

Cours de Michel Foucault 1981-1982

L'Herméneutique du Sujet

tiré du site Portail Michel Foucault <http://michel-foucault-archives.org/spip.php?article182>

L'an dernier, j'avais essayé d'entamer une réflexion historique sur le thème des relations entre subjectivité et vérité¹. Et, pour l'étude de ce problème, j'avais choisi comme exemple privilégié, comme surface de réfraction si vous voulez, la question du régime des comportements et des plaisirs sexuels dans l'Antiquité, ce régime des *aphrodisia* vous vous souvenez, tel qu'il était apparu et qu'il avait été défini aux deux premiers siècles de notre ère². Régime qui me paraissait comporter, parmi toutes les dimensions de son intérêt, celle-ci : c'était bien dans ce régime des *aphrodisia*, et non pas du tout dans la morale dite chrétienne, ou pire dite judéo-chrétienne, que l'on trouvait l'armature fondamentale de la morale sexuelle européenne moderne³. Cette année, je voudrais un petit peu me dégager de cet exemple précis et de ce matériel particulier concernant les *aphrodisia* et le régime des comportements sexuels, et je voudrais dégager, de cet exemple précis, les termes plus généraux du problème « sujet et vérité ». Plus exactement : je ne voudrais en aucun cas éliminer ou annuler la dimension historique dans laquelle j'ai essayé de placer ce problème des rapports subjectivité / vérité, mais je voudrais tout de même le faire apparaître sous une forme beaucoup plus générale. La question que je voudrais aborder cette année, c'est celle-ci : dans quelle forme d'histoire se sont noués en Occident les rapports entre ces deux éléments, qui ne relèvent pas de la pratique, de l'analyse historique habituelle, le « sujet » et la « vérité » ?

Alors, je voudrais prendre, comme point de départ, une notion dont je crois vous avoir dit quelques mots déjà l'an dernier⁴. C'est la notion de « souci de soi-même ». Par ce terme, j'essaie tant bien que mal de traduire une notion grecque fort complexe et fort riche, fort fréquente aussi, et qui a eu une très longue durée de vie dans toute la culture grecque : celle d'*epimeleia heautou*, que les Latins traduisent, avec, bien sûr, tous les affadissements que l'on a si souvent dénoncés, ou en tout cas indiqués⁵, par quelque chose comme *cura suæ*. *Epimeleia heautou*, c'est le souci de soi-même, c'est le fait de s'occuper de soi-même, de se préoccuper de soi-même, etc. Vous me direz qu'il est sans doute un peu paradoxal et passablement sophistiqué de choisir, pour étudier les rapports entre sujet et vérité, cette notion d'*epimeleia heautou* à laquelle l'historiographie de la philosophie n'a pas jusqu'à présent accordé énormément d'importance. C'est un peu paradoxal et sophistiqué de choisir cette notion alors que chacun sait, chacun dit, chacun répète, et depuis bien longtemps, que la question du sujet (question de la connaissance du sujet, question de la connaissance du sujet par lui-même) a été originairement posée dans une tout autre formule et dans un tout autre précepte : la fameuse prescription delphique du *gnôthi seauton* (« connais-toi toi-même⁷ »). Alors donc que tout nous indique dans l'histoire de la philosophie, plus largement encore : dans l'histoire de la pensée occidentale, que c'est le *gnôthi seauton* qui est sans doute la formule fondatrice de la question des rapports

¹ Cf. le résumé de cours de l'année 1980-1981 au collège de France, in *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 213-219.

² Cf. pour la première élaboration de ce thème, le cours du 28 janvier 1981, mais surtout *L'usage des plaisirs* (Paris, Gallimard, 1984, p. 47-62). On peut dire que par *aphrodisia*, Foucault entend une *expérience*, et une expérience *historique* : l'expérience grecque des plaisirs, à distinguer de l'expérience chrétienne de la *chair* et de celle, moderne, de la *sexualité*. Les *aphrodisia* sont désignés comme la « substance éthique » de la morale antique.

³ C'est dans le premier cours de l'année 1981 (« Subjectivité et vérité », cours du 7 janvier) que Foucault annonce que l'enjeu même des recherches poursuivies sera de comprendre si notre code moral, dans sa rigueur et sa pudeur, n'aurait pas été élaboré précisément par le paganisme (ce qui, du reste, rendrait problématique même la césure du christianisme et du paganisme dans le cadre d'une histoire de la morale).

⁴ Les cours de 1981 ne comprennent pas de développements explicites sur le souci de soi. En revanche, on y trouve de longues analyses sur les arts d'existence et les processus de subjectivation (cours du 13 janvier, du 25 mars et du premier avril). Cependant, en général le cours de 1981 d'une part continue à porter exclusivement sur le statut des *aphrodisia* dans l'éthique païenne des deux premiers siècles de notre ère, et, d'autre part maintient l'idée qu'on ne peut parler de subjectivité dans le monde grec, l'élément éthique se laissant déterminer comme *bios* (mode de vie).

⁵ Tous les textes importants de Cicéron, Lucrèce et Sénèque sur ces problèmes de traduction sont réunis par Carlos Lévy après son article sur « Du Grec au Latin », in *Le discours philosophique*, Paris, P.U.F., 1998, p. 1145-1154.

⁶ « Si je fais tout dans l'intérêt de ma personne, c'est que l'intérêt que je porte à ma personne précède tout (*si omnia propter curam mei facio, ante omnia est mei cura*) », Sénèque, *Lettres à Lucilius*, trad. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1945.

⁷ Cf. sur ce point le livre important de P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, Paris, Etudes augustiniennes, 1974, 3 tomes.

entre sujet et vérité, pourquoi avoir choisi cette notion apparemment un peu marginale, qui court bien sûr dans la pensée grecque mais à laquelle il ne semble pas qu'on ait fait un statut particulier : celle de souci de soi-même, d'*epimeleia heautou* ? Alors je voudrais un petit peu m'arrêter, dans cette première heure, sur cette question des rapports entre l'*epimeleia heautou* (le souci de soi) et le *gnôthi seauton* (le « connais-toi toi-même »).

A propos du « connais-toi toi-même », je voudrais faire cette première remarque très simple, en me référant à des études qui ont été faites par des historiens et des archéologues. Il faut tout de même bien garder à l'esprit ceci : tel qu'il a été formulé, de façon si illustre et éclatante, et gravé sur la pierre du temple, le *gnôthi seauton* n'avait sans doute pas, à l'origine, la valeur qu'on lui a prêtée par la suite. Vous connaissez (on aura à y revenir) le fameux texte dans lequel Épictète dit que ce précepte « *gnôthi seauton* » a été inscrit là, au centre de la communauté humaine⁸. En fait, il a sans doute été inscrit en ce lieu, qui a été un des centres de la vie grecque, et puis un centre de la communauté humaine par la suite⁹, mais avec une signification qui n'était certainement pas celle du « connais-toi toi-même » au sens philosophique du terme. Ce n'était pas la connaissance de soi qui était prescrite dans cette formule, ni la connaissance de soi comme fondement de la morale, ni la connaissance de soi comme principe d'un rapport aux dieux. On a proposé un certain nombre d'interprétations. Il y a la vieille interprétation de Roscher, proposée en 1901 dans un article du *Philologus*¹⁰, où il rappelait qu'après tout les préceptes delphiques étaient des préceptes qui s'adressaient à ceux qui venaient consulter le dieu, et qu'il fallait les lire comme des sortes de règles, de recommandations rituelles en rapport avec l'acte même de la consultation. Et les trois préceptes, vous les connaissez. Le *mêden agan* (« rien de trop ») ne voudrait, selon Roscher, absolument pas désigner, formuler un principe général d'éthique et de mesure dans la conduite humaine. *Mêden agan* (« rien de trop »), ça veut dire : toi qui viens consulter, ne pose donc pas trop de questions, ne pose que les questions utiles, réduis à ce qui est nécessaire les questions que tu veux poser. Le second précepte, celui sur les *egguê* (les cautions¹¹), voudrait dire exactement ceci : ne fais pas des vœux, ne t'engage pas, quand tu viens consulter les dieux, à des choses, à des engagements que tu ne pourrais pas honorer. Quant au *gnôthi seauton*, il voudrait dire, toujours selon Roscher : eh bien, au moment où tu viens poser des questions à l'oracle, examine bien en toi-même les questions que tu as à poser, que tu veux poser ; et puisque tu dois bien réduire au maximum le nombre de tes questions et ne pas en poser trop, fais donc attention en toi-même à ce que tu as besoin de savoir. Interprétation beaucoup plus récente que celle-là : celle de Defradas en 1954, dans un livre sur *Les Thèmes de la propagande delphique*¹². Defradas propose une autre interprétation, mais qui, là aussi, montre bien, suggère bien que le *gnôthi seauton* n'est absolument pas un principe de connaissance de soi. Selon Defradas, ces trois préceptes delphiques seraient des impératifs généraux de prudence : « rien de trop » dans les demandes, les espoirs, aucun excès non plus dans la manière de se conduire ; quant aux « cautions », c'était un précepte mettant en garde les consultants contre les risques de générosité excessive ; et quant au « connais-toi toi-même », ce serait le principe qu'il faut se rappeler sans cesse que l'on n'est après tout qu'un mortel et qu'on n'est pas un dieu, qu'il ne faut donc pas trop présumer de sa force ni s'affronter avec les puissances qui sont celles de la divinité.

