

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

12/12/2001

Présentation de l'ouvrage de Michel Foucault

L'herméneutique du sujet

par

Stéphane Legrand

Le point de départ de cette présentation doit être une mise en garde. Le titre de cet ouvrage, qui est la transcription et la publication du cours donné au Collège de France par Michel Foucault du début janvier à la fin mars 1982, ne doit pas nous tromper. Ce texte ne parle pas, ou pratiquement pas de l'herméneutique, et encore moins de l'herméneutique du sujet. Si l'on cherche ce mot dans l'index, on ne trouvera aucune référence dans l'ensemble du cours, et deux dans le résumé, dont l'une est : "nous sommes encore très loin de ce que serait une herméneutique du sujet" (p. 481). L'herméneutique du sujet est une modalité du savoir sur le sujet qui s'invente avec le christianisme, avec l'institutionnalisation du monachisme en Occident, et dont précisément Foucault cherche à distinguer le type d'expériences et de pratiques de soi qu'il décrit dans ce cours, où il analyse les rapports du sujet et de la vérité dans un cadre où il n'y a pas et ne peut y avoir de problématisation d'un discours de vérité sur le sujet.

Les problèmes qu'essaie de poser Foucault se situent directement dans la ligne de ceux qu'il avait ouvert l'année précédente, dans le cours "Subjectivité et vérité" qui portait sur les morales grecque, hellénistique et romaine du plaisir. Ils sont aussi une manière de reformuler, ou d'appréhender selon un point de vue nouveau des problèmes qu'il n'a cessé de poser depuis *L'Histoire de la Folie*.

On pourrait dire qu'il y a, au moins, deux manières de poser la question des rapports possibles entre subjectivité et vérité. On peut se demander à quelles

conditions il est possible pour un sujet d'accéder à la connaissance du vrai, étant donnée sa structure de sujet (il est une *res cogitans* ou bien il a un entendement et une raison, il doit procéder selon des règles certaines, il doit définir les conditions auxquelles un jugement susceptible d'accroître sa connaissance est en général possible, etc.). On peut aussi poser une autre question, qui serait : à quelles conditions est-il possible d'avoir une connaissance vraie du sujet, comment peut-on dire du vrai de ce sujet, qui est celui pour qui il y a du vrai, comment peut-on rendre la subjectivité justiciable des formes de la connaissance objective ? A partir de ces deux questions et contre elle, Foucault a essayé d'en poser une troisième : qu'est-ce qui arrive à un sujet dès lors qu'il est soumis à l'obligation de la vérité, obligation de dire le vrai sur lui-même, soumission au vrai que d'autres seuls peuvent dire de et pour lui. Dans quelle mesure la production sociale, collective de vérité informe-t-elle et transforme-t-elle l'expérience que les sujets peuvent faire d'eux-mêmes ? Cette question n'est ni une question critique, comme la première, ni une question positiviste, comme la seconde ; c'est, dit Foucault dans le premier cours de l'année 1981, une question de fait, et une question historique. Il ne faut pas partir d'une critique des conditions de possibilité de la connaissance, ni d'une objectivation scientifique du sujet connaissant, il faut, pour poser la question même de la vérité, partir du fait. Quelle expérience faisons-nous de nous-mêmes, dans la mesure où il y a de la vérité qui circule sur nous-mêmes ? Comment l'expérience que nous faisons de nous-mêmes est-elle informée par la production de vérité sur ce que nous rejetons de nous-mêmes, comme la folie ou le crime, ou sur ce dont nous croyons n'être qu'un effet, comme la sexualité ?

Du fait du caractère un peu touffu et confus qu'a ce cours, précisément parce qu'il est l'exposé d'une recherche en marche, j'essaierai de présenter les choses, non pas dans l'ordre où Foucault les dispose, mais autour de trois problèmes. Premièrement je voudrais dégager ce qu'il faut entendre par souci de soi, par pratiques de soi, quel est l'histoire de ce champ notionnel. Ensuite

j'essaierai de montrer comment l'analyse de ces pratiques, loin d'isoler le soi comme un objet séparé des problèmes proprement politiques, des problèmes collectifs, permet de rendre intelligibles un certain nombre de ces problèmes. Et puis troisièmement, je crois qu'il faudra reprendre la question du rapport souci de soi / connaissance de soi : comment la pratique de soi est-elle une pratique de la vérité, est-elle une manière de lier le sujet à la vérité, sans pour autant constituer le soi, la subjectivité, ou encore l'intériorité comme un champ de connaissance et de déchiffrement ? Et du coup, si herméneutique du sujet il y a comment apparaî-t-elle et se situe-t-elle par rapport à ces pratiques de soi qui ne sont pas une herméneutique du sujet ?

I

Le point de départ des analyses de Foucault est *l'Alcibiade*. Plus exactement, son point de départ est la question des rapports qui s'établissent dans ce texte entre deux impératifs hétérogènes mais fortement liés dans le platonisme : celui de *l'epimeleia heautou* (souci de soi) et celui du *gnothi seauton* (connais-toi toi-même). L'interprétation traditionnelle de ce texte de Platon a été selon Foucault caractérisée par l'écrasement du premier précepte sous le second. On ne s'est pas préoccupés du souci de soi, parce qu'on l'a strictement subordonné à l'injonction de se connaître – de se connaître en se reconnaissant dans l'élément du divin, comme l'œil dans la pupille d'un autre œil. Or selon Foucault, le *gnothi seauton* n'intervient en fait que comme l'une des formes de l'impératif de se soucier de soi, ou du moins : *l'epimeleia heautou* a une large autonomie dans la culture et la pensée grecque, hellénistique et romaine par rapport à la connaissance de soi, il désigne une couche de pratiques à l'intérieur desquelles la connaissance en général et la connaissance de soi ont une fonction régionale. Tout particulièrement chez les stoïciens où il est "devenu (...) le principe de toute conduite rationnelle, dans toute forme de vie active qui voudrait en effet obéir au principe de la rationalité morale" (p. 11). Plus tard,

(cours du 24 mars, 1^{ère} heure), Foucault reviendra sur cette question et avancera qu' "en France au moins et me semble-t-il en Occident en général", en privilégiant exclusivement la connaissance de soi on a élaboré une "histoire factice", histoire par récurrence de rationalité qui voit le développement et le progrès continu et surtout homogène de cette forme de connaissance. Or, si l'on replace le problème de la connaissance de soi, et de la connaissance en générale, dans le cadre du principe selon lequel il faut se soucier de soi-même, on fait apparaître une histoire discontinue, brisée, qui marque l'entrelacement et la codétermination permanente du savoir concernant le sujet et des pratiques par lesquelles il se constitue comme tel, se travaille, s'élabore, s'éprouve comme sujet. Et alors on se rend compte que c'est aux formes historiquement déterminées de la pratique de soi "qu'il faut demander l'intelligibilité et le principe d'analyse des différentes formes de la connaissance de soi" (p. 443).

Alcibiade donc. Alcibiade, vous le savez, se présente devant Socrate, ou plutôt Socrate se présente devant lui, au moment où il sort de l'adolescence. Il est fortuné, son tuteur était Périclès, et en plus il est beau. Du coup, il veut gouverner, gouverner les autres, exercer un rôle de dirigeant dans la Cité. Mais Alcibiade a reçu une éducation défectueuse, très inférieure à celle des Lacédémoniens ou du roi des Perses, et en outre cette infériorité qu'il doit à son éducation, il l'ignore, il ne connaît pas son ignorance. Apparaît alors explicitement le *gnothi seauton* : tu devrais te connaître un peu mieux, pour savoir que tu n'es pas bien éduqué, qu'on ne s'est pas occupé de toi comme il faut. Et si tu connaissais ton infériorité, tu pourrais la compenser, la compenser par la médiation d'un savoir, d'un art, d'une *tekhnê*, celle du bon gouvernement. Mais sais-tu seulement ce que c'est qu'un gouvernement juste, qu'un bon gouvernement, toi qui veux gouverner – sais-tu ce qu'est la concorde et comment la maintenir ?

