



**HAL**  
open science

# L'exercice moral est-il assimilable à une technique ? Une critique de Michel Foucault

Laurent Jaffro

► **To cite this version:**

Laurent Jaffro. L'exercice moral est-il assimilable à une technique ? Une critique de Michel Foucault. Revue d'Auvergne, 2007, 585, pp.73-96. halshs-03278905

**HAL Id: halshs-03278905**

**<https://shs.hal.science/halshs-03278905>**

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.

## **L'exercice moral est-il assimilable à une technique ? Une critique de Michel Foucault**

Laurent JAFFRO

Professeur des universités

Directeur de la Maison des sciences de l'homme de Clermont-Ferrand

Il peut être utile à l'historien de la philosophie morale d'avoir recours à la distinction entre « connaissance » et « spiritualité » que Michel Foucault avait proposée, notamment dans son cours de 1981-1982 sur *L'Herméneutique du sujet*<sup>1</sup>. Je réutilise cette distinction pour éclairer certains aspects de l'histoire de la philosophie morale britannique. Mais cette réutilisation, dans un tel contexte, revient à modifier profondément la périodisation qui, chez Foucault, correspondait à cette distinction ; et, au-delà de la question de la périodisation, à proposer une critique de l'application de la notion de technique au contrôle éthique sur soi-même.

La méthode généalogique qui avait la faveur de Foucault le conduisait à présenter les distinctions conceptuelles comme des distinctions d'époques et vice-versa. Cette méthode peut mener à des simplifications qui ne sont satisfaisantes ni d'un point de vue conceptuel ni d'un point de vue historique. Foucault en était conscient et se demandait constamment si les distinctions qu'il proposait étaient valables seulement « en gros » ; il rappelait qu'il fallait les nuancer ; mais pas au-delà du point où la nuance aurait tourné à une révision complète. Dans le cas qui nous occupe, la distinction conceptuelle entre deux grands types de philosophie est rendue manifeste par la différence entre deux périodes dans l'histoire de la philosophie, à savoir, en gros, l'âge antique de la philosophie comme spiritualité (depuis les Grecs jusqu'à la Renaissance) et l'âge moderne de la philosophie comme connaissance (depuis Descartes jusqu'à nous). Cette conception est assez bien résumée dans la version française de son entretien avec Dreyfus et Rabinow sur la « généalogie de l'éthique » :

S'il est vrai que la philosophie grecque a fondé une rationalité dans laquelle nous nous reconnaissons, elle soutenait toujours qu'un sujet ne pouvait pas avoir accès à la vérité à moins de réaliser d'abord sur lui un certain travail qui le rendrait susceptible de connaître la vérité. Le lien entre l'accès à la vérité et le travail d'élaboration de soi par soi est essentiel dans la pensée ancienne et dans la pensée esthétique. Je pense

que Descartes a rompu avec cela en disant : « Pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet capable de voir ce qui est évident. » [...] Un accès à la vérité sans condition « ascétique », sans un certain travail de soi sur soi, est une idée qui était plus ou moins exclue par les cultures précédentes. Avec Descartes, l'évidence immédiate est suffisante. Après Descartes, on a un sujet de connaissance qui pose à Kant le problème de savoir ce qu'est le rapport entre le sujet moral et le sujet de connaissance <sup>2</sup>.

On pourrait reconnaître ici le lieu commun (qui est faux pour autant qu'il repose sur une grave exagération) selon lequel la philosophie moderne est liée au développement des sciences et des mathématiques, tandis que le souci principal de la philosophie antique était la morale. Mais ce n'est pas vraiment ce que Foucault a en tête. La distinction entre connaissance et spiritualité ne se réduit pas à l'opposition de la sagesse et de la science, ni, dans un registre tout à fait différent, de la foi et de la raison. Le passage qui vient d'être cité montre que la distinction ne porte pas sur le savoir philosophique en général, envisagé comme un domaine qu'elle découperait en régions ; elle porte sur les modes de connexion entre la subjectivité et la vérité. Foucault décrit deux types de relation du sujet de la connaissance à la connaissance elle-même. Selon le premier type, le sujet n'est pas immédiatement capable de connaissance ; il doit travailler sur lui-même afin de devenir capable d'accéder à la vérité. Selon le second type, nous sommes immédiatement capables de connaissance pour autant que nous procédons à une application méticuleuse des pouvoirs de notre esprit. On pense naturellement à la conception cartésienne de l'attention, ou, à l'ouverture du *Discours de la méthode*, de l'égalité distribution du bon sens, ou encore à ce que Locke répète constamment dans l'*Essai sur l'entendement humain*, à propos de l'équipement cognitif qui nous a été donné par Dieu : qu'il est amplement suffisant.

En somme, les Anciens mettaient l'accent sur ce qui est requis de la part du sujet pour préparer le plein exercice de sa raison. Les Modernes insistent sur ce qui, dans la constitution du sujet, suffit à cette fin. Mais pourquoi appeler ces deux types de relation entre la subjectivité et la vérité « philosophie comme spiritualité » et « philosophie comme connaissance » ? On pourrait objecter que ce que nous appelons usuellement « philosophie » n'est pas une attitude subjective, mais un corps de doctrine ou un ensemble de connaissances. L'examen de cette objection peut nous conduire à relever que la question « la philosophie repose-t-elle sur une transformation du sujet ? » (à quoi le premier type répond « oui » et le second « non ») n'a aucun sens et aucune nécessité en dehors de la conception selon laquelle

la philosophie est au moins autant une attitude subjective qu'un corps de doctrine. La « philosophie comme connaissance » est la conception selon laquelle, pour philosopher, le sujet n'a pas besoin de se préparer lui-même au moyen d'un entraînement moral spécifique. Si on souscrit à cette conception, on ne voit pas pourquoi on estimerait nécessaire de distinguer avec Foucault entre deux types de philosophie selon la manière dont ils mettent en rapport la subjectivité et la vérité. Inversement, si on pense qu'il faut suivre Foucault lorsqu'il distingue les deux réponses, on doit admettre dans une certaine mesure la validité de la conception de la « philosophie comme spiritualité ».

La distinction foucauldienne n'a donc pas de sens en dehors d'une conception qui assimile la philosophie à une activité qui arrive à un sujet et qui l'affecte. On ne distinguerait pas entre « connaissance » et « spiritualité », si on ne considérait d'abord comme pertinente la question de la « transformation » du sujet par la philosophie. Au pire, il y a ici une pétition de principe. Au mieux, on peut dire que Foucault n'a pas complètement explicité son propre engagement en faveur de la « spiritualité » et a préféré faire passer au premier plan la distinction sous sa forme historique.

Il y a deux façons très différentes de critiquer l'affirmation selon laquelle Descartes marque le principal tournant dans cette histoire de la subjectivité. D'abord, on peut douter de l'exactitude de la lecture que propose Foucault du sujet cartésien comme « non ascétique ». Ensuite, on peut avancer que, même si cette lecture est exacte à quelques nuances près, Descartes ne marque pas la fin de l'époque de la « spiritualité ».

Foucault admet sans difficulté la première critique. Il souligne lui-même que Descartes a pratiqué une sorte d'ascétisme dans ses *Méditations métaphysiques*. Il n'ignore pas que le *Discours de la méthode* est l'histoire d'un esprit, de sa préparation et de ses transformations. Il ne fait pas de doute que Foucault était bien conscient du fait que son portrait de Descartes en Moderne exemplaire était une simplification. Mais il considérait qu'une telle simplification était justifiée pour autant que son but était simplement de souligner qu'avec Descartes l'histoire de la philosophie connaît, sinon une pure substitution de la connaissance à la spiritualité, du moins une promotion de la première au détriment de la seconde.

C'est une question de savoir si Locke ne jouerait pas mieux le rôle que Foucault attribue à Descartes. À mon sens, cette question est décisive, pour comprendre ce que Foucault appelle « le rapport entre le sujet moral et le sujet de connaissance », parce que la philosophie morale britannique du XVIII<sup>e</sup> siècle s'est construite majoritairement *contre* Locke, ne se satisfaisant ni de sa conception des facultés du sujet ni de sa compréhension des règles pratiques.

Foucault accepte moins volontiers la seconde critique. Il fait certes allusion à plusieurs reprises à une sorte de retour des pratiques de transformation dans le dandysme du XIX<sup>e</sup> siècle, mais c'est pour lui une sorte d'exception. Il ne répond pas à l'objection selon laquelle, à supposer même que Descartes incarne la « philosophie comme connaissance », cela n'implique pas que la « philosophie comme spiritualité » disparaisse avec Descartes. Bref, Foucault utilise Descartes comme un repère ; il sait que ce choix est dans une certaine mesure arbitraire ; il l'oublie parfois.

Il est temps d'indiquer le contenu de cette distinction. Au début du cours, Foucault donne une esquisse de ce qu'il appelle la « spiritualité », opposée à la connaissance et ici distinguée de la « philosophie » tout court et en général. Cette « philosophie » étudie les conditions et les limites de l'accès à la vérité, tandis que la « spiritualité » concerne l'expérience pratique qui rend le sujet capable d'accéder à la vérité<sup>3</sup>.