Passons rapidement là-dessus. Je voudrais insister sur autre chose qui concerne beaucoup plus le sujet qui me préoccupe. Quel que soit, de fait, le sens qui a été donné et qui était prêté dans le culte d'Apollon au précepte delphique « connais-toi toi-même », c'est un fait, me semble-t-il, que, lorsque ce précepte delphique, ce *gnôthi seauton* apparaît dans la philosophie, dans la pensée philosophique, c'est donc, comme on le sait bien, autour du personnage de Socrate. Xénophon l'atteste dans les *Mémoires*¹³, et Platon dans un certain nombre de textes sur lesquels il faudra revenir. Or, lorsque ce précepte delphique (ce *gnôthi seauton*) apparaît, c'est, non pas tout le temps, mais à plusieurs reprises et d'une manière très significative, couplé, jumelé avec le principe du : « soucie-toi

⁸ Épictète, *Entretiens*, III, 1, 18-19, trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 8. Cf. l'analyse de ce même texte dans le cours du 20 janvier, deuxième heure.

⁹ Pour les Grecs, Delphes était le centre géographique du monde (*omphalos* : nombril du monde), là où s'étaient rejoints les deux aigles envoyés par Zeus depuis les bords opposés de la circonférence de la Terre. Delphes devint assez vite un centre religieux important dès la fin du VIII^e siècle av. J.-C. (sanctuaire d'Apollon depuis lequel la Pythie délivre des oracles) et le restera jusqu'à la fin du IV^e siècle après J.-C., élargissant alors son audience à tout le monde romain.

¹⁰ « Weiteres über die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen *grammata Delphika* », von W. H. Roscher, *Philologus* 60, 1901, p. 81-101.

¹¹ La deuxième maxime est : *egguâ, para d'atê*. Cf. la déclaration de : « je ne saurais trop te l'expliquer, tant que je n'aurai pas appris de ces messieurs ce que veulent dire leur *Rien de trop*, leur *Connais-toi toi-même* et cette fameuse maxime, qui a empêché tant de gens de se marier, qui en a rendu tant d'autres méfiants, et d'autres muets : *S'engager porte malheur (egguâ para d'ata)* », Plutarque, *Le Banquet des sept sages*, 164b, in *Œuvres morales*, tome II, trad. J. Defradas, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 236.

¹² Defradas Jean, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris, C. Klincksieck, 1954, chap. III « La Sagesse delphique », p. 268-283.

¹³ « Alors Socrate : Dis-moi, Euthydèmos, demanda-t-il, es-tu jamais allé à Delphes ? – Oui, par Zeus, répondit Euthydèmos : j'y suis même allé deux fois. – As-tu remarqué alors quelque part sur le temple l'inscription : Connais-toi toi-même ? – Oui. – L'as-tu vue d'un œil distrait, ou y as-tu fait attention et as-tu essayé d'examiner qui tu es ? », Xénophon, *Mémoires*, IV, II, 24, trad. P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 390.

de toi-même ! » (*epimelei heautou*). Je dis « couplé », je dis « jumelé »... En fait, ce n'est pas tout à fait de couplage qu'il s'agit. Dans quelques textes sur lesquels on aura à revenir, c'est beaucoup plus dans une sorte de subordination par rapport au précepte du souci de soi que se formule la règle « connais-toi toi-même ». Le *gnôthi seauton* (« connais-toi toi-même ») apparaît, d'une façon assez claire et encore une fois dans un certain nombre de textes significatifs, dans le cadre plus général de l'*epimeleia heautou* (souci de soi-même) comme une des formes, comme une des conséquences, comme une sorte d'application concrète, précise et particulière, de la règle générale : il faut que tu t'occupes de toi-même, il ne faut pas que tu t'oublies toi-même, il faut que tu prennes soin de toi-même. Et c'est à l'intérieur de cela qu'apparaît et se formule, comme à la pointe même de ce souci, la règle : « connais-toi toi-même ». Il ne faut pas en tout cas oublier que dans ce texte de Platon, bien sûr trop connu si vous voulez, mais qui est tout de même fondamental : *L'Apologie de Socrate*, Socrate se présente comme celui qui essentiellement, fondamentalement, originairement a pour fonction, métier et poste d'inciter les autres à s'occuper d'eux-mêmes, à prendre soin d'eux-mêmes et à ne pas se négliger. Dans *L'Apologie*, il y a en effet trois textes, trois passages qui sont là-dessus tout à fait clairs et explicites.

Vous trouvez un premier passage en 29d de *L'Apologie*¹⁴. Dans ce passage, Socrate, se défendant, faisant cette sorte de plaidoirie fictive devant ses accusateurs et ses juges, répond à l'objection suivante. On lui fait reproche de se trouver actuellement dans une situation telle qu'« il devrait avoir honte ». L'accusation, si vous voulez, consiste à dire ceci : je ne sais pas très bien ce que tu as fait de mal, mais avoue tout de même que c'est honteux d'avoir mené une vie telle que, maintenant, tu te trouves devant les tribunaux, que maintenant tu es sous le coup d'une accusation, et que maintenant tu risques d'être condamné, et peut-être même condamné à mort. Est-ce que quelqu'un qui a mené une certaine vie, dont on ne sait pas ce que c'est, mais qui est telle qu'il risque ainsi d'être condamné à mort après un pareil jugement, est-ce que finalement ce n'est pas là quelque chose de honteux ? A quoi Socrate, dans ce passage, répond qu'au contraire il est très fier d'avoir mené cette vie, et que si jamais on lui demandait de mener une autre vie, il refuserait. Donc : je suis tellement fier d'avoir mené la vie que j'ai menée que, même si on proposait de m'acquitter, je n'en changerai pas. Voici ce passage, voici ce que Socrate dit : « Athéniens, je vous sais gré et je vous aime ; mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous ; et, tant que j'aurai un souffle de vie, tant que j'en serai capable, soyez sûrs que je ne cesserai pas de philosopher, de vous exhorter, de faire la leçon à qui de vous je rencontrerai¹⁵ ». Et la leçon qu'il ferait s'il n'était pas condamné, parce qu'il l'a faite déjà avant d'être accusé, cette leçon quelle est-elle ? Eh bien il dirait donc, comme il a coutume de le faire, à ceux qu'il rencontre : « Quoi ! cher ami, tu es Athénien, citoyen d'une ville qui est plus grande, plus renommée qu'aucune autre pour sa science et sa puissance, et tu ne rougis pas de donner tes soins (*epimeleisthai*) à ta fortune, pour l'accroître le plus possible, ainsi qu'à ta réputation et à tes honneurs ; mais quant à ta raison, quant à la vérité et quant à ton âme, qu'il s'agirait d'améliorer sans cesse, tu ne t'en soucies pas, tu n'y songes même pas (*epimelê, phrontizeis*) ». Donc Socrate rappelle ce qu'il a toujours dit, et ce qu'il est bien décidé à dire encore à ceux qu'il rencontrera et interpellera : vous vous occupez de tout un tas de choses : de votre fortune, de votre réputation. Vous ne vous occupez pas de vous-même. Et il continue : « Et si quelqu'un de vous conteste, s'il affirme qu'il en a soin [de son âme, de la vérité, de la raison (M. F.)] ne croyez pas que je vais le lâcher et m'en aller immédiatement ; non, je l'interrogerai, je l'examinerai, je discuterai à fond [...]¹⁶. Jeune ou vieux, quel que soit celui que j'aurai rencontré, étranger ou concitoyen, c'est ainsi que j'agirai avec lui ; et surtout avec vous, mes concitoyens, puisque vous me tenez de plus près par le sang. Car c'est là ce que m'ordonne le dieu, entendez-le bien ; et je pense que jamais rien de plus avantageux n'est échu à la cité que mon zèle à exécuter cet ordre¹⁷ ». Cet « ordre » est donc celui par lequel les dieux ont confié à Socrate la tâche d'interpeller les gens, jeunes et vieux, citoyens ou non, et de leur dire : « occupez-vous de vous-mêmes ». C'est là la tâche de Socrate. Dans un second passage, il revient sur ce thème du souci de soi, et il dit que, si effectivement les Athéniens le condamnaient à mort, eh bien lui, Socrate, n'y perdrait