Tu ne le sais pas et c'est pour cela que tu dois te soucier de toi, t'examiner un peu, te préoccuper de ton ignorance et y remédier ; et c'est pour cela que moi

Socrate j'ai souci de ton souci, je me préoccupe de ta capacité à te préoccuper de toi-même, toi qui veux te préoccuper des autres. Voilà comment apparaît dans l'histoire de la pensée le thème et l'exigence du souci de soi.

La thèse de Foucault est qu'à partir de l'Alcibiade, dans les siècles qui vont suivre, va s'opérer une triple généralisation du souci de soi. D'une part on n'aura plus à se soucier de soi parce que l'on veut gouverner et parce qu'on dispose d'un certain capital social : tout le monde aura à se soucier de soi, c'est en tant qu'homme qu'on devra se soucier de soi – de simple médiation dans le métabolisme social, le souci de soi se mue en sa fin propre, et l'on pourrait parler d'une "catégorisation" de l'impératif du souci de soi. En second lieu, l'impératif du souci de soi n'interviendra plus à un moment spécifique et hautement problématique de la vie, à ce moment de passage qu'est la transition de l'adolescence et de l'âge adulte, mais on devra se soucier de soi tout le temps, toute la vie, le souci de soi devra être une activité coextensive à la vie. Troisièmement l'objet du souci sera maintenant le soi lui-même, directement et uniquement, et non plus la Cité et le gouvernement des autres par la médiation du soi : c'est pour soi qu'on se soucie de soi – on pourrait parler d'une "autofinalisation" du soi dans le souci. A ce point, ayant annoncé l'hypothèse de cette triple généralisation, Foucault va entreprendre de la vérifier, mais en faisant un formidable bond dans le temps : c'est aux I/IIème siècles de notre ère que se situe à ses yeux l'âge d'or du souci de soi. Essayons de le caractériser rapidement.

Le souci de soi a dans la pensée hellénistique et romaine une fonction qui est d'abord curative. On se soucie de soi parce que l'on doit se soigner. Le souci de soi se définit alors comme un *therapeuein heauton* (Epictète, *Entretiens*, I, 19, 5), selon le triple sens de ce verbe : l'on se soigne, l'on se fait le serviteur de soi-même, et l'on se rend un culte (ou l'on rend un culte au génie intérieur, à la raison elle-même qui en nous est nous). Foucault cite à cet égard le passage fameux des *Entretiens* (III, 23, 30), où Epictète explique à ses auditeurs qu'une

école de philosophie n'est pas un lieu où l'on vient s'installer tranquillement pour simplement écouter des paroles ; on y vient parce qu'on est malade et que l'on doit guérir, et pour cette raison, on doit y entendre des propos qui ne font pas plaisir mais qui font souffrir : l'extirpation des passions n'est pas plus plaisante que l'arrachage d'une fistule – l'école de philosophie est un *iatreion* (un dispensaire). Et si la philosophie est un dispensaire c'est que nous sommes toujours déjà malades, déformés et perclus de vices. Du coup l'éducation philosophique n'est plus conçue comme une opération de formation par la mémorisation d'un savoir, mais comme une entreprise de correction et de rectification par des paroles qui font mal. Ce n'est plus à partir de l'ignorance, et de l'ignorance de l'ignorance, que la philosophie est nécessitée, c'est par le fait et la faute d'une déformation première, d'un fond d'erreurs et de coutume mauvaises que nous avons sucées avec le lait de nos nourrices. La pratique de soi dans et par la philosophie s'ordonne alors à un mécanisme proprement normatif, les valeurs de l'éducation philosophique se posent en posant avec elle une contre valeur qu'elle révèlent comme telle en la dévalorisant. Nous sommes toujours déjà sortis de la nature, l'apprentissage de la sagesse n'est rien d'autre qu'un désapprentissage du vice, il se définit à partir de ce qu'il disqualifie en le révélant pour ce qu'il est : *virtutes discere c'est vitia dediscere* (Sénèque, Lettre 50, 7). Se soucier de soi donc, c'est réformer sa raison, et la réformer en référence à sa nature même, à une nature qui n'a pourtant jamais été donnée, car (ibid) "la sagesse n'est jamais venue à personne avant la déraison". Ainsi que le dit Foucault d'une belle formule qui fait un pendant volontaire au thème traditionnel : le souci de soi nous enjoint à redevenir ce que nous n'avons jamais été.

Cette réforme de soi prend la forme d'un salut, d'une tentative pour "se sauver", mais en un sens tout à fait spécifique et distinct de ce qu'on entend par salut dans le champ théologique. Se sauver c'est d'abord et avant tout établir à soi-même un rapport suffisamment stable pour ne pas être perturbé par les

événements qui surviennent, pour se fixer à soi-même, s'arrimer à soi-même et se maintenir ainsi dans un état continu de maîtrise ; c'est être, à l'instar du lutteur, dans une vigilance et une tension permanente à l'endroit de l'événement qui pourrait nous surprendre ; ce qui implique qu'on dispose d'un ensemble de préceptes, de règles de conduites, de schémas de réaction, qu'on aura en permanence sous la main et qu'on saura activer et faire fonctionner comme il convient face à l'événement. Les formes de pratiques de soi, on va le voir, auront précisément pour but de nous permettre de former ce bagage, cet équipement, cette *paraskeuê*, qui fait corps avec nous-mêmes et qui à l'épreuve de l'événement nous sauve. Vivre c'est à partir de la vie s'élaborer sur un mode tel qu'on puisse adéquatement affronter la vie. La réforme de soi est la formation de cette *paraskeuê* qui a pour matériau la vie, mais face à elle et en elle nous en sauve.

Je voudrais essayer de le montrer à propos de l'une des nombreuses analyses que mène Foucault sur ce thème. Prenons le cours du 20 janvier, 2^{ème} heure : Foucault y avance que la généralisation du souci de soi à l'ensemble de la vie a pour conséquence une nouvelle perception de la vieillesse, dont la valeur est traditionnellement ambiguë dans la pensée grecque. Le vieillard est à la fois sage et faible, donne des conseils éclairés mais est sous la dépendance des autres. Mais dans ce nouveau système où la pratique de soi est coextensive à la vie, la vieillesse va se voir chargée de valeurs nouvelles – aboutissement chronologique de la vie, elle va être aussi pensée comme un achèvement au sens axiologique du terme, un but positif, un *telos* pour la vie. La vie va se repolariser autour de la vieillesse. Il faut, dit Sénèque dans la lettre 32 se hâter vers la vieillesse, se hâter car on est poursuivi par des ennemis terribles qui sont les troubles, les accidents, les ennuis de la vie, et qui sont liés aux attachements qu'on a quand on est encore jeune pour les richesses et les plaisirs. Mais cette vieillesse vers laquelle on accourt est du coup plus qu'un point final, c'est un mode d'être privilégié qui doit structurer chaque moment de la vie, qui doit