La spiritualité présente trois traits caractéristiques : 1 / Elle comporte une transformation du sujet. Ce qui signifie que la vérité n'est jamais donnée au sujet comme quelque chose à quoi il aurait droit par lui-même, tel qu'en lui-même, sans autre forme de procès. Le sujet ne peut s'en remettre à sa seule structure originelle ; il doit se transformer lui-même afin d'acquérir ou recouvrer des capacités dont il ne dispose pas actuellement dans son état initial. 2 / Il existe principalement deux manières de produire cette transformation. Pour le dire autrement, la philosophie ancienne connaît deux types de conversion : l'*eros* et l'*askêsis*. L'*eros* est une ascension au terme de laquelle le sujet s'identifie à l'objet divin. C'est le type platonicien. L'*askêsis* est un entraînement par lequel le sujet travaille sur lui-même, est son propre objet. C'est notamment le type stoïcien. 3 / La transformation initiale du sujet – qui est présupposée par l'accès à la vérité – s'accompagne d'une transformation finale – qui est l'effet de l'accès à la vérité. Au terme de cette autre transformation, le sujet est transfiguré par la béatitude ou la sérénité.

Ces traits font système. À l'opposé, la « philosophie comme connaissance » se caractérise par l'absence de ces trois traits.

Selon le cours de 1981-1982 – c'est un point que l'entretien sur la « généalogie de l'éthique » atténue, mais ne récuse pas –, Descartes fut le premier à prétendre que les réquisits de la connaissance sont tous internes à l'acte même de connaissance. Désormais, la connaissance ne requiert rien d'autre que l'exercice du jugement. Naturellement, il existe des conditions subjectives externes. Comment nier que pour être en mesure de connaître on doit être relativement instruit, on doit consentir des efforts, etc ? Mais l'essentiel est que ces conditions externes (dont certaines sont assurément des conditions morales), si elles affectent

l'existence concrète de l'individu, n'affectent pas l'être même du sujet, sa structure de sujet en tant que telle <sup>4</sup>.

Quel est l'enjeu de la distinction entre connaissance et spiritualité ? Foucault entend montrer que notre compréhension de ce qu'est la connaissance de soi est profondément modifiée et enrichie lorsque nous tenons compte de cette distinction.

Foucault commence par souligner la conjonction, dans l'*Alcibiade* comme dans Xénophon, entre la réinterprétation philosophique du précepte delphique *gnôthi seauton* et la notion de souci de soi, *epimeleia heautou*. Le sens primitif, religieux, de *gnôthi seauton* était « rappelle-toi ce que tu es, un pauvre mortel ». Les philosophes modifièrent l'usage de l'expression et lui firent signifier « examine-toi, contrôle tes passions ». Dans cette première compréhension philosophique, la « connaissance de soi » était clairement subordonnée à quelque chose de plus fondamental qu'elle, le « souci de soi ». La thèse principale du cours de 1981-1982 est que cette subordination caractérise la philosophie ancienne dans son ensemble et que la philosophie moderne, au contraire, et tout particulièrement avec Descartes, a déconnecté la « connaissance de soi » du « souci de soi ». Foucault rappelle ainsi que le cogito cartésien a très peu de rapports avec le souci de soi ; c'est le premier pas dans la recherche d'une fondation de la connaissance.

Foucault en conclut qu'il n'y a pas de continuité dans l'histoire de la connaissance de soi ou, pour le dire autrement, que la nature de la connaissance de soi dépend de la nature de la relation à soi-même qu'elle implique. Or il existe différents types de relation à soi-même ou, selon l'expression de Foucault, différentes « formes de réflexivité » <sup>5</sup>. Selon un ordre historique, la première de ces formes est la *mémoire*, la seconde est la *méditation*, la troisième est la *méthode*. L'avantage de cette nouvelle typologie est qu'elle précise une bifurcation, au sein de la spiritualité, entre la mémoire platonicienne et la méditation stoïcienne.

### **Connaissance et spiritualité : récapitulation**

Il y a deux types de philosophie parce qu'il y a deux façons de comprendre la connaissance de soi et de quelle manière une connaissance de soi conditionne la connaissance en général. Premier type : la subjectivité dispose du pouvoir de connaître en vertu de sa structure préétablie, qui suffit à cet exercice. Second type : la subjectivité, pour être capable de connaître, doit commencer par se transformer elle-même. L'un et l'autre de ces types prétendent être fidèles à l'injonction delphique « connais-toi toi-même », mais leurs

compréhensions divergent. Le premier type voit dans cette injonction le slogan de la reconstruction rationnelle de la connaissance sur la base des intuitions du sujet. Le second type considère que c'est le mot d'ordre d'une transfiguration de soi.

Foucault estime que cette distinction n'a pas été assez aperçue. Selon lui, elle suffit à ruiner les prétentions de la « philosophie de la conscience » qui assoit la connaissance sur la structure anhistorique du sujet réfléchissant. Ce n'est pas la réflexivité (donc la capacité à la connaissance de soi) qui est fondée sur une essence de la subjectivité, c'est au contraire notre compréhension de la subjectivité qui dépend de la forme particulière de réflexivité que nous pratiquons. Je crois que c'est pour radicaliser la « variété » que le Cours de 1981-1982 ne se contente pas de distinguer « connaissance » et « spiritualité », mais propose une seconde typologie un peu plus ramifiée. S'il y a plusieurs « formes de réflexivité » et si elles ont une histoire, alors l'ambition initiale de la « philosophie de la conscience » est contredite. Or il y a plusieurs formes de rapport à soi. On doit ajouter la « confession chrétienne » sur la liste des formes « spirituelles » de réflexivité (qui comporte déjà la « mémoire » et la « méditation »). La confession chrétienne, essentiellement dans le cadre du pastoral et de la « spiritualité politique » des églises, rompt avec la méditation stoïcienne tout en maintenant l'importance de l'examen de soi, de la direction de conscience, et, surtout, la connexion entre ces deux aspects : le gouvernement de soi et le gouvernement des autres. Tous ces thèmes sont bien connus des lecteurs de Foucault.

L'argument principal est que s'il existe des formes très différentes d'expériences et de pratiques qui sont *à la racine* de la connaissance de soi, alors l'histoire européenne de la connaissance de soi n'est pas continue. La « relation à soi-même » n'est pas moins historique que la relation sociale. Nous n'avons aucune peine à admettre que la politesse et les bonnes manières varient selon la diversité des cultures et des pratiques humaines ; pourquoi ne pas admettre aussi que la connaissance de soi dépend de diverses techniques de réflexivité ?

Mais Foucault ne présente pas cette variation des techniques comme contingente et arbitraire. Elle est organisée pour autant que l'histoire européenne montre un petit nombre – et même un tout petit nombre ! – d'étapes bien identifiables dans la compréhension de la connaissance de soi. Bien plus, ces étapes (mémoire, méditation, confession, méthode) ne sont pas étrangères les unes aux autres, mais se répondent et sous certains aspects se positionnent les unes par rapport aux autres selon une sorte de disposition en tuilage. Malheureusement, si Foucault affirme bien que la subjectivité a une histoire, il n'explicite pas sa conception de l'histoire de la subjectivité, dans sa connexion avec l'histoire de la philosophie. En particulier, il ne s'explique guère sur la question de savoir si ces étapes (il aurait récusé le terme, trop lié

à l'idée d'une progression) sont des « moments » de l'esprit, des âges du monde, des types de civilisation, etc. Il ne s'explique pas non plus sur le privilège qu'il accorde ici au texte philosophique, alors qu'ailleurs il avait célébré d'autres archives ; notamment, il ne se prononce pas clairement sur un point important : La philosophie exprime-t-elle une culture ? La conception cartésienne de la connaissance de soi exprime-t-elle ce qu'est le « sujet moderne » ? La mémoire de Platon et la méditation des épicuriens et des stoïciens nous apprennent-elles quelque chose sur les pratiques et le regard que jetaient sur eux-mêmes les Grecs ou les Romains ? On peut être gêné par l'identification entre une histoire de la philosophie centrée sur la question de la connaissance de soi, elle-même liée intimement à la décision de philosopher, d'une part, et, d'autre part, une histoire de la subjectivité dans plusieurs domaines de la culture.