¹⁴ Foucault ne retravaillait pas systématiquement les traductions des textes grecs ou latins sur lesquels il se penchait. Le plus souvent, il se contente de lire à son public la traduction française. Cependant il utilise, pour ses cours, systématiquement (au moins autant que possible) les éditions des Belles-Lettres (autrement appelées éditions Budé) qui lui permettent d'avoir, en vis-à-vis de la traduction, le texte en langue originale (grecque ou latine). C'est pourquoi, pour les termes ou les passages importants, il accompagne sa lecture de références au texte dans sa langue originale. Par ailleurs, quand Foucault fait ainsi la lecture des traductions françaises, il ne les suit pas toujours complètement à la lettre, mais les adapte aux exigences du style oral, multipliant les connecteurs logiques (« et », « ou », « c'est-à-dire », « eh bien », etc.), ou encore opérant des rappels de l'argumentation précédente. Nous restituerons le plus souvent la traduction française originale, en indiquant, dans le corps du texte, les ajouts significatifs au moyen de crochets ainsi présentés : [(M. F.)].

¹⁵ *Apologie de Socrate*, 29d, in Platon, *Œuvres complètes*, tome I, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920, p. 156-157.

¹⁶ Foucault ici fait l'économie d'une phrase en 30a : « Alors, s'il me paraît certain qu'il ne possède pas la vertu, quoi qu'il en dise, je lui reprocherai d'attacher si peu de prix à ce qui en a le plus, tant de valeur à ce qui en a le moins » (*id.*, p. 157).

¹⁷ *Id.*, 30a, p. 156-157.

pas grand chose. Les Athéniens, en revanche, éprouveraient par sa mort une très lourde et très sévère perte¹⁸. Car, dit-il, ils n'auront plus personne pour les inciter à s'occuper d'eux-mêmes et de leur propre vertu. A moins que les dieux aient, pour les Athéniens eux-mêmes, un souci suffisamment grand pour leur envoyer un remplaçant de Socrate, leur envoyer quelqu'un qui leur rappellera sans cesse qu'ils doivent se soucier d'eux-mêmes¹⁹. Enfin troisième passage : en 36b-c, à propos de la peine qui est encourue. Selon les formes juridiques traditionnelles²⁰, Socrate propose pour lui-même la peine à laquelle il accepterait de se soumettre s'il était condamné. Alors voici le texte : « quel traitement, quelle amende ai-je mérité pour avoir cru que je devais renoncer à une vie tranquille, négliger ce que la plupart des hommes ont à cœur, fortune, intérêt privé, commandements militaires, succès de tribune, magistratures, coalitions, factions politiques ? pour m'être convaincu qu'avec mes scrupules je me perdrais si j'entrais dans cette voie ? pour n'avoir pas voulu m'engager dans ce qui n'eût été d'aucun profit ni pour vous ni pour moi ? pour avoir préféré rendre à chacun de vous en particulier ce que je déclare être le plus grand des services, en essayant de lui persuader de se préoccuper (*epimelêtheiê*) moins de ce qui lui appartient que de sa propre personne, pour se rendre aussi excellent, aussi raisonnable que possible, de songer moins aux choses de la cité qu'à la cité elle-même, en somme, d'appliquer à tout ces mêmes principes ? qu'ai-je mérité, je le demande, pour m'être ainsi conduit ? [et pour vous avoir incité à vous occuper de vous-mêmes ? Aucune punition bien sûr aucun châtement mais (M. F.)] un bon traitement, Athéniens, si nous voulons être justes²¹ ».

J'en reste là pour l'instant. Je voulais simplement vous signaler ces passages dans lesquels Socrate se présente bien essentiellement comme celui qui incite les autres à s'occuper d'eux-mêmes, en vous priant de remarquer simplement trois ou quatre choses qui sont importantes. Premièrement, cette activité qui consiste à inciter les autres à s'occuper d'eux-mêmes, c'est celle de Socrate, mais c'est celle qui lui a été confiée par les dieux. En faisant cela, Socrate ne fait pas autre chose que d'accomplir un ordre, d'exercer une fonction, d'occuper une place (il emploie le terme *taxis*²²) qui lui a été fixée par les dieux. Et vous avez pu voir d'ailleurs, au cours d'un passage, que c'est dans la mesure où les dieux s'occupent des Athéniens qu'ils leur ont envoyé Socrate, et éventuellement leur enverraient quelqu'un d'autre, pour les inciter à s'occuper d'eux-mêmes. Deuxièmement, vous voyez aussi, et là c'est très clair dans le dernier des passages que je viens de vous lire, que si Socrate s'occupe des autres, c'est évidemment en ne s'occupant pas de lui-même, ou en tout cas en négligeant, pour cette activité, toute une série d'autres activités qui passent en général pour des activités intéressées, profitables, propices. Socrate a négligé sa fortune, il a négligé un certain nombre d'avantages civiques, il a renoncé à toute carrière politique, il n'a brigué aucune charge ni aucune magistrature, pour pouvoir s'occuper des autres. Donc se posait le problème du rapport entre le « s'occuper de soi-même » auquel incite le philosophe, et ce que doit représenter pour le philosophe le fait de s'occuper de lui-même ou éventuellement de se sacrifier lui-même : position par conséquent du maître dans cette question du « s'occuper de soi-même ». Troisièmement, là je n'ai pas cité assez loin le passage tout à l'heure, mais peu importe, vous pourrez vous y reporter, dans cette activité qui consiste à inciter les autres à s'occuper d'eux-mêmes, Socrate dit qu'il joue, par rapport à ses concitoyens, le rôle de celui qui éveille²³. Le souci de soi doit donc être considéré comme le moment du premier éveil. Il se situe exactement au moment où les yeux s'ouvrent, où l'on sort du sommeil, et où l'on a accès à la toute première lumière : troisième point intéressant dans cette question du « s'occuper de soi-même ». Et enfin, encore à la fin d'un passage que je ne vous ai pas lu : la

¹⁸ « Je vous le déclare : si vous me condamnez à mort, étant ce que je suis, ce n'est pas à moi que vous ferez le plus de tort, c'est à vous-mêmes », *id.*, 30c, p. 158.

¹⁹ Foucault se réfère ici à tout un développement qui va de 31a à 31c (*id.*, p. 158-159).

²⁰ En 35e-37a, Socrate, qui vient d'apprendre sa condamnation à mort, propose une peine de substitution. En effet, dans le type de procès dont il se trouve faire l'objet, aucune peine n'est fixée d'avance par la loi : ce sont les juges qui l'établissent. La peine demandée par les accusateurs (et indiquée dans l'acte même d'accusation) était la mort, et les juges viennent de reconnaître Socrate coupable des méfaits qu'on lui reproche, et donc susceptible d'encourir cette peine. Mais, à ce moment du procès, Socrate, reconnu coupable, doit proposer une peine de substitution. C'est après seulement que les juges doivent fixer pour l'accusé un châtement définitif, à partir des propositions pénales des deux parties. Pour plus de détails, cf. le livre de C. Mossé *Le Procès de Socrate*, Bruxelles, éd. Complexe, 1996, ainsi que la longue introduction de L. Brisson à son édition de *l'Apologie de Socrate* (Paris, Garnier-Flammarion, 1997).

²¹ *Id.*, 36c-d, p. 165-166.

²² Allusion au passage célèbre de 28d : « C'est que le vrai principe, Athéniens, le voici. Quiconque occupe un poste (*taxê*), - qu'il l'ait choisi lui-même comme le plus honorable, ou qu'il y ait été placé par un chef, - a pour devoir, selon moi, d'y demeurer ferme, quel qu'en soit le risque, sans tenir compte ni de la mort possible, ni d'aucun danger, plutôt que de sacrifier l'honneur » (*id.*, p. 155). Cette fermeté à son poste sera louée par Épictète comme l'attitude philosophique par excellence (cf. par exemple les *Entretiens* I, 9, 24 ; III, 24, 36 et 95, où Épictète emploie tour à tour les termes de *taxis* ou de *khôra* ; ou encore la fin de l'entretien sur *La constance du sage* de Sénèque, XIX, 4 : « défendez le poste (*locum*) que vous a assigné la nature. Vous demandez quel poste ? Celui d'homme », in *Dialogues*, tome IV, trad. R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1927, p. 60).