modaliser la vie. Il faut en permanence être à soi-même comme si l'on était vieux, se faire vieux par rapport à soi-même. Sénèque écrit : *consummare vitam ante mortem*, donner à chaque moment de sa vie cette forme d'achèvement qu'elle aura lorsqu'elle sera arrivée à son terme, achever et accomplir, à chaque instant, sa vie. Et Foucault a des phrases étonnantes pour commenter ce thème connu : "c'est une vieillesse (...) que l'on se fabrique, une vieillesse à laquelle on s'exerce" (p. 107). Il faut se mettre par rapport à sa vie "dans un état tel qu'on la vive comme l'ayant déjà achevée" (*idem*). Parce que, je crois, c'est comme cela qu'on accueillera ce qui advient comme entièrement nécessaire et accordé à la rationalité interne du monde, qu'on cessera de vouloir que les choses arrivent comme nous désirons qu'elles arrivent et que nous nous mettrons à vouloir qu'elles arrivent comme elles arrivent, et serons heureux – ou comme dit Sénèque, goûterons la satiété parfaite de nous-mêmes. Etre vieux par rapport à soi-même, et être vieux par rapport à soi-même pour vivre ce qui advient comme de l'advenu, comme du déjà vécu, c'est-à-dire pour le vivre comme ayant cette nécessité qui est propre aux choses qui sont passées (et ne peuvent plus être autres qu'elles ne sont) et ainsi, tout événement, pleinement et complètement, le vouloir, c'est-à-dire aussi nous vouloir nous-mêmes. Il me semble qu'il y a quelque chose de très intéressant dans cette forme de la pratique de soi : elle s'élabore en quelque sorte à partir d'une redistribution interne des éléments du vivre. Un élément spécifique, une phase de la vie vient se réinscrire comme polarité de la vie même. La rectification dont nous parlions, rectification du vivant coextensive au vivre ne s'effectue pas par la référence à des codes externes d'obligations mais à partir d'une valorisation interne, d'une sorte de pli de la vie sur elle-même.

Il me semble qu'on trouve la clef de ce type de cette valorisation nouvelle dans un texte de Plutarque que Foucault commente durant le cours du 24 mars (1^{ère} heure). Plutarque écrit dans le *Peri euthumias* (*Sur la tranquillité de l'âme*) : "Les insensés négligent avec insouciance les biens, fussent-ils présents,

parce qu'ils sont sans cesse tendus par leur préoccupation vers l'avenir, tandis que les gens sensés ont les biens qu'ils n'ont plus grâce au souvenir clairement à eux'' (cité p. 446). L'*anoêtos* est occupé par l'avenir plutôt que par lui-même, l'avenir c'est-à-dire à la fois ce qui n'a pas de réalité, car seul le présent est proprement réel, et ce sur quoi nul n'a prise – du même coup il manque le présent, il ne peut pas jouir du présent, même de ce qu'il possède effectivement. Comme le présent fuit aussitôt que donné les *anoêtoi* croient qu'il n'est rien, qu'il ne nous concerne pas, alors qu'il est le seul élément réel, le seul élément où nous sommes – ils se fuient, s'échappent d'eux-mêmes, se perdent en occupant la région de l'incertain et de l'irréel. Du coup l'insensé a ce qu'il a comme l'ayant déjà perdu. A l'inverse l'homme sensé (*phronimos*), vit cela même qu'il n'a plus comme quelque chose qu'il a encore, dans la mémoire qui ne lui donne rien d'incertain mais uniquement ce qui ne peut être autre qu'il n'est, il vit le passé même sur le mode du présent et de la présence. L'un n'a pas ce qu'il a, l'autre a ce qu'il n'a plus. Mais du coup c'est lui-même que l'insensé n'a plus sous la main, c'est sa propre identité qu'il annule et efface dans la préoccupation pour l'avenir : "l'oubli s'empare de leur passé, le dévore, fait disparaître toute action, toute réussite (...) sans permettre à la vie de constituer un tout où le passé s'entrelace avec le présent ; mais comme si l'homme d'hier était autre que celui d'aujourd'hui (...) l'oubli les sépare et il fait passer dans le néant, faute de mémoire, tout ce qui se produit". L'homme préoccupé par l'avenir, étant incapable du présent, laisse disparaître le temps à mesure qu'il passe, et il perd alors toute consistance, à chaque instant il est autre, l'homme qu'il a été et l'homme qu'il sera ne sont pas présents en l'homme qu'il est, et même cet homme qu'il est c'est comme s'il ne l'était pas puisque c'est dans l'avenir qu'il se vit. Il n'a pas de soi, il ne vit pas. Au contraire l'homme sensé forme une unité identique à elle-même dans l'écoulement du temps, il a dans le présent tout son passé, et tout ce qui peut lui venir il l'accepte d'avance, il l'accueillera, comme nous l'avons vu, comme du déjà passé, comme de l'advenu. Je crois que

c'est cela, fondamentalement le souci de soi : faire tenir dans l'instant le tout de sa vie, faire tenir dans la pointe d'épingle du présent instantané le tout de la vie, *tota simul*, sous la forme du nécessaire à quoi la volonté acquiesce, vivre chaque instant comme si toute la vie y tenait. Apparaît donc cette idée étonnante et fondamentale qu'on vit pour le soi, pour constituer le soi comme cette pointe d'éternité en équilibre sur le présent. Si l'art de vivre avait auparavant, comme le pense Foucault, pour but de donner une forme belle et mémorable à la vie, d'en faire une œuvre admirable, tout l'art de la vie se recentre maintenant sur le soi. Le souci de soi c'est ce qui fait fonctionner la vie comme un instrument pour l'élaboration du soi.

Ces trois opérations (souci de soi comme guérison, comme rectification, comme élaboration du soi dans et par la vie) se font selon Foucault essentiellement par la médiation d'un instrument, ou disons sous une forme qui est celle de l'épreuve. Il faut s'astreindre à des épreuves qui transforment notre mode d'être notre manière d'éprouver les choses et les événements. Foucault mentionne notamment (17 février 1^{ère} heure, p. 410/411, et déjà *Le Souci de Soi*, ch. 2, section 4) certains exercices recommandés par Sénèque ou Plutarque. On s'ouvre l'appétit en faisant du sport, on fait dresser un banquet somptueux qu'on contemple attentivement et qu'on laisse aux esclaves (Démon de Socrate, 585 a) ; ou bien les "exercices de pauvreté fictives" : tous les mois on passe quatre ou cinq jours sur un grabat, avec un vêtement misérable et du pain de dernière qualité (lettre 20, 11). Dans ces exercices, il ne s'agit pas du tout de s'obliger à vivre une vie qui serait, dans sa réalité matérielle, valorisée comme vie de pauvreté, de misère, vie à la dure. Il s'agit par l'exercice récurrent de l'abstinence de se mettre dans l'état de ne pas souffrir de la privation si les événements, qui ne dépendent pas de nous, devaient nous priver des richesses, du statut, etc., qui sont les nôtres. Non pas devenir effectivement pauvres, mais avoir à notre richesse et à notre vie matérielle un rapport tel que la privation de ce que nous avons ne risque pas de nous affecter, donc que ne nous trouble pas

non plus présentement la crainte de cette privation toujours possible. Transformer non la vie matérielle mais les modalités d'usage de cette vie, le rapport à cette vie, introduire comme une césure virtuelle entre le sujet et ses conditions de vie.