S'il est certes possible que l'histoire de la philosophie et l'histoire de la subjectivité s'éclaircissent l'une l'autre, les difficultés surgissent quand il s'agit de déterminer un lien plus étroit entre un concept philosophique de la connaissance de soi et des pratiques religieuses, morales ou « culturelles ». Se contentera-t-on de rappeler que les philosophes, y compris lorsqu'ils examinent ce qu'est la connaissance de soi, s'intéressent à l'expérience commune de la réflexion, du *self-control*, du remords, ou que sais-je encore ? S'il ne s'agissait, dans cette connexion entre pratique de la philosophie et culture de la subjectivité, que de souligner que la philosophie parle toujours de quelque chose, ici de la culture religieuse, morale, ou même scientifique, on ne comprendrait plus la primauté qui est accordée, non seulement à la « spiritualité », mais à la philosophie comme instrument de cette transformation spirituelle. Bref, le concept foucauldien de la connexion entre « histoire du sujet » et « histoire de la philosophie » n'est pas descriptif, mais normatif. Si ces deux histoires peuvent se rejoindre, c'est fondamentalement parce que la philosophie n'est pas seulement ce qui réfléchit à la connaissance de soi, mais ce qui accomplit exemplairement cette connaissance. Dans ce cas, Foucault devrait assumer plus clairement la thèse selon laquelle la philosophie n'est pas seulement une caisse de résonance de la culture de la subjectivité, mais constitue aussi, comme le pense notamment Pierre Hadot, l'instrument par excellence de la transformation spirituelle. On pourrait alors comprendre le déplacement final de l'intérêt de Foucault des archives extra-philosophiques vers les textes de l'histoire de la philosophie comme une sorte de retour au bercail.

Plus importante encore est la question du relativisme ou de l'historicisme supposé de Foucault. Dans quelle mesure l'affirmation de l'existence d'un tout petit nombre de grands types de « formes de réflexivité » est-elle compatible avec la conception de l'histoire qu'on

attribue communément à Foucault ? Certes, elle est incompatible avec le dogmatisme de la « philosophie de la conscience », qui va jusqu'à voir dans les cultures la manifestation des richesses de la subjectivité ; mais cette typologie n'interdit-elle pas toute forme non modérée de relativisme ? Ces questions mériteraient d'être développées.

### **De l'autre côté du Channel**

L'opposition entre connaissance et spiritualité, comme la typologie mémoire / méditation / méthode, rappellent, l'une et l'autre, certains aspects majeurs de la philosophie britannique classique et, pour commencer, la critique lockienne du platonisme de Cambridge – dont Foucault, certes, ne parle pas. Dans la mesure où Locke rejette l'innéité des idées et les notions communes, il conteste que la connaissance repose sur une conversion de l'esprit vers une région plus profonde de son intériorité. La doctrine lockienne des pouvoirs de l'esprit signifie que l'esprit a actuellement à sa disposition tout ce qui est à la fois nécessaire et suffisant pour ses opérations. L'esprit ne doit pas s'en remettre à un stock de notions qui serait secrètement présent dans le monde intelligible que, selon le platonisme renouvelé de Cambridge, la subjectivité est supposée abriter<sup>6</sup>. Le terme « idée » ne désigne pas une forme platonicienne, mais signifie littéralement ce que nous avons sous les yeux. La connaissance ne présuppose aucun entraînement spécial ; elle requiert certes des efforts, mais ces efforts consistent dans l'application et l'attention de l'esprit. Les conditions de la connaissance sont données actuellement à l'intérieur de son exercice.

Le rejet de l'innéité s'accompagne d'un refus de l'ascétique qui lui était associée. L'usage de l'expression « nothing but » et de formules semblables est sur ce point très significatif. Je cite l'*Essay concerning Human Understanding*, IV, 1, 1 :

Since the mind, in all its thoughts and reasonings, hath *no other* immediate object *but* its own ideas, which it *alone* does or can contemplate ; it is evident, that our knowledge is *only* conversant about them. Knowledge then seems to me to be *nothing but* the perception of the connexion and agreement, or disagreement and repugnancy, of any of our ideas. In this *alone* it consists.

Cet usage est caractéristique de l'attitude de Locke qui remplace le surplus platonicien par le strict nécessaire de la nouvelle voie des idées. Si le sujet connaissant n'a affaire à *rien d'autre que* ce qu'il fait ou voit actuellement, c'est-à-dire à rien de caché dans les tréfonds de l'esprit ou d'un monde intelligible, alors la conversion par laquelle, selon certains, le sujet devrait se

rendre capable de cet accès n'est plus nécessaire. Foucault ne semble pas avoir été familier de la critique lockienne du platonisme de Cambridge ; il reste que sa distinction entre connaissance et spiritualité cadre exactement avec elle.

C'est sur ce point que la lecture de Foucault peut apporter quelque chose aux historiens de la philosophie britannique classique. Elle peut leur fournir une perspective nouvelle pour apprécier l'opposition de Locke aux philosophes « antiquisants », en particulier aux platoniciens de Cambridge. Inversement, les fans de Foucault feraient bien de lire un platonicien comme Cudworth (1617-1688), sur lequel je reviens très bientôt ; et surtout la suite de cette histoire, qui est une sorte de revanche des « antiquisants ». Toute plaisanterie mise à part, il y a des lacunes sérieuses dans la connaissance que Foucault avait de l'histoire de la philosophie moderne.

Pour prendre un seul exemple parmi les héritiers de Cudworth, Shaftesbury (1671-1713) refuse la réduction lockienne de la connaissance de soi à la « réflexion » sur les idées et les opérations de l'esprit ; il rétablit la subordination antique en rattachant la connaissance de soi à un souci de soi primordial. Il conteste explicitement la trop grande importance que les modernes accordent à la « méthode » et leur propose de découvrir sa véritable espèce, qui conjugue la mémoire et la méditation. Il montre que la conception correcte du soi est nécessairement morale, puisque la tâche qui est assignée à la raison, en tant qu'elle est un discours intérieur, est d'installer un « meilleur soi ». Telles sont les thèses fondamentales de *Soliloquy* (1710), sur lesquelles il n'y a pas lieu ici de revenir plus longuement <sup>7</sup>.

Mon hypothèse est non seulement que la distinction entre « spiritualité » et « connaissance » éclaire certains duels dans la philosophie britannique classique – ce qui revient à dire que la distinction de Foucault est féconde –, mais aussi que celle-ci dans son ensemble est une conversation interrompue entre ces deux formes – ce qui m'amène à considérer que Foucault a présenté comme une distinction d'époques ce qui est plutôt une tension permanente. Cette remarque rejoint un point d'historiographie : les philosophes britanniques du XVIII<sup>e</sup> siècle ont une forte tendance à se représenter eux-mêmes en référence aux sectes philosophiques de l'antiquité. L'épicurisme, le stoïcisme, le platonisme, le scepticisme de Pyrrhon ou de l'Académie constituent les orientations doctrinales et les styles de philosophie dans lesquels Shaftesbury, Hutcheson, Berkeley, Hume, Smith, *et alii*, peuvent se reconnaître ou, au moins, contre lesquels ils peuvent se définir. Les critiques de Hobbes par Cudworth, de Cudworth par Locke, de Locke par Shaftesbury, de Shaftesbury par Mandeville, de Mandeville par Hutcheson, de Hutcheson par Hume, de Hume par Reid, etc., se présentent comme des répétitions des polémiques qui opposèrent épicuriens et stoïciens, stoïciens et

sceptiques, etc.<sup>8</sup> Et les philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle sont portraisisés de la même façon par les Lumières : Locke et Gassendi en épicuriens chrétiens, Descartes en sceptique, Malebranche en Platon. On ne doit pas sous-estimer la persistance de l'antiquité dans la modernité philosophique, ni la rémanence de la « spiritualité » dans la philosophie moderne. « Mémoire » et « méditation » ne reculent pas à l'âge de la « méthode » autant que Foucault le pensait ; toutes trois restent à la même table et jouent aux dominos.

### **Un exemple cambridgien**

Le cas de la philosophie morale de Cudworth est exemplaire. Le cœur de l'argumentation qu'il oppose à Hobbes repose sur la conception « spirituelle » de la philosophie. Dans son *Traité du libre-arbitre*, il s'emploie à réfuter la thèse hobbesienne selon laquelle la volonté est soumise à la nécessité. À cette fin, Cudworth croit pouvoir s'autoriser de l'expérience que nous avons du conflit moral intérieur. Celui-ci oppose violemment en moi la raison et les désirs et passions et atteste que celle-là peut l'emporter sur ceux-ci. Si cette expérience montre que la volonté est hétérogène par rapport aux désirs et aux passions, qu'elle en diffère génériquement dans la mesure où elle est éclairée par la raison, alors on doit conclure que Hobbes a tort d'assimiler la volonté au dernier désir ou au désir décisif. C'est bien l'expérience ordinaire<sup>9</sup> du conflit intérieur qui permet au philosophe de prétendre que la volonté peut écouter les injonctions de la raison, aller contre le désir, et de la sorte échapper à l'empire de la nécessité.

À ce point de son argumentation, Cudworth doit affronter une objection importante : si la volonté peut écouter les conseils de la raison et si elle doit les suivre, bref, si la volonté est déterminée à agir par la raison, alors elle est soumise à une forme de nécessité qui est au moins aussi forte que la nécessité du désir<sup>10</sup>. Certes, la volonté n'est pas soumise, dans l'hypothèse cognitiviste de Cudworth, à la même nécessité que celle qui gouverne le désir, mais elle n'échappe pas à toute nécessité. La volonté est déterminée par des raisons d'agir. En d'autres termes, à supposer même que Cudworth parvienne à montrer qu'il existe une volonté rationnelle, il n'aura pas montré qu'il existe une volonté libre<sup>11</sup>.