²³ Socrate prévient les Athéniens de ce qui arriverait s'ils le condamnaient à mort : « vous passeriez le reste de votre vie à dormir » (*id.*, 31a, p. 159).

comparaison célèbre entre Socrate et le taon, cet insecte qui poursuit les animaux, les pique et les fait courir et s'agiter²⁴. Le souci de soi-même est une sorte d'aiguillon qui doit être planté là, dans la chair des hommes, qui doit être fiché dans leur existence et qui est un principe d'agitation, un principe de mouvement, un principe d'inquiétude permanent au cours de l'existence. Donc, je crois que cette question de l'*epimeleia heautou* doit peut-être être un peu dégagée des prestiges du *gnôthi seauton*, qui en a fait un peu reculer l'importance. Et, dans un texte alors que j'essaierai de vous expliquer tout à l'heure un peu plus précisément (le fameux texte de l'*Alcibiade*, toute la dernière partie), vous verrez comment l'*epimeleia heautou* (le souci de soi) est bien le cadre, le sol, le fondement à partir duquel se justifie l'impératif du « connais-toi toi-même ». Donc : importance de cette notion de l'*epimeleia heautou* dans ce personnage de Socrate, auquel pourtant d'ordinaire on associe, de façon, sinon exclusive, du moins privilégiée, le *gnôthi seauton*. Socrate, c'est l'homme du souci de soi, et il le restera. Et on verra, dans toute une série de textes tardifs (chez les stoïciens, chez les cyniques, chez Épictète surtout²⁵), que Socrate c'est toujours, essentiellement, fondamentalement celui qui interpellait dans la rue les jeunes gens et leur disait : « il faut vous soucier de vous-mêmes ».

Troisième point concernant cette notion de l'*epimeleia heautou* et ses rapports avec le *gnôthi seauton* : il me semble que cette notion de l'*epimeleia heautou* n'a pas simplement accompagné, encadré, fondé la nécessité de se connaître soi-même, au seul moment de son apparition dans la pensée, l'existence, le personnage de Socrate. Il me semble que cette *epimeleia heautou* (ce souci de soi, et la règle qui lui était associée) n'a pas cessé d'être un principe fondamental pour caractériser l'attitude philosophique presque tout au long de la culture grecque, hellénistique et romaine. Importance, bien sûr, de cette notion du souci de soi chez Platon. Importance chez les épicuriens, puisque vous trouvez chez Épicure cette formule qui sera si souvent répétée : tout homme, nuit et jour, et tout au long de sa vie, doit s'occuper de sa propre âme²⁶. Il emploie pour « s'occuper » le verbe *therapeuein*²⁷ qui est un verbe à valeurs multiples : *therapeuein* se réfère aux soins médicaux (une espèce de thérapie de l'âme dont on sait combien elle est importante pour les épicuriens²⁸) ; mais *therapeuein*, c'est aussi le service qu'un serviteur rend à celui qui est son maître ; et vous savez que le verbe *therapeuein* se rapporte aussi au service du culte, au culte que l'on rend statutairement, régulièrement, à une divinité ou à une puissance divine. Chez les cyniques, l'importance du souci de soi est capitale. Je vous renvoie par exemple au texte cité par Sénèque, aux premiers paragraphes du livre VII du *De beneficiis*, où Demetrius le cynique explique, selon un certain nombre de principes sur lesquels on aura à revenir, parce que tout ça est très important, combien il est inutile de s'occuper de spéculer sur un certain nombre de phénomènes naturels (comme par exemple : l'origine des tremblements de terre, les causes des tempêtes, les raisons pour lesquelles des jumeaux peuvent venir au monde), mais qu'il faut plutôt tourner son regard vers des choses immédiates qui vous concernent vous-mêmes, et sur un certain nombre de règles par lesquelles vous pouvez vous conduire vous-mêmes et contrôler ce que vous faites²⁹. Chez les stoïciens, inutile de vous dire l'importance de cette notion de l'*epimeleia heautou* : elle est chez Sénèque centrale avec la notion de *cura sui* ; et chez Épictète alors, elle court tout au long des *Entretiens*. De tout ça, on aura à parler beaucoup plus longuement. Mais ce n'est pas simplement chez les philosophes que cette notion de l'*epimeleia heautou* est fondamentale. Ce n'est pas simplement comme condition d'accès à la vie philosophique, au sens strict et plein du terme, qu'il faut se soucier de soi-même. Mais vous verrez, j'essaierai de vous montrer comment ce principe qu'il faut s'occuper de soi-même est devenu, d'une façon générale, le principe de toute conduite rationnelle, dans toute forme de vie active qui voudrait en effet obéir au principe de la rationalité morale. L'incitation à s'occuper de soi-même a pris, au cours du long été de la pensée hellénistique et romaine, une extension si grande qu'elle est

²⁴ « Si vous me faites mourir, vous ne trouverez pas facilement un autre homme [...] attaché à vous par la volonté des dieux pour vous stimuler comme un taon stimulerait un cheval », *id.*, 30e, p. 158.

²⁵ « Socrate réussissait-il à persuader tous ceux qui venaient à lui de s'occuper d'eux-mêmes (*epimeleisthai heautôn*) ? », *Entretiens*, III, 1, 19, éd. cit., p. 8.

²⁶ Elle se trouve dans la *Lettre à Ménécée*. Plus exactement, le texte dit : « il n'est jamais ni trop tôt ni trop tard pour prendre soin de son âme. On doit donc philosopher quand on est jeune et quand on est vieux », *Lettres et Maximes*, trad. M. Conche, Villers-sur-Mer, éd. de Mégare, 1977, § 122, p. 217 ; cf. la reprise de cette citation dans *Le souci de soi*, éd. cit., p. 60.

²⁷ En fait le texte grec porte « *to kata psukhên hugiainon* ». Le verbe *therapeuein* ne connaît chez Épicure qu'une seule occurrence dans la Sentence Vaticane 55 : « il faut guérir (*therapeuteon*) les malheurs par le souvenir reconnaissant de ce que l'on a perdu, et par le savoir qu'il n'est pas possible de rendre non accompli ce qui est arrivé », *Lettres et Maximes*, éd. cit., p. 260-261.

²⁸ Toute cette thématique prend comme centre de gravitation la phrase d'Épicure : « Il est vide, le discours du philosophe qui ne soigne aucune affection humaine. De même en effet qu'une médecine qui ne chasse pas les maladies du corps n'est d'aucune utilité, de même aussi une philosophie, si elle ne chasse pas l'affection de l'âme (221 Us) » (trad. de A.-J. Voelke, in *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris, éd. du cerf, 1993, p. 36 ; cf. dans ce même ouvrage, les articles : « Santé de l'âme et bonheur de la raison La fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme » et « Opinions vides et troubles de l'âme : la médication épicurienne »).

²⁹ *Des Bienfaits*, tome II, VII, I, 3-7, trad. F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1927, p. 75-77. Ce texte fera l'objet d'un long examen dans le cours du 10 février, deuxième heure.

devenue, je crois, un véritable phénomène culturel d'ensemble³⁰. Et ce que je voudrais vous montrer, ce dont je voudrais vous parler cette année, c'est de cette histoire qui a fait que ce phénomène culturel d'ensemble, qui a été l'incitation, l'acceptation générale du principe qu'il faut s'occuper de soi-même, a été à la fois un phénomène culturel d'ensemble propre à la société (à son élite en tout cas) hellénistique et romaine, et qu'en même temps cela a été un événement dans la pensée³¹. Il me semble que l'enjeu, le défi que doit relever toute histoire de la pensée, c'est précisément de saisir le moment où un phénomène culturel, d'une ampleur déterminée, peut en effet constituer, dans l'histoire de la pensée, un moment décisif où se trouve engagé jusqu'à notre mode d'être de sujet moderne.