Et si je suis assez exercé à m'éprouver, je réussirai à faire de tout épreuve, à constituer tout événement de ma vie en épreuve de moi-même et de ma vertu. Foucault commente de ce point de vue un passage du traité *De la Providence*, II, 5-6, où Sénèque compare Dieu à un père. Si Dieu est père, c'est qu'il est fait pour endurcir, contrairement à la mère qui est là pour consoler, pour être indulgente. *Deus amat fortiter* ; il aime vigoureusement ses enfants, ce qui veut dire qu'il les éprouve pour les éduquer. Du coup il envoie surtout les épreuves du sort à ceux qu'il aime, à ceux qui seront capable d'en tirer quelque chose ; les méchants, les vicieux, ceux qui ne se soucient pas d'eux-mêmes, il leur envoie des délices et tous les agréments de la vie (par exemple 300 millions de sesterces piqués sur le trésor impérial). Mais ceux qui peuvent s'éduquer, il leur envoie les coups durs, des épreuves, précisément parce qu'ils sauront en faire des occasions de se former, de se former à quoi ?... et bien à la résistance aux épreuves qui permet de rester maître de soi face à elles. Le sujet moral est celui qui toute sa vie se réforme, mais c'est aussi celui qui est capable de constituer toute la vie comme lieu et occasion d'épreuves. Le sujet moral n'apprend pas seulement que les coups durs qui ne dépendent pas de lui ne sont pas objectivement des maux ; il apprend qu'ils sont objectivement des biens parce qu'ils l'éprouvent et lui permettent d'apprendre à ne pas les juger comme des maux. Et en I, 6 de son traité Sénèque écrivait que Dieu éprouve l'homme de bien parce qu'ainsi il se le prépare : *sibi illum parat* ; mais il le prépare à quoi ? au royaume des cieux ? à *l'homoiosis tô theô* ? Non, il le prépare à la vie, à la vie telle qu'elle doit être vécue. Dieu envoie la vie comme épreuve à celui qui saura en faire l'occasion de s'y éprouver et ainsi de se préparer à cette épreuve qu'est la vie. La probation de soi n'est pas fondamentalement un moyen pour

autre chose, elle est le moyen et la fin ; elle a elle-même pour objet. La pratique de soi est ce qui permet au sujet de s'éprouver pleinement à l'épreuve de la vie. Il y a comme une spirale de la vie et de la formation, de l'éducation par la vie et de l'éducation pour la vie. On atteint là ce point qui est je crois ce que Foucault appelle une forme d'expérience, ce point où dans une culture se dessine une valeur inconditionnée et inquestionnable qui est le principe de l'évaluation de toutes les valeurs – une valeur qui est au principe et à la fin de toutes les autres et qui ne peut jamais être connue elle-même pour elle-même comme une valeur, c'est-à-dire comme quelque chose qui est toujours révocable. Ce qui du coup ne peut-être que l'objet d'une adhésion en quelque sorte préréflexive.

II

Je voudrais que l'on revienne à notre point de départ, pour examiner l'enjeu proprement politique du problème. Alcibiade était commis par Socrate à la tâche de se soucier de lui-même parce qu'il voulait gouverner, mais devait reconnaître qu'il était ignorant quant à cela même qu'il entendait par là. Le souci de soi était rendu nécessaire par un désir de gouverner, un âge de la vie particulier, et une insuffisance éthique de la pédagogie. Mais ces trois éléments ne justifient le souci de soi que dans la mesure où Alcibiade est requis par son statut, sa fortune et sa naissance au gouvernement des autres. Le souci de soi n'était pas un impératif inconditionnel s'imposant à tout homme, mais le point de jonction entre un privilège et un devoir statutaires, ceux de gouverner les autres, et la capacité, la *tekhnê*, le savoir qui rendent ce gouvernement des autres à la fois possible techniquement et politiquement légitime. Dans un vocabulaire qui n'est pas celui de Foucault, on pourrait dire que le souci de soi est une opération qui reconvertit un capital proprement social en compétence légitime, qui reprend une différence sociale, celle qui isole des autres le futur gouvernant, pour la fonder sur la nature de son âme, pour donner à la domination sociale la

forme d'une différenciation éthique trouvant son principe dans l'âme elle-même. De ce point de vue le souci de soi n'est qu'une de ces techniques, une de ces machines que l'Occident a inventé pour naturaliser et intérioriser les formes de dominations sociales.

Mais nous avons dit aussi qu'il y avait eu dans les siècles suivants à la fois une généralisation du souci de soi, une catégorisation de son impératif, et une autofinalisation du soi dans le souci. Cette généralisation, jusqu'à quel point est-elle une universalisation ? Est-ce que maintenant, tout le monde peut et doit, et au même titre, se soucier de soi, et de son âme ? Foucault sur ce point ne donne que quelques indications mais elle sont intéressantes. Sa réponse est : oui et non. Oui, en droit. Mais en fait, d'une part il est évident que ce comportement suppose un détachement à l'égard des urgences du monde matériel, et donc la possibilité matérielle de ce détachement, il suppose, au moins jusqu'à un certain point, la situation *d'otium* qui ne vient qu'avec une certaine capacité économique, sociale, culturelle aussi d'ailleurs. D'autre part, le souci de soi vise, dit Foucault (p. 73) : "à faire de l'individu qui s'occupe de soi-même quelque chose d'autre par rapport à la foule, à cette majorité, à ces *hoi polloi* qui sont précisément les gens absorbés par la vie de tous les jours". L'universalité en droit de l'impératif du souci de soi est donc recoupée par un double clivage, un clivage social *a priori* qui reste évidemment tacite et un clivage *a posteriori*, clivage éthique qui se donne comme la conséquence de la pratique de soi. Ce second clivage c'est évidemment l'opposition *hoi polloi/hoi protoi*, absolument structurante dans la pensée politique grecque Mais vous voyez qu'alors qu'avec Alcibiade la distinction *oi polloi/oi protoi* apparaissait au départ, était précisément le principe qui permettait de distinguer Alcibiade comme celui qui avait à se soucier de soi, ici, dans le cadre de l'universalisation de l'impératif, il se donne comme une conséquence éthique du souci de soi. Et cela va donner lieu à tout un type de réflexion que Foucault reprend un peu, dans un cours ultérieur (20 janvier, 2^{ème} heure). Dans aucune des écoles philosophiques, des

sectes, des groupes sociaux ou religieux, le statut ou la naissance n'interviennent pour disqualifier a priori tel ou tel individu. Même l'esclave, même la femme dans certains cas peuvent s'engager sur la voie ardue de *l'askêsis* philosophique. Mais l'on maintient néanmoins que, si tous sont en principe capable du souci, bien peu en fait le pourront, en auront le courage, la force. Toujours le destin de la majorité restera celui de l'incapacité à mener à bien cette tâche à laquelle tout individu est commis. Nombreux sont les porteurs de thyrses, rares les bacchants (*Phédon*, 69c) et Foucault cite à cet égard Epictète (III, 1, 18-19) : la devise *gnothi seauton*, elle est inscrite au centre du monde, du monde civilisé, au centre de *l'oikoumenê* : rien ne saurait mieux indiquer qu'elle est là pour tout homme, mais qui peut s'y vouer, l'entendre et se soucier de soi ? pas un sur mille. Et Socrate qui allait voir tout le monde pour les enjoindre au souci d'eux-mêmes, qui le suivait ? pas un sur mille. En somme, selon Foucault, la pensée philosophique grecque retrouve, au centre de la pratique de soi l'opposition structurante de la foule et des premiers, mais en la réinscrivant sur l'axe éthique, sur l'axe même du rapport à soi. Ce clivage, on y reconnaît une forme tout à fait fondamentale dans notre culture, celle "de la grande voix qui s'adresse à tous et n'est entendue que par bien peu" (p. 116), le schéma fondamental universalité de l'appel / rareté de l'élection, qui trame en sourdine peut-être tous les universalismes que nous avons connus. Si Foucault avait raison de dire, dès la première heure du premier cours (p. 10) que l'enjeu de l'histoire de la pensée c'est de saisir le moment où un phénomène culturel d'une ampleur déterminée peut constituer le point où se trouve engagé jusqu'à notre mode d'être de sujet moderne, je crois que ce moment où, dans le cadre de la généralisation et de la catégorisation du souci de soi, le clivage social et politique se retraduit sous la forme du clivage éthique et existentiel, ce moment engage jusqu'à notre mode d'être de sujet moderne. Comment et pourquoi le réquisit d'universalité a-t-il fonctionné dans notre culture toujours précisément comme le principe d'une différenciation, ou pire comme la validation et la légitimation d'une