La manière dont Cudworth répond à cette objection est très intéressante d'un point de vue « foucauldien ». Il déclare que la volonté n'est pas soumise à la nécessité, même quand elle se soumet, comme elle le fait assurément, à l'injonction de la raison. Pourquoi donc ? Parce que c'est la volonté elle-même qui s'assujettit à la raison, à travers un processus, long et difficile, de discipline de soi et d'efforts contre soi-même. La volonté est donc responsable de

son obéissance à la raison contre le désir. Il dépend d'elle de dépendre de la raison ou du désir. C'est la signification profonde de la thèse cudworthienne de l'autodétermination de la volonté.

Il est certain qu'une telle thèse annonce largement la conception kantienne de la moralité et du caractère pratique de la raison. Mais il convient de noter que Cudworth reste plus proche des Anciens que de Kant, dans la mesure où le commandement auquel il reconnaît un pouvoir pratique n'a pas la forme de la loi, mais consiste en un contrôle ascétique, une action sur soi. L'autodétermination signifie bien la capacité qu'a un sujet de suivre une règle qu'il s'impose à lui-même, mais cette capacité n'est constituée qu'à travers une longue ascèse morale sans laquelle aucune liberté ne serait possible. Ce sont bien des techniques de méditation qui nous rendent capables de cette obéissance. La loi des Écritures ne se fait pas accepter de moi dans sa nudité, mais doit emprunter les habits de la philosophie à l'antique. L'idée cudworthienne d'une installation progressive d'une disposition à délibérer relève de ce qu'on appelle une « éthique des vertus ».

Cudworth illustre parfaitement la « philosophie comme spiritualité » parce qu'il conçoit la connaissance de soi comme un moyen du progrès moral (*self-improvement*) et parce qu'il conçoit le pouvoir sur soi-même (« *sui potestas* », « *autexousion* »<sup>12</sup>), que ce progrès présuppose, comme une technique de soi d'inspiration fortement stoïcienne :

Je dis donc que le *to hégemonikon* en chacun, assurément ce qui est proprement nous-même (les autres choses qui relèvent de la nature nécessaire, nous les avons plutôt que nous les sommes), est l'âme en tant qu'elle se comprend elle-même et comprend tous ses soucis et intérêts, ses aptitudes et capacités, et qu'elle se tient elle-même pour ainsi dire dans sa propre main, pour ainsi dire redoublée sur elle-même, ayant un pouvoir de se tendre ou de s'exercer elle-même plus ou moins dans l'examen et la délibération au sujet de l'utilité, de la raison et de l'honnêteté, dans la résistance aux appétits inférieurs qui s'opposent à elle, dans la recollection et l'attention, dans la circonspection vigilante, c'est-à-dire dans l'attitude de qui se tient sur ses gardes, dans les buts et les résolutions, dans la promptitude à mener à bien des desseins solides et des entreprises actives – tout ceci dans la perspective du progrès sur soi-même (*self-improvement*) et de l'avancement de son propre bien (*self-promoting of its own good*)<sup>13</sup>.

Nous pouvons alors comprendre le renversement auquel procédera Hume. Il estimera que l'expérience du conflit moral intérieur n'est pas du tout concluante, simplement parce qu'un

tel conflit n'existe pas entre la raison et les désirs. Il convient de rappeler que la formule célèbre du *Traité de la nature humaine*, II, III, 3 – « la raison est et doit être seulement l'esclave des passions ; et elle ne peut prétendre à aucun autre rôle que celui de les servir et de leur obéir » – apparaît dans un contexte précis. À l'ouverture de la section, Hume vient de déclarer que

rien n'est plus commun en philosophie, et même dans la vie ordinaire, que de parler du combat de la passion et de la raison, de donner la priorité à la raison et d'affirmer que les hommes sont vertueux dans la seule mesure où ils se conforment à ses décrets.

La remarque de Hume est donc destinée à montrer que ce combat est une fiction et elle a pour conséquence une destitution de l'ascétisme.

Là où Cudworth pensait que l'expérience de l'opposition entre ma raison et mes désirs était un témoignage clair en faveur de la thèse de l'hétérogénéité de la motivation rationnelle de la volonté par rapport à la pulsion passionnelle ou conative, Hume suggère qu'il y a là une pétition de principe puisqu'on peut tout aussi bien conclure à l'homogénéité : si je constate qu'une instance, en moi, est assez forte pour vaincre mes désirs et mes passions, c'est simplement qu'elle n'est qu'un désir ou qu'une passion supérieure.

Le cognitiviste à l'antique – notamment le stoïcien – pourra répondre que le désir comporte une opinion, que désirer obtenir tel objet, c'est croire que tel objet est désirable, et en conséquence que lorsque un philosophe pense que l'action est motivée par des désirs ou des passions aveugles, il ne voit pas qu'il s'agit là encore de raisons d'agir intellectuelles ; mais le sceptique humien rétorque que les désirs et les passions ne peuvent pas être assimilés à des croyances parce qu'ils ne décrivent aucun état de chose ; à ce titre ils ne sont ni vrais ni faux, mais ils réussissent ou ils échouent ; s'ils ne se règlent pas, comme les propositions de la raison, sur le monde tel qu'il est, c'est qu'ils ont, au contraire, la capacité d'exiger un autre ordre du monde et de le changer. C'est en cela que les passions et les désirs ne « représentent » rien, mais sont des « modes primitifs d'existence ». Il n'est pas possible de développer ici ces questions, qui sont encore au centre des discussions de la méta-éthique contemporaine ; il s'agit seulement de donner la substance de l'argument qui permet à Hume d'estimer impossible que la raison commande directement la passion ou l'action, ce qui revient à ruiner des pans entiers de la philosophie morale issue de Socrate.

Quel sort faut-il alors faire à l'idée d'un pouvoir de la raison ? Comment comprendre le « commandement » de la raison ? La philosophie qui prône le *self-government* suppose ce

pouvoir ; c'est pourquoi l'argument humien, contre cette philosophie, est bien adapté à sa cible : si le seul rôle que la raison peut jouer est instrumental, si elle est impuissante à motiver l'action, alors tout le discours des philosophes et des théologiens sur l'ascèse est une simple fiction. Inversement, je ne vois pas quel sorte de crédit on peut donner à l'idée de l'ascèse, quel statut lui reconnaître (sinon peut-être celui d'une curiosité, voire d'une énigme sur les étagères d'un musée d'anthropologie), si jamais on n'admet pas pleinement la thèse selon laquelle la raison est capable d'agir sur le sujet et ses passions et de motiver ses actions. La discussion de la psychologie morale est importante pour la compréhension de cette question.

### **Une agonistique sans psychologie**

Il est manifeste que Foucault refuse de se poser ce genre de question. Dans les années quatre-vingt, il n'a cessé de parlé et d'écrire sur le conflit intérieur, la maîtrise du désir, le commandement de la raison, etc., en les décrivant très justement comme une « agonistique », une lutte dans lequel des « pouvoirs » s'affrontaient et qui mobilisait une connaissance. Auparavant, il avait consacré une bonne part de son œuvre à l'exploration de ce qu'est la rationalité dans les principaux domaines de l'existence humaine ; il avait même, comme on sait, soutenu (en un tout autre sens) que le « savoir » était un « pouvoir », mais a-t-il affronté la question fondamentale de la psychologie morale ? On pourrait estimer que cette objection est déplacée, voire saugrenue, puisque Foucault étudie les réponses à cette question chaque fois qu'il examine tel ou tel système éthique. Il en fait l'histoire et n'a pas à y répondre lui-même : il y autant de réponses qu'il y a d'options à l'intérieur de chaque grand régime de la réflexivité.

Foucault pense en effet qu'une morale a la psychologie morale dont elle a besoin. Si les stoïciens et les platoniciens développent telle psychologie morale intellectualiste, c'est parce qu'ils en ont besoin dans le cadre de leur conception de la technique morale, par rapport à leurs propres pratiques de contrôle. L'adoption de telle ou telle psychologie morale est un effet de l'option éthique fondamentale, qui est d'abord le choix d'un genre de vie.

Mais un tel point de vue est considéré comme cavalier quand il porte, par exemple, sur les relations entre la cosmologie et l'éthique des Anciens ; les historiens refusent à bon droit de faire de la cosmologie une simple projection des vues éthiques, même dans l'interprétation des systèmes (comme l'épicurisme ou le stoïcisme) qui donnent la plus grande importance à l'éthique. Il serait très excessif de considérer que la cosmologie est seulement un instrument

*ad hoc* dans ces systèmes sous prétexte qu'elle cadre avec l'éthique. Pourquoi accepterait-on pour la psychologie morale ce qu'on refuse pour la cosmologie ?