J'ajouterai encore un mot : c'est que si cette notion de souci de soi-même, que l'on voit donc surgir de façon très explicite et très claire dès le personnage de Socrate, a parcouru, couru tout le long de la philosophie antique jusqu'au seuil du christianisme, eh bien vous retrouvez cette notion de l'*epimeleia* (de souci) dans le christianisme, ou même dans ce qui en a constitué jusqu'à un certain point l'entour et la préparation : la spiritualité alexandrine. En tout cas, chez Philon (voyez le texte sur la *Vie contemplative*³²), vous retrouvez cette notion d'*epimeleia* avec un sens particulier. Vous la trouvez chez Plotin dans l'*Ennéade* II³³. Vous retrouvez, aussi et surtout, cette notion d'*epimeleia* dans l'ascétisme chrétien : chez Méthode d'Olympe³⁴, chez Basile de Césarée³⁵. Et chez Grégoire de Nysse : dans la *Vie de Moïse*³⁶, dans le texte sur *Le Cantique des cantiques*³⁷, dans le *Traité des béatitudes*³⁸. Vous trouvez surtout cette notion de souci de soi, dans le *Traité de la virginité*³⁹ avec le livre 13 dont le titre est précisément : « que le soin de soi-même commence avec l'affranchissement du mariage⁴⁰ ». Etant donné que pour Grégoire de Nysse l'affranchissement du mariage (le célibat), c'est bien la forme première, la flexion initiale de la vie ascétique, cette assimilation de cette première forme du soin de soi-même avec l'affranchissement du mariage nous montre comment le souci de soi est devenu une espèce de matrice de l'ascétisme chrétien. Depuis le personnage de Socrate interpellant les jeunes gens pour leur dire de s'occuper d'eux-mêmes, jusqu'à l'ascétisme chrétien qui fait commencer la vie ascétique avec le souci de soi-même, vous voyez que nous avons là une très longue histoire de la notion d'*epimeleia heautou* (souci de soi-même).

Au cours de cette histoire, il va de soi que la notion s'est élargie, que ses significations se sont multipliées, qu'elles se sont infléchies aussi. Disons, puisque ce sera précisément l'objet du cours de cette année d'élucider tout

³⁰ Cf. pour une conceptualisation de la notion de culture de soi, le cours du 3 février, première heure.

³¹ Sur le concept d'événement chez Foucault, cf. in *Dits et écrits*, tome II, éd. cit., p. 136, pour les racines nietzschéennes du concept ; tome II p. 260, pour la valeur polémique de l'événement dans la pensée contre une métaphysique derridienne de l'originare ; tome IV, p. 23 pour le programme d'« évènementialisation » du savoir historique et surtout p. 580 à propos du « principe de singularité de l'histoire de la pensée ».

³² « Considérant le septième jour comme un jour très saint et comme un jour de grande fête, ils l'ont favorisé d'un honneur insigne : ce jour là après les soins de l'âme (*tês psukhês epimeleian*), c'est le corps qu'ils frottent d'huile », *De Vita Contemplativa*, 477M, trad. P. Miquel, Paris, éd. du Cerf, 1963, § 36, p. 105.

³³ « Alors nous contemplerons les mêmes objets qu'elle [l'âme de l'univers], parce que nous aussi nous y serons bien préparés, grâce à notre nature et à notre effort (*epimeleiais*) », *Ennéades*, II, 9, 18, trad. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924, p. 138.

³⁴ « La loi élimine le destin en enseignant que la vertu s'enseigne, qu'elle se développe si l'on s'y applique (*ex epimeleias prosgnomenên*) », *Le Banquet*, 172c, trad. V.-H. Debidour, Paris, éd. du Cerf, 1963, § 226, p. 255.

³⁵ « *Hote toinun hê agan hautê tou sômatos epimeleia autê te alusitelês tô sômati, kai pros tèn psukhên empodion esti ; to ge hupopeptôkenai toutô kai therapeueîn mania saphês* » (à partir du moment où ce souci excessif du corps est inutile pour le corps lui-même et nuit à l'âme, s'y soumettre alors et s'y attacher apparaît comme une folie évidente [tr. inédite]), *Sermo de legendis libris gentium*, p. 584d, in *Patrologie grecque*, SEU Petit-Montrouge, éd. J.-P. Migne, 1857, tome 31.

³⁶ « Maintenant qu'il [Moïse] s'est élevé à un plus haut degré dans les vertus de l'âme, à la fois par une longue application (*makras epimeleias*) et par les lumières d'en haut, c'est au contraire une rencontre heureuse et pacifique qu'il fait en la personne de son frère [...]. L'assistance donnée par Dieu à notre nature [...] n'apparaît [...] que lorsque nous nous sommes suffisamment familiarisés avec la vie d'en haut par le progrès et l'application (*epimeleias*) », *La Vie de Moïse, ou Traité de la perfection en matière de la vertu*, 337c-d, trad. J. Danielou, Paris, éd. du Cerf, 1965, § 43-44, p. 43 (cf. aussi le paragraphe 55 en 341b, qui pose l'exigence d'une « étude longue et sérieuse » - *toiautês kai tosautês epimeleias* - p. 47).

³⁷ « Mais à présent me voici revenue à cette même grâce, unie par amour à mon maître ; aussi fortifiez en moi ce que cette grâce a d'ordonné et de stable, vous les amis de mon fiancé, qui, par vos soins (*epimeleias*) et votre attention, conservez solidement en moi mon élan vers le divin », *Le Cantique des cantiques*, trad. C. Bouchet, Paris, éd. Migne, 1990, p. 106 (in *Patrologie grecque*, tome 44, éd. cit., 1863, p. 847b).

³⁸ « *Ei oun apokluseias palin di' epimeleias biou ton epiplasthenta tē kardia sou rupon, analampsei soi to theoeidēs kallos* » (si en revanche, en te souciant de ta vie, tu purifies les scories épandues en ton cœur, la beauté divine resplendira en toi [tr. inédite]), *De beatitudinibus*, oratio VI, in *Patrologie grecque*, tome 44, éd. cit., p. 1272a.

³⁹ Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, trad. M. Aubineau, Paris, éd. du Cerf, 1966. Cf. dans ce même livre la parabole de la drachme perdue (300c-301c, XII, p. 411-417) souvent citée par Foucault pour illustrer le souci de soi (dans une conférence d'octobre 1982, in *Dits et écrits*, tome IV, éd. cit., p. 787) : « par ordure, il faut entendre, je pense, la souillure de la chair : quand on l'a « balayée » et qu'on fait place nette par le « soin » (*epimeleia*) qu'on prend de sa vie, l'objet paraît au grand jour », 301c, XII, 3, p. 415.

⁴⁰ Dans un entretien de janvier 1984, Foucault précise que, dans ce traité de Grégoire de Nysse (303c-305c, XIII, p. 423-431), le souci de soi est « défini essentiellement comme la renonciation à tous les liens terrestres ; c'est la renonciation à tout ce qui peut être amour de soi, attachement au soi terrestre » (*Dits et écrits*, tome IV, éd. cit., p. 716).

ça (ce que je vous dis maintenant n'est que pur schéma, simple survol anticipateur), que dans cette notion d'*epimeleia heautou*, il faut bien garder à l'esprit qu'il y a :

- premièrement, le thème d'une attitude générale, d'une certaine manière d'envisager les choses, de se tenir dans le monde, de mener des actions, d'avoir des relations avec autrui. L'*epimeleia heautou*, c'est une attitude : à l'égard de soi, à l'égard des autres, à l'égard du monde.

- deuxièmement, l'*epimeleia heautou* est aussi une certaine forme d'attention, de regard. Se soucier de soi-même implique que l'on convertisse son regard, et qu'on le reporte de l'extérieur, sur... j'allais dire « l'intérieur ». Laissons ce mot (dont vous pensez bien qu'il pose tout un tas de problèmes) de côté, et disons simplement qu'il faut qu'on convertisse son regard, de l'extérieur, des autres, du monde etc., vers : « soi-même ». Le souci de soi implique une certaine manière de veiller à ce qu'on pense et à ce qui se passe dans la pensée. Parenté du mot *epimeleia* avec *meletê*, qui veut dire à la fois exercice et méditation⁴¹. Là encore, tout cela sera à élucider.

- troisièmement, la notion d'*epimeleia* ne désigne pas simplement cette attitude générale ou cette forme d'attention retournée vers soi. L'*epimeleia* désigne aussi toujours un certain nombre d'actions, actions que l'on exerce de soi sur soi, actions par lesquelles on se prend en charge, par lesquelles on se modifie, par lesquelles on se purifie et par lesquelles on se transforme et on se transfigure. Et, de là, toute une série de pratiques qui sont, pour la plupart, autant d'exercices qui auront (dans l'histoire de la culture, de la philosophie, de la morale, de la spiritualité occidentales) une très longue destinée. Par exemple, ce sont les techniques de méditation⁴² ; ce sont les techniques de mémorisation du passé ; ce sont les techniques d'examen de conscience⁴³ ; ce sont les techniques de vérification des représentations à mesure qu'elles se présentent à l'esprit⁴⁴, etc.