différentiation initiale qu'à la fois il incline à méconnaître et fonde en nature et en raison ? L'universalité d'un appel qui n'a de sens qu'en référence à la différenciation éthique et politique qu'il présuppose et reconduit, jusqu'à quel point cela n'engage-t-il pas notre mode d'être de sujets modernes ou si vous préférez les formules moins pédantes, notre activité quotidienne d'enseignants, s'il est vrai que nous œuvrons dans une institution qui offre en droit le savoir à tous les individus mais qui tend toujours à reconduire sous la forme de la compétence scolaire légitime des formes préalables de domination sociale.

Mais cela a une autre conséquence politique, sur laquelle insiste Foucault. Qu'en est-il du Prince, tout particulièrement de l'empereur, qui a précisément pour charge première et fondamentale de se préoccuper des autres ? Si c'est de soi et de soi seul que l'on doit se soucier, qu'est-ce qui se passe pour le prince dont la tâche même est de se préoccuper des autres. Foucault insiste sur le fait que Marc Aurèle, lorsqu'il réfléchit sa fonction, ne fait pas valoir de tâches spécifiques au prince, techniquement spécifiques. Au contraire il semblerait que "le principe général de conduite pour celui qui veut être prince comme veut l'être Marc Aurèle, c'est précisément de gommer de son comportement tout ce qui pourrait se référer à la spécificité d'une tâche princière, à la spécificité d'un certain nombre de fonctions, privilèges ou mêmes devoirs" (p. 192). "Prends garde de te Césariser à fonds", écrit Marc Aurèle lui-même, "conserve-toi simple, honnête, pur, grave, naturel, ami de la justice, pieux, bienveillant, affectueux, ferme dans l'accomplissement des devoirs" (VI, 30). Or, il s'agit tout simplement des qualités qui définissent la bonne conduite de n'importe quel homme, le bon rapport de n'importe quel homme à ses représentations ou à ses tâches. La relation entre le prince et sa tâche est isomorphe à la relation du cordonnier ou du danseur ou de l'esclave à la leur. Il y a là, sans doute, l'indice d'un basculement important dans notre culture. Il me semble qu'on pourrait dire, en schématisant bien sur, que dans la culture grecque des V/IV^{ème} siècles, il existait une forme d'homogénéité entre la fonction de gouvernement des

hommes et d'autres types de relations, en fait tous les autres types de relations : sociales, familiales, économiques et sexuelles. Il fallait avoir le rôle actif dans la famille, être actif par rapport aux esclaves, être actif dans la sexualité, pour qu'on reconnaisse en vous un citoyen qui peut être politiquement actif. La structure sociale impliquait et réclamait l'isomorphie du rôle actif ou passif dans l'ensemble des formes relationnelles possibles. Or, ici, c'est tout différent. Ici gouverner cela ne doit pas être analogue à : être actif comme maître face à un esclave, ou comme homme face à une femme, mais à : remplir son rôle, de maître ou d'esclave, conformément à ce qu'exige de tout homme sa nature d'être raisonnable. C'est tout à fait important parce que vous voyez que c'est le moment où se dégage l'idée que l'exercice du pouvoir pourrait être quelque chose qui est à la fois une vocation et un métier, quelque chose qui à la fois n'est lié au sujet que comme le métier de la cordonnerie est lié au sujet qui l'exerce, et qui en même temps échoit à quelqu'un qui doit l'assumer en tant que rôle. Le pouvoir impérial, dit Foucault, devient métier, on devrait même dire vocation et métier. Et il devient métier justement en tant que l'objet premier du souci de Marc Aurèle c'est *lui-même*, lui-même dans le champ d'activités nécessaires de qui il trouve, entre autre, le rôle d'empereur, l'occupation d'empereur, ce devoir qui lui échoit parmi d'autres composantes de son rôle d'être empereur comme il pourrait être savetier.

III

Revenons une dernière fois à l'Alcibiade. Il y a un point que j'avais laissé de côté. Lorsque Socrate enjoint à Alcibiade de se soucier de lui-même, il pose ensuite la double question : qu'est-ce que le soi ? qu'est-ce que le souci ? on a rapidement résumé la première réponse, mais quant à la seconde, elle est bien embarrassante dans le cadre de l'argumentation de Foucault, parce qu'à la question : qu'est-ce donc que ce souci qui est nécessaire pour pouvoir gouverner et qui porte sur le soi lui-même ? Socrate répond : c'est se connaître. Il faut que

l'âme se connaisse elle-même, en se voyant elle-même. Comme l'œil le fait dans un autre œil et même plus précisément dans la partie voyante d'un autre œil, la pupille, l'âme doit se reconnaître dans l'élément divin, qui est au principe de sa connaissance, et elle se connaîtra. Donc, l'analyse du souci de soi comme pratique spécifique, autonome, hétérogène à la connaissance de soi prend son point de départ chez un philosophe qui a défini le souci de soi comme : connaissance de soi.

Il faut alors examiner comment le problème du souci de soi s'ordonne à la question de la connaissance en général, et en particulier de la connaissance de soi, dans la pensée des I/IIème siècles.

Comment fonctionne l'impératif de se connaître dans le cadre des pratiques de soi dont nous avons parlé ? Dans cette pensée, on trouve bien le double thème d'un retour à soi, et surtout d'un regard porté sur soi. On trouve en effet, de manière assez récurrente l'idée qu'il faut se regarder, que le souci de soi implique qu'on ait le soi sous les yeux : *blepe se* chez Marc Aurèle (VII, 55), *observa te* (Sénèque, lettre 16, 2), *vitam suam respicere* (lettre 83, 2), *prosekhein ton noun heauto*, etc. Mais, et Foucault y insiste beaucoup, cette conversion du regard vers soi ne consiste pas à ouvrir l'intériorité comme un champ de connaissance, de déchiffrement, d'interprétation. D'abord, le vocabulaire de la conversion du regard entre dans un champ de concepts qui le surdéterminent : regard vers soi, mais aussi retour à soi, retraite en soi, établissement avec le soi d'un ensemble de rapports : de défense, d'équipement, de respect et de culte, de plaisir et de volupté, de maîtrise et de possession. On ne doit pas envisager le thème du regard sur soi indépendamment de ce champ conceptuel qui surdétermine le problème du rapport à soi, notamment dans le stoïcisme, on ne doit pas l'écraser sous le seul problème de la connaissance. Tourner le regard vers soi, selon Foucault, cela veut dire d'abord : le détourner des choses du monde et des autres. Le détourner de l'agitation du monde, de la malsaine curiosité. Foucault montre par exemple que ce que reproche Plutarque