Une psychologie morale déterminée accompagne telle ou telle conception éthique, mais pas simplement comme un effet ou un outil *ad hoc*. Lorsque Hume réfute l'ascétisme des philosophes, en particulier l'idéal d'un contrôle des passions, son principal argument consiste à souligner que cet ascétisme repose sur une psychologie morale qui est fautive : la raison n'est pas par elle-même une source de motivation. On pourrait donner d'autres exemples. On voit ici que la question de la psychologie morale est cruciale. Dans la mesure où Foucault souscrit lui-même à l'interprétation « spirituelle », au sens large, de la connaissance de soi – c'est-à-dire dans la mesure où il accepte la thèse selon laquelle cette connaissance de soi est une *transformation* –, je ne vois pas comment il pourrait renoncer à l'idée d'une puissance de la raison sans faire d'un bon nombre de morales autant de fables inaudibles et, au premier chef, sans rendre complètement incompréhensible la notion même d'ascèse.

Il ne suffit pas d'alléguer que pour l'historien les questions de la psychologie morale ne se posent qu'au style indirect libre. Si Foucault était un sceptique humien, il pourrait s'intéresser à la diversité de la vie morale et examiner la variété des théories morales, mais il ne saurait accepter la thèse selon laquelle la question morale fondamentale est celle de l'ascèse ou, plus largement, d'un assujettissement à une règle au moyen d'une action sur soi-même. Un sceptique humien admettrait certes qu'il y a dans le problème moral des éléments qui viennent des passions et des éléments conventionnels, et qu'en effet la question est bien celle de l'assujettissement à une règle ; mais en aucun cas il ne pourrait admettre qu'une « action sur soi » ou une « relation à soi-même » soit la clef de cette affaire. Or non seulement certaines « formes de réflexivité » particulières (la méditation, la mémoire, mais aussi la confession) supposent et mettent en œuvre un tel pouvoir de transformation, mais, comme je l'ai déjà suggéré, la définition générale de la réflexivité comme un « rapport à soi » et une « action sur soi » le suppose également. On souligne souvent la dette de Foucault à l'égard de Nietzsche, mais sur ce point l'historien est éloigné du psychologue ; celui-ci avait porté au premier plan les questions classiques : que peut le désir ? que peut la raison ?

Si j'insiste sur ce que je crois être une limite de la réflexion de Foucault sur la morale et son histoire, c'est pour marquer ce qui, dans cette veine, reste à faire. On peut être séduit par l'idée d'une « technique de soi » ou « technique d'existence », mais il me semble que l'usage de ces expressions peut contribuer à refouler les problèmes philosophiques classiques et en particulier la question fondamentale de la psychologie morale – qui est aussi une question théologique, épistémologique et ontologique. Si on persiste à estimer qu'il est saugrenu de

reprocher à Foucault de ne pas affronter cette question, en arguant du fait que sa conception de la technique le dispense d'examiner en quoi une « technique de soi » suppose ou non la puissance de la raison, il suffira de faire observer que Foucault nulle part n'explique ce qu'est la technique ni, d'ailleurs, n'explique sa conception de l'histoire de la technique. En sorte que cette « action sur soi » qui est un universel de l'histoire foucauldienne de l'éthique n'est pas mieux éclairée par une philosophie de la technique que par une psychologie morale ; celle-ci est évitée, celle-là n'est pas explicitée.

Ce silence est gênant non seulement pour le philosophe, mais aussi pour l'historien. Le sésame de la « technique » force un peu violemment les portes de la philosophie ancienne. J'ai essayé de le montrer à propos du sort que Foucault réserve au stoïcisme impérial<sup>14</sup>. Il est utile de récapituler ici le point essentiel qui concerne le caractère divin de la raison.

### **Le sujet du stoïcisme : humain, divin ?**

Dans les pages que le cours sur *L'Herméneutique du sujet* réserve au stoïcisme de Sénèque et d'Épictète, le souci principal de Foucault est de caractériser le « rapport stoïcien à soi », d'une part, comme une activité technique de transformation de soi et, d'autre part, comme une possession ou une « jouissance » pleine et entière de soi. Cette double caractérisation est méticuleusement concertée. 1 / Par la première caractérisation, à savoir en parlant d'abord d'un travail de transformation de soi, Foucault entend distinguer la « méditation » stoïcienne de la « mémoire » platonicienne. La différence résiderait notamment dans le fait que le divin est, dans le platonisme, l'objet que ce que Foucault appelle « le soi » se remémore, tandis que, dans le stoïcisme, est divin le travail même de la méditation. 2 / Par la seconde caractérisation, lorsqu'il insiste sur la plénitude du rapport stoïcien à soi, Foucault le distingue de l'ascétisme chrétien. Celui-ci comporte un élément de renoncement à soi, voire de sacrifice, qui est absent de celui-là.

En somme, la méditation stoïcienne s'intercale entre la mémoire platonicienne et la confession chrétienne parce qu'elle présente des traits qui sont différents de l'une et de l'autre. Ce tableau est trop beau pour être vrai. Une certaine manie des distinctions conduit Foucault à défigurer la relation stoïcienne entre le soi, la raison et le divin. Bien qu'il n'ignore pas que le Portique considère que la raison est une parcelle de la divinité, Foucault est si soucieux d'accentuer sa double distinction, c'est-à-dire de marquer d'une part l'immanence de l'exercice et d'autre part la plénitude du contact avec soi-même, qu'il va jusqu'à soutenir que le divin, pour les stoïciens est « du côté du sujet » plutôt que « du côté de l'objet »<sup>15</sup>. La

parenté entre la raison et le dieu ne signifierait donc pas que le dieu est non seulement la source, mais l'objet que doit contempler la raison en l'homme ; la parenté devrait être comprise comme une analogie qui suggère plutôt que le divin consiste, en l'homme, dans l'activité de connaissance de soi.

La discussion porte sur l'interprétation d'un passage précis des *Entretiens*, III, 13, 7 :

Comme Zeus est avec lui-même (*auton heautô sunestin*), se repose en lui-même, réfléchit à la nature de son propre gouvernement, et 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 embarrasser sur la manière d'occuper notre vie ; nous devons réfléchir au gouvernement divin, à nos relations avec tout le reste [...] <sup>16</sup>.

Le contexte est la question : être avec soi, est-ce être délaissé et isolé ? Épictète enseigne qu'il n'en est rien pour autant qu'on emploie sa raison. À cette occasion, il rappelle l'analogie entre le discours intérieur en l'homme et l'activité du dieu, en particulier quand celui-ci est seul, au moment de la conflagration de l'univers. Mais précisément : ne s'agit-il que d'une analogie, pour autant qu'une analogie n'implique pas une identité ni une dérivation ? Ou doit-on y voir davantage ? Quiconque est familier du stoïcisme d'Épictète et de Marc Aurèle sait l'importance qu'ils accordent au démonique en tant qu'il est, en l'homme, une parcelle de la divinité. Il ne fait pas de doute que la parenté entre l'homme et le divin repose sur une identité profonde. Ce passage du livre III, lui aussi, loin de marquer simplement que le dialogue avec soi est divin par analogie avec l'activité de Zeus, rappelle que ce dialogue avec soi a aussi pour objet la divinité. « Zeus réfléchit à son propre gouvernement » ; Épictète n'a pas dit que, par analogie, je dois réfléchir à mon propre gouvernement (qui pourrait être à mon échelle, non l'ordonnement de l'univers, mais le contrôle de mes représentations) ; non, il déclare plutôt qu'être avec moi-même c'est réfléchir au gouvernement divin. Bref, on ne saurait considérer qu'il y a une simple analogie entre le caractère divin de l'auto-examen dans la divinité et le caractère divin de l'auto-examen en l'homme ; l'auto-examen humain n'a affaire à un élément divin que pour autant qu'il a un objet qui n'est pas le soi humain, mais le gouvernement divin. On ne saurait alors dire avec Foucault que le divin, en l'homme, consiste dans l'exercice de la raison et du discours intérieur. De même, on ne doit pas exagérer l'écart qui sépare la connaissance de soi stoïcienne, comme contrôle des représentations, de la connaissance de soi platonicienne, présentée comme l'appréhension de la parenté qui rattache l'âme au divin. On ne peut accepter une thèse qui aboutirait à réduire l'élément divin à une

activité subjective, elle-même détachée de tout objet transcendant.

Dans le portrait que Foucault brosse du stoïcisme impérial, ce n'est pas le cadre général de l'interprétation qui est inapproprié. Il est bien entendu légitime de présenter la « connaissance de soi » comme subordonnée, ici, au souci de soi. Il est manifeste que la raison, comme le montre l'ouverture des *Entretiens d'Épictète* (I, 1-4), se contemple elle-même et que cette auto-contemplation (*autên autês theôrêtikên*) est d'abord une auto-évaluation. C'est en cela que la raison s'excepte des autres facultés et des autres arts sur lesquels elle a autorité. Mais de ce que la connaissance de soi est amélioration de soi, on ne saurait en inférer que la contemplation du divin a disparu de l'horizon de l'éthique stoïcienne. Pas plus qu'on ne peut conclure du fait que l'activité de la raison humaine est divine que le divin est tout entier « du côté du sujet » et que, tel Zeus, l'homme peut se contenter de jouir de lui-même.