Avec ce thème du souci de soi, on a donc là, si vous voulez, une formulation philosophique précoce qui apparaît clairement dès le V^e siècle av. J.-C., une notion qui a parcouru jusqu'aux IV^e-V^e siècles après J.-C. toute la philosophie grecque, hellénistique et romaine, également la spiritualité chrétienne. Vous avez enfin, avec cette notion d'*epimeleia heautou*, tout un corpus définissant une manière d'être, une attitude, des formes de réflexion, des pratiques qui en font une sorte de phénomène extrêmement important, non pas simplement dans l'histoire des représentations, non pas simplement dans l'histoire des notions ou des théories, mais dans l'histoire même de la subjectivité, ou, si vous voulez, dans l'histoire des pratiques de la subjectivité. C'est en tout cas à partir de cette notion d'*epimeleia heautou*, que, à titre au moins d'hypothèse de travail, on peut reprendre toute cette longue évolution qui est millénaire (V^e siècle avant / V^e siècle après), évolution millénaire qui a mené des formes premières de l'attitude philosophique telle qu'on la voit apparaître chez les Grecs jusqu'aux formes premières de l'ascétisme chrétien. De l'exercice philosophique à l'ascétisme chrétien : mille ans de transformation, mille ans d'évolution, dont le souci de soi est sans doute un des fils directeurs importants ; en tout cas, pour être modeste, disons : un des fils directeurs possibles.

Je voudrais tout de même, avant de terminer ces propos généraux, poser la question suivante : qu'est-ce qui a fait que cette notion d'*epimeleia heautou* (souci de soi) a été malgré tout négligée dans la manière dont la pensée, la philosophie occidentale a refait sa propre histoire ? Comment se fait-il qu'on a privilégié si fort, qu'on a donné tant de valeur et tant d'intensité au « connais-toi toi-même », et qu'on a laissé de côté, dans la pénombre au moins, cette notion de souci de soi qui, de fait, historiquement, quand on regarde les documents et les textes, semble avoir encadré d'abord le principe du « connais-toi toi-même » et avoir été le support de tout un ensemble tout de même extrêmement riche et dense de notions, pratiques, manières d'être, formes d'existence, etc. ? Pourquoi ce privilège, pour nous, du *gnôthi seauton* aux dépens du souci de soi-même ? Bon, ce que je vais esquisser là ce sont bien entendu des hypothèses, avec beaucoup de points d'interrogation et de suspension.

En toute première approche, et d'une façon tout à fait superficielle, je crois qu'on pourrait dire ceci, qui n'irait certainement pas au fond des choses mais qui doit peut-être être retenu. Il y a évidemment pour nous quelque chose d'un peu troublant dans ce principe du souci de soi. En effet, vous voyez qu'au fil des textes, des différentes formes de philosophie, des différentes formes d'exercices, de pratiques philosophiques ou spirituelles, eh bien ce principe du souci de soi s'est formulé, monnayé dans toute une série de formules comme : « s'occuper de soi-même », « prendre soin de soi », « se retirer en soi-même », « faire retraite en soi », « trouver son plaisir en soi-même », « ne chercher d'autre volupté qu'en soi », « rester en compagnie de soi-même », « être ami avec soi-même », « être en soi-même comme dans une forteresse », « se soigner » ou « se rendre un culte à soi-même »,

⁴¹ Cf. sur les sens de la *meletê* les cours du 3 mars, deuxième heure, et du 17 mars, première heure.

⁴² Sur les techniques de méditation (et particulièrement de méditation de la mort), cf. le cours du 24 mars, deuxième heure, ainsi que les cours du 27 février deuxième heure et du 3 mars, première heure

⁴³ Sur l'examen de conscience, cf. le cours du 24 mars, deuxième heure.

⁴⁴ Sur la technique de filtrage des représentations, particulièrement chez Marc Aurèle et en comparaison avec l'examen des idées chez Cassien, cf. le cours du 24 février, première heure.

« se respecter soi-même », etc. Or, vous savez bien qu'il y a une certaine tradition (ou peut-être plusieurs) qui nous détourne (nous, maintenant, aujourd'hui) de donner à toutes ces formulations, à tous ces préceptes et règles, une valeur positive, et surtout d'en faire le fondement d'une morale. Toutes ces injonctions à s'exalter soi-même, à se rendre un culte à soi-même, à se replier sur soi, à se rendre service à soi-même, elles sonnent plutôt à nos oreilles comme quoi ? Ou bien comme une sorte de défi et de bravade, une volonté de rupture éthique, une sorte de dandysme moral, l'affirmation-défi d'un stade esthétique et individuel indépassable⁴⁵. Ou encore elles sonnent à nos oreilles comme l'expression un peu mélancolique et triste d'un repli de l'individu, incapable de faire tenir, devant ses yeux, entre ses mains, pour lui-même, une morale collective (celle de la cité par exemple) et qui, devant la dislocation de cette morale collective, n'aurait plus désormais qu'à s'occuper de lui-même⁴⁶. Donc, si vous voulez, ces connotations immédiatement, les résonances premières que toutes ces formules ont pour nous nous détournent de penser ces préceptes comme ayant une valeur positive. Or, dans toute cette pensée antique dont je vous parle, que ce soit chez Socrate ou chez Grégoire de Nysse, « s'occuper de soi-même » a toujours un sens positif, jamais un sens négatif. Et, paradoxe supplémentaire, c'est à partir de cette injonction de « s'occuper de soi-même » que se sont constituées les morales sans doute les plus austères, les plus rigoureuses, les plus restrictives que l'Occident ait connues, et dont je vous répète (c'est pour ça que je vous faisais le cours l'an dernier) qu'il ne faut pas les attribuer au christianisme, mais beaucoup plutôt à la morale des premiers siècles avant notre ère et au début de notre ère (morale stoïcienne, morale cynique, jusqu'à un certain point aussi morale épicurienne). Donc, on a ce paradoxe d'un précepte de souci de soi qui, pour nous, signifie plutôt ou l'égoïsme ou le repli, et qui a été au contraire pendant tant de siècles un principe positif, principe positif matriciel par rapport à des morales extrêmement rigoureuses. Et un autre paradoxe aussi, qu'il faut évoquer pour expliquer la manière dont cette notion de souci de soi s'est en quelque sorte perdue un peu dans l'ombre, c'est que cette morale, morale si rigoureuse issue du principe « occupe-toi de toi-même », ces règles austères, eh bien nous les avons, nous, reprises : puisqu'effectivement ces règles vont apparaître, ou réapparaître, soit dans une morale chrétienne, soit dans une morale moderne non-chrétienne. Mais dans un climat entièrement différent. Ces règles austères, que l'on va retrouver identiques, si vous voulez, dans leur structure de code, eh bien voilà que nous les avons ré-acclimatées, transposées, transférées à l'intérieur d'un contexte qui est celui d'une éthique générale du non-égoïsme, soit sous la forme chrétienne d'une obligation de renoncer à soi, soit sous la forme « moderne » d'une obligation vis-à-vis des autres – que ce soit autrui, que ce soit la collectivité, que ce soit la classe, que ce soit la patrie, etc.. Donc tous ces thèmes, tous ces codes de la rigueur morale, le christianisme et le monde moderne les ont fondés dans une morale du non-égoïsme, alors qu'elles étaient nées à l'intérieur de ce paysage si fortement marqué par l'obligation de s'occuper de soi-même. C'est cet ensemble de paradoxes, je crois, qui constitue une des raisons pour lesquelles ce thème du souci de soi a pu un peu être négligé et disparaître de la préoccupation des historiens.

Mais je crois qu'il y a une raison qui, elle, est beaucoup plus essentielle que ces paradoxes de l'histoire de la morale. C'est quelque chose qui tient au problème de la vérité et de l'histoire de la vérité. La raison, me semble-t-il, la plus sérieuse pour laquelle ce précepte du souci de soi a été oublié, la raison pour laquelle a été effacée la place occupée par ce principe pendant près d'un millénaire dans la culture antique, eh bien cette raison je l'appellerai d'un mot que je sais mauvais, qui est là à titre purement conventionnel, je l'appellerai le « moment cartésien ». Il me semble que le « moment cartésien », encore une fois avec tout un tas de guillemets, a joué de deux façons. Il a

⁴⁵ On reconnaîtra dans le « dandysme moral » une référence à Baudelaire (cf. les pages de Foucault sur « l'attitude de modernité » et l'*ethos* baudelairien in *Dits et écrits*, tome IV, éd. cit., p. 568-571) et dans le « stade esthétique » une allusion claire au tryptique existentiel de Kierkegaard (stade esthétique, éthique et religieux), la sphère esthétique (incarnée par le Juif errant, Faust, et Don Juan) étant celle de l'individu épuisé, dans une quête indéfinie, les instants comme autant d'atomes précaires de plaisir (c'est l'ironie qui permettra le passage à l'éthique). Foucault fut un grand lecteur de Kierkegaard, même s'il ne fait pratiquement jamais mention de cet auteur qui eut pourtant, semble-t-il, pour lui une importance aussi secrète que décisive.