à la curiosité, à la *poluprgamosunê*, “ce n’est pas tellement que dans cette curiosité on néglige de regarder ce qui se passe en soi” (p. 212), c’est surtout que l’on est déconcentré, détourné de son but. On cherche à connaître les vices des autres par mesquine curiosité et pour le vilain plaisir de dauber – alors qu’il faut certes les connaître mais parce qu’ils sont les nôtres et que nous devons les arracher de nous. On pratique l’histoire par un goût des détails insignifiants et des hauts faits sans importance, alors qu’il faut la pratiquer uniquement pour y trouver les *exempla* sur lesquels nous régler (Caton le Censeur, Caton d’Utique, Lelius). La connaissance intervient dans le souci de soi, mais pas pour elle-même, seulement en tant que ses contenus sont susceptibles de transformer le sujet connaissant. Et de la même manière, s’il se faut se regarder, s’avoir sous les yeux, ce n’est pas pour constituer le soi en objet d’analyse, de déchiffrement et de réflexion, c’est pour mieux fixer la pensée sur l’action qu’elle doit accomplir, pour faire que la pensée suive seulement le guide intérieur, ne se laisse pas entraîner par le tourbillon de la vie. Le regard sur soi a pour objet la focalisation du sujet sur son but, non l’ouverture des *arcana conscientiae* – obtenir la présence de soi à soi dans la tension vers le but, qui est la rectification de soi. Page 213 : “Il ne s’agit pas d’avoir soi-même comme objet de connaissance, champ de conscience et d’inconscience, mais une conscience permanente et toujours éveillée de cette tension par laquelle on va vers son but”.

En découle une série de conséquences importantes sur le statut de la connaissances, des énoncés de vérité. Il faut que l’acquisition de la connaissance par l’esprit ait toujours à la fois la forme de la compréhension d’une vérité et celle de l’incorporation d’un schème de conduite. Dans l’expérience grecque du souci de soi, le sujet n’est pas quelque chose qui est ouvert à une connaissance possible, il est quelque chose qui doit être élaboré et façonné par la vérité qu’il connaît. On peut reprendre pour le montrer l’analyse que fait Foucault d’une procédure, qui d’une part a pour but de permettre la bonne connaissance d’un objet d’expérience, et où d’autre part il semblerait précisément que nous soyons

en face d'un examen des représentations, d'une exploration de l'intériorité du sujet par lui-même. On trouvera cette analyse dans le cours du 24 février (1^{ère} heure). C'est un précepte que l'on trouve dans les Pensées de Marc Aurèle, III, 11 : "Il faut toujours définir et décrire l'objet dont l'image (*phantasia*) se présente à l'esprit, de sorte qu'on le voit distinctement tel qu'il est par essence, à nu, en entier, sous toutes ses faces ; et se dire à soi-même son nom, et les noms des éléments dont il fut composé et en lesquels il se résoudra (...)". On est tout à fait dans une situation où il s'agit, semble-t-il, d'explorer le champ de conscience, de saisir réflexivement les éléments qui entrent dans l'esprit, et de les saisir à même leur flux, dans le mouvement même de leur donation. Il faut donc "définir" l'objet de l'image : *poieisthai horon*, à la fois donner la définition adéquate et fixer la valeur, tracer les limites à la fois logiques et axiologiques de l'objet de l'image. Mais aussi décrire : *poieisthai hupographên*, effectuer le parcours détaillé des éléments et de la forme de cet objet, en repérer en quelque sorte le dessin, le tracé réel à mesure qu'il se donne ; ne pas être emporté par l'image, mais ne la laisser se donner qu'à l'intérieur d'un schéma que dessine l'esprit et qui correspond à ce que l'objet est réellement dans sa constitution intérieure – ce qui permet précisément d'en poser les limites logiques et axiologiques. Je crois que Foucault veut dire cela : l'exercice recommandé par Marc Aurèle a pour but de faire que le flux des représentations soit contraint de se donner à l'esprit selon un tracé qui est celui de l'objet lui-même, dans la réalité de sa constitution matérielle. Cela alors permettre de voir l'objet "distinctement, tel qu'il est par essence, à nu, en entier et sous toutes ses faces." *Gumnon*, nu, débarrassé de ce qui peut le masquer dans sa réalité et le fausser dans sa valeur (par exemple les jugements erronés qui pourraient l'accompagner). Mais surtout il faut "se dire à soi-même son nom et les noms des éléments dont il fut composé et en lesquels il se résoudra" : c'est la verbalisation de la chose et de ses éléments, dans le mouvement par lequel elle se donne comme image, qui va nous permettre de la saisir en entier et sous

toutes ses faces. *Legein par'heautô* : se dire à soi-même, en soi-même. Il s'agit bien d'une énonciation intérieure effective, énonciation qui scande en quelque sorte la manifestation de la chose à l'esprit, la scande pour la découper selon son réel, ses articulations intérieures. Ce découpage de la chose qui était en somme une exigence méthodologique préalable à la recherche philosophique chez Platon, l'exigence de la dichotomie - ce découpage de la chose selon ses articulations naturelles, devient ici un mouvement effectif de verbalisation qui accompagne la donation de la chose pour la structurer de manière à ce qu'elle apparaisse dans la vérité de sa valeur et nous permette de ne pas être emportés par l'image, d'être supérieurs à l'événement. Et l'on saisit alors l'objet dans les éléments dont il fut composés et en lesquels il se résoudra, c'est-à-dire que l'examen de la chose nous donne aussi le temps complet de l'objet, de sa genèse à sa dissolution. Dans la simplicité d'un coup d'œil, il donne à l'esprit tout le temps de l'objet non pas dans l'ordre de la succession empirique, mais *tota simul*, dans la coexistence simultanée de ses éléments réels. La verbalisation de la chose coextensive à sa réception par l'âme la saisit dans sa durée propre et transit cette durée pour la donner d'un bloc à l'esprit, qui du coup la saisit dans sa valeur propre, on aurait envie de dire : saisit la chose dans sa mortalité. C'est le pendant d'un autre exercice recommandé par Marc Aurèle : embrasser son enfant ou sa maîtresse en pensant, c'est un mortel que j'embrasse, demain il mourra, etc. Et le texte continue en disant que "rien n'est capable de nous faire l'âme grande" autant que cet exercice, car il la libère, montre Foucault, de "tout ce tissu qui l'entoure, qui la fixe, la délimite, et (il) lui (permet) par conséquent de trouver ce qui est sa véritable nature et en même temps sa véritable destination, i.e son adéquation à la raison générale du monde" (p. 284). En découpant l'objet, dans le mouvement même de sa donation, selon son réel propre, l'âme du même coup, corrélativement, s'ordonne à son propre réel, se découpe elle-même pour ce qu'elle est et selon la place qui est la sienne dans l'ordre général du monde, comme cet élément qu'elle est, à cette place qui est la

sienne. La connaissance des choses et l'examen de soi et de ses représentations n'ont qu'un but : la transformation éthique du sujet.

Alors, vous le voyez, le souci de soi, la pratique de soi, n'ont pas du tout pour but, lorsqu'ils s'ordonnent à des formes de connaissance, d'isoler le soi par rapport aux autres objets de connaissance, de l'isoler pour l'explorer comme un champ nouveau. Il s'agit effectivement de connaître les objets mêmes, mais il s'agit en même temps d'introduire une césure dans le mode de connaissance de ces objets, de les savoir autrement, de savoir les mêmes objets mais sur un mode tel que ce que l'on connaît puisse, en étant connu, prendre effet, comme dit Foucault, sur le mode d'être du sujet, sur son *ethos*. Le souci de soi n'implique pas un nouvel objet de connaissance qui serait le soi, mais modalise la connaissance en général. Il ne faut pas que le sujet devienne objet d'un discours de vérité, mais que la production de vérité sur les autres, les choses et le monde soit telle qu'elle puisse affecter l'être du sujet connaissant.