Cette question constitue un échantillon du genre de déformation à laquelle, dans le domaine de l'histoire de la philosophie, l'hypothèse foucauldienne peut donner lieu. Mais ici la difficulté ne concerne pas seulement l'historiographie. Donner une analyse de la subjectivation qui s'en tient à la prétendue immanence de la technique, c'est détacher arbitrairement l'œuvre de la raison de ses présuppositions logiques, psychologiques, cosmologiques et théologiques. Il y aurait beaucoup à dire sur le silence de Foucault à l'égard de la logique des stoïciens, alors même qu'il s'intéresse au « discours intérieur ». Comment peut-on interpréter le contrôle des représentations sans exposer la discipline rationnelle qui, seule, permet de comprendre, par exemple, ce qu'est une représentation compréhensive ? Les Modernes n'ont pas complètement innové, avec leur « méthode », quand ils ont explicité les procédures rationnelles du jugement ; la « méditation » avait elle aussi sa logique. Cette lacune historique est aussi une lacune philosophique. C'est la thèse générale du caractère technique de la « subjectivation » qui souffre du silence sur la forme de la rationalité qui est à l'œuvre dans les « formes de réflexivité ».

Quelle connexion entre les leçons sur « l'herméneutique du sujet » et les travaux antérieurs sur la folie, l'enfermement, le système pénal ? Cette question « standard » des études sur Foucault m'intéresse ici dans la mesure où sa solution, ou du moins sa discussion, engage une réponse à une question qui est présente dans plusieurs parties de mon travail : la possibilité ou l'impossibilité d'une éducation libérale. Cette question, rencontrée dans Strauss et, au-delà de lui, dans l'ensemble de la philosophie antique, est la suivante : peut-on prendre la philosophie tellement au sérieux qu'elle puisse constituer par elle-même une éducation ? la philosophie est-elle capable de cette éducation ? et si elle l'est, cette éducation philosophique

est-elle réservée au petit groupe ?<sup>17</sup> Le rapport avec le problème des « deux Foucault » est simple. Dans le travail qui culmine avec *Surveiller et punir*, l'éducation est pensée par Foucault comme un cas particulier de la discipline sociale. Selon le « dernier Foucault », la subjectivation (qui est un but de l'éducation au moins aussi important que la socialisation) ne peut pas être comprise comme une simple sujétion. De plus, la philosophie à l'antique (ou « spirituelle » au sens que le Cours donne à ce terme) constitue l'éducation par excellence. Cette rencontre entre Foucault et Strauss, aussi improbable qu'elle paraisse, n'est pas monstrueuse.

### **Un changement d'avis**

Pour ce qui concerne la question des « deux Foucault », un document très éclairant est constitué par une conférence donnée à Dartmouth College les 17 et 24 novembre 1980<sup>18</sup>. Foucault commence par présenter un passage tiré de François Leuret, *Du traitement moral de la folie* (1840), dans lequel l'auteur raconte qu'il a appliqué avec succès une cure singulière à un passant délirant, obtenant de lui qu'il reconnaisse simplement qu'il est fou, sans le lui démontrer ou essayer de l'en persuader. Foucault souligne que Leuret estime que l'efficacité thérapeutique réside ici dans la confession en tant que telle. Il faut y voir une transposition psychiatrique d'une pratique religieuse, et non un « épisode dans la culpabilisation progressive de la folie ». Les remarques de Foucault sur cette histoire restent assez cryptiques, mais elles se terminent sur une déclaration qui constitue bien le programme de toute sa recherche des années quatre-vingt : « L'anecdote de Leuret sert ici seulement d'exemple des relations étranges et complexes qui ont été développées dans nos sociétés entre l'individualité, le discours, la vérité et la contrainte »<sup>19</sup>.

Il me paraît évident que, dans cette conférence, l'histoire de Leuret est une manière d'introduire à une sorte d'explication ou d'apologie de Foucault sur son propre changement de cap. Comment mieux suggérer qu'une histoire de la folie, pas plus qu'une histoire de la punition, ne sont capables de rendre compte de ce rapport entre une confession et une transformation du sujet ? L'anecdote est l'instrument d'une autobiographie intellectuelle, car elle montre qu'une histoire des « technologies du soi » doit prendre le relais.

Plus loin, Foucault annonce en effet qu'il a changé sa façon de voir les choses sur certains points importants : le « pouvoir sur soi » et la question de la manière dont on s'oblige à suivre une règle ou dont on reconnaît une vérité. L'idée d'un réseau universel de savoir/pouvoir ne rend pas bien compte des formes de réflexivité. Les techniques de soi ne

sont pas réductibles à des techniques de domination<sup>20</sup>. Pourquoi ? Pour le dire plus nettement, la subjectivité qui travaille à s'améliorer ou du moins tente d'agir sur elle-même n'est pas simplement asservie à un pouvoir omniprésent ; au contraire, c'est le sujet qui s'emploie ici à se soumettre à un code ou une vérité, manifestant par là, non sa servitude, mais sa maîtrise. Voici comment Foucault complète la typologie des techniques qui avait été proposée par Habermas :

Si on veut étudier l'histoire des sciences naturelles, il est utile et même nécessaire de prendre en compte les techniques de production et les techniques de signification. Mais comme mon projet portait sur la connaissance du sujet, j'estimais que les techniques de domination étaient les plus importantes, sans exclure du tout les autres. Mais quand j'analysais l'expérience de la sexualité, je devins de plus en plus conscient qu'il y a dans toutes les sociétés, je crois, dans toutes les sociétés quelles qu'elles soient, un autre type de techniques : des techniques qui permettent aux individus d'effectuer, par leurs propres moyens, un certain nombre d'opérations sur leur propre corps, leur propre âme, leurs propres pensées, leur propre conduite, et ceci de telle façon qu'ils se transforment eux-mêmes, se modifient eux-mêmes et atteignent un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel, etc. Appelons ce genre de techniques une technique ou technologie du soi<sup>21</sup>.

Plus loin, Foucault mentionne même le précepte delphique comme le premier jalon de l'histoire qui mène jusqu'à l'anecdote de Leuret et qui n'a pas été écrite puisqu'elle ne se confond pas avec les histoires de la folie ou de la pénalité. La suite de l'étude, qui survole la méditation antique et la confession chrétienne, annonce très précisément le cours de 1981-1982.

J'ai parlé d'« autobiographie intellectuelle » à propos du petit sketch psychiatrique. C'est excessif pour autant qu'une autobiographie doit comporter des éléments d'explication. Ici nous avons seulement la déclaration : « j'ai changé d'avis ». Foucault n'explique pas vraiment pourquoi il a indûment privilégié les techniques de domination ni pourquoi, désormais, il fera porter l'accent sur les techniques de soi. Il est simplement passé à autre chose et c'est ce changement en tant que tel qui est marquant dans cette autobiographie. En clair, la vraie raison du changement du premier au second Foucault réside dans ... la spiritualité elle-même ! Foucault avait coutume de dire que changer ses propres conceptions, passer à des vues alternatives, c'est se transformer soi-même. Le déplacement des intérêts théoriques de Foucault vers la question de la spiritualité est implicitement justifié de manière « spirituelle ».

Cette observation revient à confirmer l'hypothèse qui a été présentée plus haut : la distinction entre connaissance et spiritualité n'a de sens qu'à l'intérieur d'une conception qui est « spirituelle » pour autant qu'elle estime que la raison est capable d'engager une transformation de soi.

Ce « changement d'avis » modifie profondément les vues de Foucault sur l'éducation et sur la morale qui, l'une et l'autre, et parce qu'elles appelaient précisément à la transformation ou l'amélioration de l'individu, étaient considérées par les travaux antérieurs comme de simples éléments d'un vaste réseau disciplinaire. L'humanisation des prisons, des hôpitaux, des asiles et des écoles, derrière le masque du souci éducatif, compassionnel ou social, cachait une entreprise d'assujettissement. Cette sujétion était particulièrement insidieuse parce qu'elle faisait appel au contrôle de soi, voire à l'autonomie morale. Selon ces vues antérieures, exposées pour l'essentiel dans *Surveiller et punir*, tout appel à se prendre en charge, à prendre soin de soi, etc., était une forme raffinée du contrôle social.

Dans un tel cadre, l'idée d'une subjectivation était une fiction ou restait complètement énigmatique. Si on entend par subjectivation, non pas seulement une construction ou une modification du sujet, mais un processus subjectif de construction ou de modification, assumé par le sujet lui-même – qui, ici, n'est pas victime, mais agent –, eh bien la conception disciplinaire conduit à être extrêmement sceptique à l'égard d'un tel processus. Ce n'est pas parce qu'un contrôle est intériorisé qu'il est libérateur.