⁴⁶ Cette thèse du philosophe hellénistique et romain ne trouvant plus, dans les nouvelles conditions socio-politiques, de quoi déployer librement son action morale et politique (comme si la cité grecque avait été depuis toujours son élément naturel), et trouvant dans le soi un pis-aller où se replier, est devenue un *topos*, sinon une évidence incontestée de l'histoire de la philosophie (partagée par Bréhier, Festugière, etc.). Durant la seconde moitié du siècle, les articles d'épigraphie et l'enseignement d'un savant célèbre dont l'audience était internationale, Louis Robert (*Opera minora selecta, épigraphie et antiquités grecques*, Amsterdam, Hakkert, 1989, tome VI, p. 715), ont rendu caduque cette vision du Grec perdu dans un monde trop grand et privé de sa cité. Cette thèse de l'effacement de la cité à l'époque hellénistique se trouve donc vivement contestée, après d'autres, par Foucault dans le *Souci de soi* (cf. dans le chapitre III « Soi et les autres », la partie intitulée « Le jeu politique », éd. cit., p. 101-117, ainsi que les p. 55-57). Il s'agit pour lui d'abord de contester la thèse d'un éclatement du cadre politique de la cité dans les monarchies hellénistiques (p. 101-103), et ensuite de montrer (ce à quoi il s'attache encore dans ce cours) que le souci de soi se définit fondamentalement un mode de vivre-ensemble plutôt que comme un recours individualiste (« le souci de soi [...] apparaît alors comme une intensification des relations sociales », p. 69). P. Hadot (*Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 146-147) fait remonter ce préjugé à un ouvrage de G. Murray de 1912 (*Four Stages of Greek Religion*, New York).

joué de deux façons en requalifiant philosophiquement le *gnôthi seauton* (« connais-toi toi-même ») et en disqualifiant au contraire l'*epimeleia heautou* (souci de soi).

Premièrement, ce moment cartésien a requalifié philosophiquement le *gnôthi seauton* (« connais-toi toi-même »). En effet, et là les choses sont très simples, la démarche cartésienne, celle qui se lit très explicitement dans les *Méditations*⁴⁷, a placé à l'origine, au point de départ de la démarche philosophique l'évidence, l'évidence telle qu'elle apparaît, c'est-à-dire telle qu'elle se donne, telle qu'elle se donne effectivement à la conscience, sans aucun doute possible [blanc⁴⁸]. [C'est donc à] la connaissance de soi, au moins comme forme de conscience, que se réfère la démarche cartésienne. De plus, en plaçant l'évidence de l'existence propre du sujet au principe même de l'accès à l'être, c'était bien cette connaissance de soi-même (non plus sous la forme de l'épreuve de l'évidence mais sous la forme de l'indubitabilité de mon existence comme sujet) qui faisait du « connais-toi toi-même » un accès fondamental à la vérité. Bien sûr, entre le *gnôthi seauton* socratique et la démarche cartésienne la distance est immense. Mais vous comprenez bien pourquoi, à partir de cette démarche, le principe du *gnôthi seauton* comme moment fondateur de la démarche philosophique a pu, depuis donc le XVII^e siècle, être accepté dans un certain nombre de pratiques ou de démarches philosophiques. Mais si la démarche cartésienne a donc requalifié, pour des raisons assez simples à dégager, le *gnôthi seauton*, elle a en même temps, et c'est là-dessus que je voudrais insister, beaucoup contribué à disqualifier le principe du souci de soi, à le disqualifier et à l'exclure du champ de la pensée philosophique moderne.

Prenons, si vous voulez, un petit peu de recul par rapport à ça. Appelons, si vous le voulez bien, « philosophie » cette forme de pensée qui s'interroge, non pas bien sûr sur ce qui est vrai et sur ce qui est faux, mais sur ce qui fait qu'il y a et qu'il peut y avoir du vrai et du faux, et que l'on peut ou que l'on ne peut pas partager le vrai du faux. Appelons « philosophie » la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité. Eh bien, si on appelle cela la « philosophie », je crois qu'on pourrait appeler « spiritualité » la recherche, la pratique, l'expérience par lesquels le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. On appellera alors « spiritualité » l'ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être : les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance, mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité. Disons que la spiritualité, au moins telle qu'elle apparaît en Occident, a trois caractères.

La spiritualité postule que la vérité n'est jamais donnée au sujet de plein droit. La spiritualité postule que le sujet en tant que tel n'a pas droit, n'a pas la capacité d'avoir accès à la vérité. Elle postule que la vérité n'est pas donnée au sujet par un simple acte de connaissance, qui serait fondé et légitimé parce qu'il est le sujet et parce qu'il a telle ou telle structure de sujet. Elle postule qu'il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à avoir accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet. Car tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité. Je crois que c'est là la formule la plus simple, mais la plus fondamentale, par laquelle on peut définir la spiritualité. Ce qui entraîne pour conséquence ceci : que, de ce point de vue, il ne peut pas y avoir de vérité sans une conversion ou sans une transformation du sujet. Cette conversion, cette transformation du sujet, et ça serait là le second grand aspect de la spiritualité, eh bien elle peut se faire sous différentes formes. Disons très grossièrement (là c'est encore du survol bien schématique) que cette conversion peut se faire sous la forme d'un mouvement qui arrache le sujet à son statut et à sa condition actuelle (mouvement d'ascension du sujet lui-même ; mouvement par lequel, au contraire, la vérité vient à lui et l'illumine). Appelons, là encore très conventionnellement, ce mouvement, dans quelque sens qu'il aille : le mouvement de l'*erôs* (amour). Et puis, une autre grande forme par laquelle le sujet peut et doit se transformer pour pouvoir avoir accès à la vérité, eh bien c'est un travail. C'est un travail de soi sur soi, une élaboration de soi sur soi, une transformation progressive de soi sur soi dont on est soi-même responsable dans un long labeur qui est celui de l'ascèse (*askêsis*). *Erôs* et *askêsis* sont, je crois, les deux grandes formes par lesquelles, dans la spiritualité occidentale, on a conçu les modalités selon lesquelles le sujet devait être transformé pour devenir enfin sujet capable de vérité. C'est là le second caractère de la spiritualité. Enfin, la spiritualité postule que l'accès à la vérité produit, lorsqu'effectivement cet accès a été ouvert, des effets qui sont à la fois, bien sûr, la conséquence de la démarche spirituelle faite pour l'atteindre, mais qui sont en même temps bien autre chose et bien plus : effets que j'appellerai « de retour » de la vérité sur le sujet. Pour la spiritualité, la vérité n'est pas simplement ce qui est donné au sujet, pour le récompenser en quelque sorte de l'acte de connaissance, et pour venir combler cet acte de connaissance. La vérité, c'est ce qui illumine le sujet ; la vérité, c'est ce qui lui donne la béatitude ; la vérité c'est ce qui lui donne la tranquillité de l'âme. Bref, il y a, dans la vérité

⁴⁷ R. Descartes, *Méditations sur la philosophie première* (1641), in *Œuvres*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1952.

⁴⁸ On entend seulement : « quel que soit l'effort... ».

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

Et sans doute y-a-t-il une énorme objection à tout ce que je viens de vous dire, énorme exception sur laquelle il faudra revenir, qui est bien entendu la gnose⁴⁹. Mais la gnose, et tout le mouvement gnostique, c'est précisément un mouvement qui surcharge l'acte de connaissance, à qui en effet on donne la souveraineté dans l'accès à la vérité. On surcharge cet acte de connaissance de toutes les conditions, de toute la structure d'un acte spirituel. La gnose, c'est en somme ce qui tend toujours à transférer, à transposer dans l'acte de connaissance lui-même les conditions, les formes et les effets de l'expérience spirituelle. Eh bien, disons schématiquement ceci : pendant toute cette période qu'on appelle l'Antiquité, et selon des modalités qui ont été bien différentes, la question philosophique du « comment avoir accès à la vérité ? », et la pratique de la spiritualité (les transformations nécessaires dans l'être même du sujet qui vont permettre l'accès à la vérité), eh bien ces deux questions, ces deux thèmes n'ont jamais été séparés. Ils n'ont pas été séparés pour les pythagoriciens, c'est évident. Ils n'ont pas été séparés non plus pour Socrate et pour Platon : l'*epimeleia heautou* (souci de soi) désigne précisément l'ensemble des conditions de spiritualité, l'ensemble des transformations de soi qui sont la condition nécessaire pour que l'on puisse avoir accès à la vérité. Donc pendant toute l'Antiquité (chez les pythagoriciens, chez Platon, chez les stoïciens, les cyniques, les épicuriens, chez les néo-platoniciens, etc.), jamais le thème de la philosophie (comment avoir accès à la vérité ?) et la question de la spiritualité (quelles sont les transformations dans l'être même du sujet qui sont nécessaires pour avoir accès à la vérité ?), jamais ces deux questions n'ont été séparées. Il y a bien entendu l'exception. L'exception majeure et fondamentale : celle de celui que précisément on appelle « le » philosophe parce qu'il a sans doute été, dans l'Antiquité, le seul philosophe ; celui des philosophes pour lequel la question de la spiritualité a été la moins importante ; celui dans lequel nous avons reconnu le fondateur même de la philosophie, au sens moderne du terme, et qui est : Aristote. Mais, comme chacun sait, Aristote ce n'est pas le sommet de l'Antiquité : c'en est l'exception.