C'est ce que l'on trouve parfaitement illustré par les formes de l'ascèse, par les exercices de soi dont nous avons déjà parlé. Le souci de soi a pour but de nous doter d'un équipement, équipement de préceptes qui nous permettent d'affronter les événements. Equipements de *logoi* (comme celui que fournissait Marc Aurèle dans l'exemple précédent), qui doivent être, Foucault y insiste, non pas seulement sus et compris, mais fichés dans le sujet, implantés en lui, comme des germes ou des graines. Les *logoi* doivent être présents au sujet, mais sur un mode qui n'est pas celui du sens idéalement compris ; ils doivent être là comme phrases effectivement prononcées, phrases entendues et répétées ; phrases que le sujet s'est lui-même incrustées dans l'esprit à force de les répéter, et de les mettre constamment à l'épreuve du réel. D'autre part (24 février, 2^{ème} heure), ils doivent être des discours persuasifs. Ils ne se contentent pas d'être là comme des préceptes connus, mais selon Foucault "ils sont persuasifs en ce sens qu'ils entraînent non seulement la conviction mais les actes eux-mêmes" (p. 309). La mémorisation active des vérités a pour but leur incorporation comme schémas

d'action, schémas immédiatement inducteurs d'action, "comme si c'était ces *logoi* eux-mêmes qui petit à petit faisant corps avec sa propre raison, sa propre liberté et sa propre volonté, parlaient, parlaient pour lui" (idem). La mémorisation des vérités n'a pas pour but leur idéalisation comme sens, mais leur assimilation par le sujet sur un mode tel qu'ils deviennent son corps même, répondent pour lui et par lui ; mémoire d'activité et vérité faite corps, il faut que les *logoi* deviennent le sujet d'action lui-même. Il faut que le sujet de la conduite s'identifie au sujet de la connaissance, il faut que le sujet qui connaît les vérités devienne le sujet éthique de ces vérités.

Foucault peut donc dire (3 mars 1^{ère} heure) que l'ascèse philosophique de la pratique de soi a pour but la *subjectivation* du discours vrai. Que la vérité, sous la forme de l'énoncé matériellement existant, s'implante dans le sujet de manière telle qu'elle devienne le principe de son action. Se faire à la vérité pour faire sienne la vérité. J'essaierai d'approfondir ce problème à propos d'un dernier exemple. Ces vérités qu'il faut faire siennes, elle viennent d'abord du maître, de la parole entendue ou lue du maître. Si bien que la parole du maître doit elle aussi être telle qu'elle rende possible et nécessaire l'incorporation active de la vérité entendue. Mais cela pose une série de problème. L'écoute, l'écoute de la parole vraie est évidemment une médiation inévitable dans la constitution de *l'alêtheia* en *êthos*. Mais il y a un problème, que montre clairement la lettre 108 de Sénèque : l'ouïe est de tous les sens le plus pathétique. Elle ne peut d'elle-même sérier ce qui lui vient, tout s'imprime nécessairement en elle. Elle ne peut faire qu'elle ne transmette à l'âme quelque chose de ce qu'elle a entendu. Alors dans un sens, c'est très bien. Envoyez le pire âne bête assister à une leçon de philosophie, il lui restera toujours quelque chose de ce qu'il a entendu, qu'il l'ait compris correctement ou non le *logos* l'aura d'une certaine manière imprégné. De même, dit Sénèque, que l'on brunit au soleil même si l'on n'est pas venu pour ça, de même on ne sort pas du cours d'un bon philosophe sans en avoir tiré quelque chose. L'âme, quoiqu'elle en ait,

doit bien bronzer au soleil du *logos*. Mais d'un autre côté, c'est très embêtant. Parce que la parole du maître n'est pas simple vérité nue, elle doit passer par des mots, des tournures, un certain style qui tranche sur le *logos*, qui a son mouvement propre et distinct de la simple vérité qu'il transmet. Et les mauvais élèves risquent de fixer leur attention sur ce mouvement là, sur les ornements, la belle voix, la recherche des mots et du style – et ils en sortiront encore pire qu'ils n'y sont rentrés, encore plus déformés. Il y a, disons, une certaine matérialité du vrai qui lui donne une ambiguïté essentielle. Précisément parce que ce n'est pas le sens qui est fondamental, mais la capacité qu'a le sujet de s'incorporer le vrai, du coup c'est la matérialité même du *logos* qui fait problème, qui doit être problématisée pour définir un enseignement qui soit tel que l'auditeur incorpore la bonne et non la mauvaise matière. Il faut donc élaborer toute une technique de l'écoute, liée à un devoir de silence, à une certaine posture du corps, aux mouvements par lesquels le corps de l'élève suit et scande la parole du maître etc., technique que Foucault commente à partir d'Epictète, (p. 322sq). Cette technique permettra à l'auditeur de ne pas être captivé par la manière de dire mais par ce qui est dit, de ne pas se fixer sur ce qui permet de dire le vrai, mais sur le vrai qui est dit. Et Foucault fait apparaître une exigence correspondante dans l'usage de la parole. Il faut élaborer une technique qui permette de dire le vrai sur un mode qui en permette la subjectivation. Cette technique, c'est selon Foucault la *parrhesia*. Franc-parler, liberté de parole, franchise qui font qu'on dit ce qu'on a à dire, comme on a à le dire, et quand on doit le dire, et qui s'oppose évidemment aussi bien à la rhétorique qu'à la flatterie. La flatterie est ce qui met celui qui écoute dans la dépendance de celui qui lui parle, par le plaisir qu'elle lui procure, et du coup ce qui permet de retourner à l'avantage du locuteur un rapport de force qui lui est défavorable. Inversement la *parrhesia* ne cherche pas à se concilier le pouvoir, mais met la parole vraie au risque du pouvoir de l'interlocuteur, et elle ne cherche pas à maintenir ce dernier dans une dépendance, mais elle a pour but de

garantir finalement l'autonomie de celui qui reçoit le discours. Et, du coup, le critère de la *parrhesia* selon Foucault, ce sera l'engagement de celui qui parle dans ce qu'il dit. Sénèque, lettre 75, dit que la *libertas* c'est montrer ce que j'éprouve plutôt que parler : *ostendere quid sentiam* ; dédramatiser le *medium* de la parole, qui risque toujours de se donner à voir lui-même, dans son ornementation, plutôt que ce qui est dit c'est à dire effectivement éprouvé. Ce qui sera le garant d'une bonne parole c'est qu'elle montrera en même temps que le sujet qui dit le vrai éprouve effectivement ce qu'il dit : *omnia me illa dicere, quae sentire*. Il faut que celui qui parle soit présent dans ce qu'il dit, il doit y avoir une adéquation manifeste entre ce que dit le maître et ce qu'il est effectivement dans sa conduite. Adéquation chez le maître du sujet de la conduite avec le sujet de l'énonciation, c'est la condition pour que la parole vraie puisse elle-même, à son tour, une fois entendue par l'élève, être transformée en conduite, en mode d'être. Il y a une sorte de processus de circulation de la vérité, le montage d'une machinerie qui transporte la vérité comme une matière fragile en purifiant chaque étape : depuis le maître lui-même qui non seulement sait la vérité, mais l'éprouve, l'est devenue et montre qu'il l'éprouve, vers la parole, qui n'est *parrhesia* qu'au prix de cette adéquation, et pourra alors se transposer dans l'écoute de l'élève qui, s'il a purifié cette écoute, pourra recevoir la bonne part du discours et du coup, à son tour, la transformer en mode d'être et en *êthos*. Dans ce circuit, il ne s'agit pas d'un ensemble de précautions de méthode pour que la vérité soit correctement exposée et bien comprise, mais d'une série d'opérations techniques qui permettent que la vérité soit et reste quelque chose qui existe dans les corps de ceux entre lesquels elle passe. Circuit de la subjectivation, qui est un circuit de *l'êthos* à *l'êthos* par la médiation du vrai.