Il faut souligner que Foucault n'emploie pas le terme « subjectivation » pour désigner toute « fabrication » du sujet, mais pour parler des processus dont le sujet est, dans une certaine mesure, responsable. Le terme doit donc être opposé à la fois à « objectivation » et à « sujétion » ou « assujettissement ». Un processus de construction ou de modification du sujet ne mérite d'être considéré comme une subjectivation que dans la mesure où il consiste en une action du sujet sur lui-même. Si le sujet est seulement une victime dans cette affaire, nous n'avons pas affaire à une subjectivation, mais à une objectivation. Quant à la sujétion, elle peut fort bien être le résultat du procès de subjectivation ; comme c'est manifeste quand celle-ci a pour effet que le sujet se soumet à l'autorité d'une personne ou bien à des règles, ou encore à une contrainte quelconque, par exemple une restriction de ses désirs. Cet assujettissement, s'il n'est pas toujours le *résultat* de la subjectivation, est au moins présent en elle comme *élément*, c'est-à-dire comme une partie du processus ; par exemple, lorsque la transformation de soi passe par la soumission à un directeur de conscience ou l'acceptation d'un code de conduite contraignant.

Le point capital est que, si la sujétion peut être l'effet ou une partie de la subjectivation, elle n'en est pas le tout ni la substance. La subjectivation comporte la sujétion comme un moment, mais elle ne s'y réduit jamais. C'est ici qu'est toute la différence entre le *self-control* tel que le conçoit *Surveiller et punir* et la technique de soi des études postérieures : la sujétion est finalement considéré comme un aspect, rien de plus, de la subjectivation.

Le « changement d'avis » est donc radical. Il fait aussi surgir des problèmes qui n'existaient pas dans la première période. Ainsi, aussi longtemps que le contrôle de soi était vu comme un instrument particulier d'un procès général de surveillance sociale, il n'y avait aucun sens à se demander s'il existe une différence entre le contrôle de soi comme intériorisation du contrôle social et le contrôle de soi comme subjectivation libératrice. Tant qu'on considère qu'une subjectivation libératrice est illusoire, cette question n'a pas à être posée. Lorsque Foucault déclare en 1980 que « nous devons nous débarrasser du schéma, plus ou moins freudien, [...] de l'intériorisation de la loi par le soi »<sup>22</sup>, ce schéma a été aussi plus ou moins foucauldien ! Mais une fois qu'on s'en est débarrassé, il faudra rendre compte de la différence entre la subjectivation et le contrôle au sens disciplinaire du terme<sup>23</sup>.

Une nouvelle difficulté tient au fait que si l'on maintient les modes de subjectivation ou les « techniques de soi » à l'intérieur du cadre général des technologies du pouvoir, on ne parvient pas à rendre compte de manière satisfaisante de la différence entre l'amélioration de soi et le contrôle intériorisé. À l'inverse, si on insiste, comme Foucault le fait dès 1980, sur l'écart entre les techniques de soi et les voies du contrôle social, alors on doit bien se demander – ce que Foucault ne fait pas – si cette « technique » que la subjectivation est supposée mobiliser en est bien une. Dans ses conférences à Dartmouth College, Foucault était conscient que les techniques de soi ne devaient pas être confondues avec des techniques de domination ; mais en était-il suffisamment conscient ? Dans l'expression empruntée à Habermas, il soulignait « domination » ; il aurait peut-être dû souligner « techniques ».

### **Différents types de techniques ?**

La critique foucauldienne a-t-elle vraiment pris la mesure de cette difficulté ? Je voudrais mentionner ici, à titre d'échantillon de l'interprétation la plus courante, le livre de Christopher Falzon<sup>24</sup>. L'auteur préjuge constamment de la continuité de la carrière intellectuelle de Foucault. En voici un exemple :

Nous avons considéré jusqu'ici l'être humain comme une créature qui cherche à ordonner, à imposer des formes et à établir un contrôle sur autrui. [...] Dans ses dernières œuvres, Foucault tourne son attention vers une seconde dimension de cette activité organisatrice, l'imposition de formes à soi-même, l'activité qui consiste à se former et à se façonner soi-même [...] <sup>25</sup>.

Falzon n'admet rien de plus qu'une inflexion, puisqu'il suppose que ce sont les mêmes forces qui sont responsables du contrôle social et qui sont « tournées contre elles-mêmes » pour produire le contrôle de soi. Cette lecture est bien évidemment un contresens, surtout quand elle conduit à parler, à propos des pratiques de soi dans les deuxième et troisième volumes de *l'Histoire de la sexualité*, de « l'explication par Foucault de la manière dont ces pratiques ont fini par être incorporées dans les formes modernes de domination ». Il est vrai que Foucault signale à plusieurs reprises, et dès *Surveiller et punir*, ce que la société disciplinaire emprunte aux techniques chrétiennes d'examen ; mais on ne saurait inférer de cette récupération que le destin de toute pratique de soi est de servir de moyen au contrôle social. On ne saurait projeter sur les techniques de soi dans leur ensemble l'usage que la modernité a pu en faire en les adaptant à l'exigence de la surveillance sociale. L'interprétation de Falzon est fautive parce qu'elle ne tient pas compte du fait que Foucault distingue entre les pratiques de soi et les techniques de domination, comme c'est évident dans les conférences de Dartmouth. Assurément Foucault reconnaît que les techniques de l'ascèse peuvent être intégrées dans des structures de surveillance sociale. Mais cela ne signifie en aucun cas que les pratiques de soi et les techniques de domination ne diffèrent que dans la mesure où les premières porteraient sur le soi tandis que les secondes porteraient sur les autres !

S'intéressant en particulier à la « self-reflection », Falzon présente les techniques d'examen de soi comme un instrument du processus moderne de soumission de l'individu. Il semble alors que l'âge de la discipline n'est qu'une étape de plus dans l'histoire continue des techniques de soi des Anciens jusqu'à nous, comme si *Surveiller et punir* aurait pu et dû être la suite de *l'Histoire de la sexualité* :

La réflexion sur soi joue un rôle continu et essentiel dans le processus de soumission. Dans le contexte moderne, diverses institutions et autorités nous demandent encore de nous scruter nous-mêmes et de nous confesser auprès des autres. Toutefois, la réflexion n'est plus entreprise dans le but d'atteindre le renoncement à soi-même, qui, avec l'assistance d'un directeur spirituel, permettait de se conformer à la loi de Dieu. Le problème est maintenant de nous efforcer de

découvrir notre vrai soi, guidés par divers experts des sciences humaines, dans le but de nous perfectionner nous-mêmes en mettant nos actions et nos pratiques sociales en conformité avec les normes qui reflètent notre nature essentielle. Ce faisant, nous croyons que nous nous libérons nous-mêmes. En réalité, nous nous soumettons nous-mêmes aux normes qui ont été formulées par les sciences humaines, ainsi qu'aux autorités disciplinaires qui les imposent <sup>26</sup>.

Ce tableau est cohérent, malheureusement il a très peu de rapport avec la pensée de Foucault et avec la réalité de son parcours philosophique qui a été, comme il le disait lui-même, fait de transformations et d'alternatives plus que de continuité. Falzon a le mérite de formuler clairement l'interprétation, très répandue, selon laquelle le contrôle de soi est positif pour autant qu'il n'est pas instrumentalisé par le processus de soumission sociale ou politique. C'est pourquoi le contrôle de soi était libérateur dans l'antiquité comme dans le christianisme prémoderne, alors qu'il devient ensuite un instrument d'asservissement. Cette lecture ne tient pas debout ; Foucault ne pouvait se contenter d'affirmer que la valeur du contrôle de soi dépend de son contexte.

Indépendamment des errements de Falzon, il reste qu'il y a une difficulté sérieuse dans le « changement d'avis » de Foucault. Si on comprend bien les conférences de Dartmouth College, on ne peut pas dire que les techniques de soi sont *intrinsèquement* (c'est-à-dire par elles-mêmes, essentiellement) des techniques de domination. Foucault dit qu'elles ne le sont pas. Et il a raison, parce que sans cela il aurait purement et simplement appliqué la conception du *self-control* comme discipline à toutes les formes de réflexivité, y compris l'ascèse antique. Il n'aurait pas eu besoin de ce que les conférences de 1980 appellent « un autre type de technique ».

Mais il arrive que les techniques de soi servent une entreprise de domination. Par exemple, telle pratique des Quakers a pu être reconvertie dans le système carcéral américain. On devrait pouvoir alors considérer que, si les techniques de soi ne sont pas intrinsèquement des techniques de domination, elles le sont à l'occasion *extrinsèquement*, c'est-à-dire par accident. Et pourtant, il n'en est rien. On ne peut pas se satisfaire qu'elles le soient extrinsèquement, c'est-à-dire qu'elles puissent être employées comme des outils de domination dans un contexte particulier. Pourquoi donc ? Parce que si les techniques de soi pouvaient être extrinsèquement des techniques de domination, Foucault n'aurait pas donné une explication satisfaisante des techniques morales et en particulier du fait que les pratiques de soi sont orientées vers la réalisation du bien moral. Foucault n'aurait pas su rendre compte

de la manière dont l'action sur soi est intrinsèquement animée par la visée d'une perfection ou au moins d'un perfectionnement de soi.

Et cela pourrait bien être le cas. Il se pourrait que Foucault n'ait jamais fourni une compréhension complète et convaincante des pratiques du « gouvernement de soi », dans la mesure où il a persisté dans l'erreur qui consiste à les décrire comme un ensemble de techniques, c'est-à-dire des moyens et instruments de transformation ou de production qui ne sont pas *en eux-mêmes* orientés vers la réalisation de tel ou tel bien moral.

Récapitulons ce qui reste aporétique dans la distinction entre deux « types » de techniques. Si j'accepte la distinction, ne me faut-il pas quand même rendre compte du fait que dans certains cas les techniques de soi peuvent être utilisées à des fins de domination ? Je dirai donc que dans certains cas les mêmes techniques peuvent être employées à des fins de perfectionnement comme à des fins d'assujettissement. Mais si ces techniques ne sont pas intrinsèquement morales, quel besoin avons-nous d'un second type ? Autant considérer qu'il n'y a qu'un seul type de techniques qui inclut autant les techniques de domination que les techniques de soi. On reconnaît ici l'interprétation de Falzon, qui contredit la distinction explicitement proposée par Foucault.

Je peux aussi accepter la distinction entre les deux types ; refuser fermement de réviser cette distinction sous le fallacieux prétexte que des sectes protestantes ont pu inspirer l'administration pénitentiaire américaine ou la Compagnie de Jésus le système scolaire français ; insister, au contraire, sur le fait que les pratiques de soi ne peuvent être identifiées avec des techniques dont la valeur et la signification dépendraient du contexte dans lesquelles elles seraient employées et instrumentalisées. Dans cette hypothèse, je soulignerai que les pratiques de soi ne sont pas assimilables à des techniques, mais plutôt à des dispositions et des habitudes ou, par extension, à des techniques dont l'usage essentiel et naturel est de produire de telles dispositions et habitudes. Mais alors les pratiques de soi ne relèvent pas d'un second type de techniques, mais d'un genre de choses entièrement différent – que j'appelle la « gymnastique ».

Supposons que le jogging, raisonnablement pratiqué, soit considéré, non comme quelque chose qui pourrait accidentellement favoriser l'élévation spirituelle, mais comme une des activités qui sont requises par l'élévation spirituelle et comme une activité qui la produit usuellement. Je crois qu'une telle conception du jogging fournit un bon exemple de ce que Foucault appelle une « pratique de soi ». Ma question est : en quel sens pouvons-nous considérer qu'une telle activité devrait être assimilée à une « technique » ou à une « technologie » ?

Nous ne pouvons pas répondre : au sens où il s'agit d'un processus artificiel de production. Ce n'est manifestement pas le cas. Un tel jogging pourrait-il alors être vu comme une technique au sens où celle-ci est une sorte de savoir, un savoir-faire ? On peut observer que ce jogging raisonnablement pratiqué ne suppose pas une connaissance technique ; mais qu'un jogging un peu plus professionnel, si une telle chose existe, pourrait bien être une technique en ce sens. Si on décrit une activité comme une technique sous prétexte qu'elle repose sur un savoir-faire élaboré, on insiste sur l'élément de connaissance qu'elle comporte. Or, bien qu'il reconnaisse que la technique de soi comporte un élément de connaissance, Foucault ne met pas l'accent sur cet aspect quand il s'agit de définir ce qui est proprement une technique de soi. Bref, il n'y a qu'une interprétation possible : si le jogging raisonnablement pratiqué peut être considéré comme une technique de soi au sens foucauldien, c'est au sens où il contribue à une transformation de soi. Mais alors on doit remarquer – comme Socrate l'aurait sans doute fait observer au jogger foucauldien – que le jogging raisonnablement pratiqué ne contribue pas à n'importe quelle transformation de soi, mais à une *bonne* transformation. Si le jogging pouvait produire indifféremment telle ou telle transformation, y compris la destruction de soi, il serait difficile de le considérer comme un moyen par lui-même propre à favoriser l'élévation spirituelle. Foucault accepte l'idée que dans ce genre de technique il y a une visée du bien ; mais, au lieu de voir là un trait qui éloigne l'entraînement moral de la technique, il en fait simplement une caractéristique des techniques de soi.

Une description correcte de l'action sur soi est qu'elle vise à une bonne transformation, c'est-à-dire à un perfectionnement, et l'obtient grâce à une connaissance ; ce qui suppose que la volonté puisse être éclairée intérieurement par la raison et que la raison soit ordonnée à un bien. Telle est la manière dont les Anciens considéraient l'ascèse. Ils n'auraient pu se satisfaire de la définition de l'exercice spirituel comme une technique de transformation. Ils auraient estimé qu'une telle définition comporte des lacunes importantes. La gymnastique ne se laisse pas réduire à une technologie.

---

1. *L'Herméneutique du sujet*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard et Le Seuil, 2001.

2. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » (1984), dans *Dits et Écrits, IV*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 1994, n° 344, p. 630-631. Cf. *L'Herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 442-443.

3. *L'Herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 16-17.

- 
4. *Ibid.*, p. 19-20.
  5. *Ibid.*, p. 442-443.
  6. Sur cette question, comme sur d'autres, je dois beaucoup aux travaux et à la conversation d'Alain Petit.
  7. L. Jaffro, *Ethique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, Fondements de la politique, 1998.
  8. Voir les études réunies dans *Le Sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, éd. L. Jaffro, Paris, PUF, coll. Débats philosophiques, 2000.
  9. Constamment Cudworth soutient que sa psychologie morale est conforme à nos intuitions courantes, qu'il dénomme « instincts naturels ». Il soutient que la psychologie moderne des facultés, qui oppose un entendement aveugle et une volonté irrationnelle et s'interdit de comprendre ainsi que la volonté est ordonnée au bien que lui découvre la raison, est contre-intuitive. Selon lui, le sens commun platonise et stoïcisme spontanément, et ce à juste titre. Voir *Traité du libre arbitre*, dans *Traité de morale et traité du libre arbitre*, trad. J.-L. Breteau, Paris, PUF, 1995, p. 273 sq.
  10. *Traité de morale et traité du libre arbitre*, *op. cit.*, p. 321.
  11. Cette objection est la même que celle que formulera plus tard un des premiers philosophes américains, le puritain Jonathan Edwards, dans une perspective calviniste orthodoxe, contre les conceptions cognitivistes ou intellectualistes de la liberté de la volonté – en somme contre l'arminianisme qui était déjà très présent dans la théologie de Cambridge. Ici encore psychologie morale et théologie sont intriquées.
  12. *Traité de morale et traité du libre arbitre*, *op. cit.*, p. 298.
  13. Cudworth, *A Treatise of Freewill*, éd. John Allen, Londres, 1838, p. 36. Ma traduction. Cf. *Traité de morale et traité du libre arbitre*, *op. cit.*, p. 287.
  14. L. Jaffro, « Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de *L'Herméneutique du sujet* », dans *Foucault et la philosophie antique*, dir. F. Gros et C. Lévy, Paris, Kimé, 2003, p. 51-83.
  15. *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 439.
  16. *Entretiens d'Épictète*, III, 13, 7, trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 47. Traduction modifiée.
  17. Ces questions sont abordées dans *Leo Strauss : Art d'écrire, politique, philosophie*, éd. L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin et A. Petit, Paris, Vrin, coll. Tradition de la pensée classique, 2001.
  18. « About the Beginning of the Hermeneutics of the Self », dans Jeremy R. Carrette (éd.), *Religion and Culture. Michel Foucault*, Londres, Routledge, 1999, p. 158-181 ; première publication dans *Political Theory*, 21, 2 (1993), p. 198-227. Le début de la conférence est repris dans « Sexuality and solitude » (1981) – *Dits et Écrits*, IV, *op. cit.*, n° 295, p. 168 sq.
  19. « About the Beginning of the Hermeneutics of the Self », dans Jeremy R. Carrette (éd.), *Religion and Culture. Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 159.
  20. *Ibid.*, p. 163-164.
  21. *Ibid.*, p. 162. La version reproduite dans *Dits et Écrits*, IV, *op. cit.*, n° 295, p. 171, est bien moins explicite.
  22. « About the Beginning of the Hermeneutics of the Self », dans Jeremy R. Carrette (éd.), *Religion and Culture. Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 163.

---

23. Sur ce point, je me permets de renvoyer à « Foucault et le problème de l'éducation morale », *Le Télémaque. Philosophie, éducation, société*, 29 (2006), p. 111-124.

24. Christopher Falzon, *Foucault and Social Dialogue : Beyond Fragmentation*, Londres, Routledge, 1998.

25. *Ibid.*, p. 64.

26. *Ibid.*, p. 67.