Si Foucault insiste tant sur tous ces points, c'est que notre compréhension de cette structure, de cette forme d'expérience de soi dans la pratique de la vérité risque toujours d'être contaminée par la projection d'un modèle ultérieur, qui est

précisément celui qui domine notre expérience moderne. Si Foucault insiste sur le fait qu'il n'y a pas ouverture du sujet et de son intériorité comme champs de connaissance autonomes ; sur le fait qu'il ne s'agit pas d'un discours de vérité sur le sujet, mais d'une incorporation du vrai par le sujet ; sur le fait que la règle du dialogue n'est pas la verbalisation par le sujet de son expérience intérieure mais le franc-parler du maître qui vise à assurer l'autonomie finale de l'élève – c'est qu'il y a eu précisément selon lui un moment dans notre histoire où toutes les pratiques de soi, toutes les techniques relatives au souci de soi, ont été reprises et réélaborées dans un contexte différent et avec des finalités tout autres. Foucault fait une série de remarques isolées et parcellaires sur ce moment, qu'il situe, pour des raisons de commodités, dans l'institutionnalisation par Cassien en Occident des pratiques du monachisme oriental. Le but de Cassien sera également de transformer le mode d'être du sujet, du moine, mais dans un sens tout à fait différent ; il s'agira précisément de permettre au moine la renonciation à lui-même à travers le renoncement à sa volonté. Le moine est quelqu'un qui doit vaincre son soi, non s'en soucier, triompher de sa tendance à vouloir par lui-même ; il doit constituer l'obéissance en *êthos*, faire de l'obéissance son mode d'être permanent. La procédure principale permettant cette transformation est la direction ; le novice lorsqu'il entre dans un monastère doit être confié à la direction d'un ancien, auquel il devra obéir en tout et tout le temps. Cette obéissance n'est pas fondée sur les compétences du directeur – dont Cassien précise qu'il peut-être un *rusticus* parfaitement inculte – ni sur la pertinence intrinsèque des ordres donnés. Au contraire rien n'est plus utile que les ordres absurdes : Cassien met par exemple en exergue l'abbé Jean à qui son directeur avait donné l'ordre d'aller arroser tous les jours un bâton desséché planté dans le sable du désert. Car c'est elle-même que l'obéissance vise, son implantation dans le sujet comme manière d'être. Il faut que toute la conduite du moine prenne la forme de l'obéissance ; il ne faut pas faire quoique ce soit qui n'ait pas été effectivement ordonné : les jeunes gens dit Cassien 'ne doivent même pas

présumer l'autorisation du préposé pour satisfaire leurs besoins naturels''. Que vivre et mourir ait la forme de l'obéir. Oui, même mourir. Cassien vante à cet égard le comportement admirable de Dosité, disciple de Saint Barsanuf qui, étant tuberculeux, n'a pas osé prendre sur lui de mourir avant que son directeur lui en ait donné la permission. Mais obéir, il y a une condition à cela : il faut que le moine puisse faire le tri dans ses volontés, pour repérer celles qui s'ordonnent à l'obéissance requise, et celle qui venant du moi ou du diable ont, sous les aspects de l'obéissance, en fait pour principe l'exaltation du moi dans son orgueil. Même l'athlète du Christ qui jeûne autant qu'il le peut et va au-delà de ce qu'on exige de lui, est suspect de le faire par orgueil, d'être conduit par le diable. Le diable c'est ce principe intérieur d'illusion qui fait que ce qu'on fait on risque toujours d'être en train de le faire pour la mauvaise raison, par orgueil et non par obéissance. Il faut pouvoir faire le tri, le *discrimen*, procéder à la *discretio* dans toutes les pensées pour déterminer leur provenance (viennent-elles du diable ou du moi, ou bien de Dieu). Mais cette discrimination, le moine, par hypothèse, ne peut la faire lui-même, il ne peut prendre sur lui de la faire, il doit la faire dans le cadre de la direction. Alors il devra tout dire, tout avouer de ce qui lui traverse l'esprit à son préposé, à l'ancien, au directeur. L'aveu exhaustif du flux des représentations au directeur assurera ce *discrimen* nécessaire, mais là encore pas parce que le directeur est compétent quant à leur examen, car lui aussi n'est qu'un homme – mais parce que le fait même de la verbalisation opère le *discrimen*, parce que les pensées d'origine pures n'auront aucun mal à être avouées (venant de Dieu elles tendent vers la lumière) ; par contre les pensées qui ont pour origine le diable (le moi) sont de leur nature même obscures, venant du mal elles tendent à l'obscurité et veulent se cacher dans les replis du cœur. De sorte que la honte même à avouer est un signe de la qualité des pensées, de leur origine, et les mauvaises pensées d'ailleurs préféreront se retirer de l'âme plutôt que de passer à la lumière. Dire guérit. La verbalisation de soi en direction d'un autre, d'un autre qui est un x indifférent,

qui n'est pas supposé savoir, est l'opérateur même de la purification de l'âme en direction de l'obéissance pure. Dans ce moment où se constitue cela que Foucault nomme une herméneutique de soi, la production par le sujet de vérité sur lui-même, l'ouverture de la conscience et du cœur comme champ d'exploration et de déchiffrement – dans ce moment se transforme radicalement l'expérience occidentale des rapports sujet-vérité. Dans le champ grecque de la pratique de soi, le soi est objet non d'une production spécifique de vérité mais d'une pratique qui cherche à le former et à le transformer comme sujet pratique, sujet d'action, il s'agit de subjectiver la vérité ; avec le modèle - disons monastique - d'herméneutique du sujet, on passe selon Foucault à une pratique de soi qui passe non plus par la subjectivation du vrai, mais par la véridiction de soi, par l'objectivation de soi dans un discours de vérité qui a la forme de l'aveu, et qui a pour but la production de l'obéissance. Si ce moment engage jusqu'à notre mode d'être de sujet moderne, c'est qu'il s'agit du moment à partir duquel la pratique qui consiste à dire vrai sur soi, la verbalisation herméneutique de soi devient l'une des formes fondamentales de notre obéissance.

Alors, si ce cours s'appelle *l'Herméneutique du sujet*, alors qu'il traite précisément de ce qui n'est pas l'herméneutique du sujet, c'est qu'il a pour but de faire apparaître les caractères spécifiques de la pratique de soi que cette herméneutique promet. Ce que nous ne voyons plus, et que Foucault cherche à nous faire voir, c'est que ces pratiques par lesquelles nous cherchons à nous connaître ne sont pas neutres et transparentes, ne sont pas simplement des procédures de connaissance, mais impliquent toujours avec elles des modes spécifiques de subjectivation, la visée d'une transformation éthique du sujet, l'élaboration du mode d'être des sujets à travers leur obligation à la vérité. Il ne s'agissait pas pour Foucault de distinguer souci de soi et connaissance de soi pour nous engager à faire retour à cette forme du souci que la métaphysique occidentale aurait occultée, aurait voilée sous la forme de la connaissance, mais de nous permettre de dégager pour nous mêmes les modes d'assujettissement

qui s'entrelacent toujours nécessairement avec les pratiques de connaissance de soi en lesquelles nous croyons voir le chemin naturel de notre libération.