Eh bien maintenant, si nous faisons un saut de plusieurs siècles, on peut dire qu'on est entré dans l'âge moderne (je veux dire : l'histoire de la vérité est entrée dans sa période moderne) le jour où on a admis que ce qui donne accès à la vérité, les conditions selon lesquelles le sujet peut avoir accès à la vérité, c'est la connaissance, et la connaissance seulement. Il me semble que c'est là où ce que j'ai appelé le « moment cartésien » prend sa place et son sens, sans vouloir dire du tout que c'est de Descartes qu'il s'agit, qu'il en a été exactement l'inventeur, qu'il a été le premier à faire cela. Je crois que l'âge moderne de l'histoire de la vérité commence à partir du moment où ce qui permet d'accéder au vrai, c'est la connaissance elle-même et elle seule. C'est-à-dire : à partir du moment où, sans qu'on lui demande rien d'autre, sans que son être de sujet ait à être modifié ou altéré pour autant, le philosophe (ou le savant, ou simplement celui qui cherche la vérité) est capable de reconnaître, en lui-même et par ses seuls actes de connaissance, la vérité et peut avoir accès à elle. Ce qui ne veut pas dire, bien sûr, que la vérité s'obtient sans condition. Mais ces conditions sont de deux ordres maintenant, et aucun de ces deux ordres ne relève de la spiritualité. Il y a d'une part les conditions internes de l'acte de connaissance et des règles qu'il doit suivre pour avoir accès à la vérité : conditions formelles, conditions objectives, règles formelles de la méthode, structure de l'objet à connaître⁵⁰. Mais c'est, de toute façon, de l'intérieur de la connaissance que sont définies les conditions d'accès du sujet à la vérité. Quant aux autres conditions, elles sont extrinsèques. Ce sont des conditions comme : « il ne faut pas être fou pour connaître la vérité » (importance de ce moment chez Descartes⁵¹). Conditions

⁴⁹ Le gnosticisme représente un courant philosophico-religieux ésotérique, qui s'est développé aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Ce courant, extrêmement diffus, difficile à cerner et à définir, fut rejeté à la fois par les Pères de l'Eglise et la philosophie d'inspiration platonicienne. La « gnose » (du grec *gnôsis* : connaissance) désigne une connaissance ésotérique telle qu'elle offre le salut à celui qui y a accès et représente, pour l'initié, le savoir de son origine et de sa destination, ainsi que les secrets et mystères du monde supérieur (emportant avec eux la promesse d'un voyage céleste), percés à partir de traditions exégétiques secrètes. Au sens de ce savoir salvateur, initiatique et symbolique, la « gnose » recouvre un ensemble vaste de spéculations judéo-chrétiennes à partir de la Bible. Le mouvement « gnostique » promet donc, par la révélation d'une connaissance surnaturelle, la libération de l'âme et la victoire sur la puissance cosmique mauvaise. Cf. pour une évocation dans un contexte littéraire, *Dits et écrits*, tome I, éd. cit., p. 326.

⁵⁰ On retrouve, dans la classification qui suit des conditions du savoir, comme un écho assordis de ce que Foucault appelait des « procédures de limitation des discours » dans sa leçon inaugurale au Collège de France (*L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971). Cependant en 1970, l'élément fondamental était celui du discours, comme nappe anonyme et blanche, alors que tout ici se structure autour de l'articulation du « sujet » et de la « vérité ».

⁵¹ On reconnaît ici, en écho, l'analyse fameuse que Foucault, dans son *Histoire de la folie*, consacre aux *Méditations*. Descartes, rencontrant dans l'exercice du doute le vertige de la folie comme raison de douter encore, l'aurait *a priori* exclue, aurait refusé de se prêter à ses voix furieuses, lui préférant les douceurs ambiguës du rêve : « la folie est exclue par le sujet qui doute » (*Histoire de la folie*, Paris, Tel-

culturelles aussi : pour avoir accès à la vérité, il faut avoir fait des études, il faut avoir une formation, il faut s'inscrire dans un certain consensus scientifique. Conditions morales aussi : pour connaître la vérité, eh bien il faut faire des efforts, il ne faut pas essayer de tromper son monde, il faut que les intérêts financiers et de carrière ou de statut se combinent de façon tout à fait acceptable avec les normes de la recherche désintéressée, etc. Et tout ceci, vous le voyez, ce sont des conditions dont les unes encore une fois sont intrinsèques à la connaissance, mais les autres sont bien extrinsèques à l'acte de connaissance, mais ne concernent pas le sujet dans son être : elles ne concernent que l'individu dans son existence concrète, et non pas la structure du sujet en tant que tel. A partir de ce moment-là (c'est-à-dire à partir du moment où on peut dire : « tel qu'il est le sujet est, de toute façon, capable de vérité » - sous les deux réserves des conditions intrinsèques à la connaissance et des conditions extrinsèques à l'individu⁵²), dès que l'être du sujet n'est pas remis en question par la nécessité d'avoir accès à la vérité, je crois qu'on est entré dans un autre âge dans l'histoire des rapports entre la subjectivité et la vérité. Et la conséquence de cela, ou l'autre aspect si vous voulez, c'est que l'accès à la vérité, qui n'a plus désormais pour condition que la connaissance, ne trouvera dans la connaissance, comme récompense et comme accomplissement, rien d'autre que le cheminement indéfini de la connaissance. Ce point de l'illumination, ce point de l'accomplissement, ce moment de la transfiguration du sujet par l'« effet de retour » de la vérité qu'il connaît sur lui-même, et qui transit, traverse, transfigure son être, tout ceci ne peut plus exister. On ne peut plus penser que l'accès à la vérité va achever dans le sujet, comme un couronnement ou une récompense, le travail ou le sacrifice, le prix payé pour arriver à elle. La connaissance s'ouvrira simplement sur la dimension indéfinie d'un progrès, dont on ne connaît pas le terme et dont le bénéfice ne sera jamais monnayé, au cours de l'histoire, que par le cumul institué des connaissances, ou les bénéfices psychologiques ou sociaux qu'il y a à avoir, après tout, trouvé de la vérité quand on s'est donné beaucoup de mal pour la trouver. Telle qu'elle est désormais, la vérité n'est pas capable de sauver le sujet. Si l'on définit la spiritualité comme étant la forme de pratiques qui postulent que, tel qu'il est le sujet n'est pas capable de la vérité, mais que, telle qu'elle est, la vérité est capable de transfigurer et de sauver le sujet, eh bien nous dirons que l'âge moderne des rapports entre sujet et vérité commence le jour où nous postulons que, tel qu'il est, le sujet est capable de vérité, mais que, telle qu'elle est, la vérité n'est pas capable de sauver le sujet. Eh bien, si vous voulez un peu de repos. Cinq minutes, et puis on recommence tout à l'heure.

Gallimard, 1972, p. 57). Derrida contestera bientôt cette thèse (cf. le texte « Cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, p. 51-97, qui reproduit une conférence prononcée le 4 mars 1963 au Collège philosophique) en montrant que le propre du Cogito cartésien est justement d'assumer le risque d'une « folie totale » en ayant recours à l'hypothèse du Malin Génie (p. 81-82). On sait que Foucault, piqué au vif par cette critique, publiera quelques années plus tard une réponse magistrale, hissant, à travers une rigoureuse explication de texte suivie, la querelle de spécialistes à la hauteur d'un débat ontologique (« Mon corps, ce papier, ce feu », ainsi que « Réponse à Derrida », in *Dits et écrits*, tome II, éd. cit., p. 245-267). C'est ainsi qu'était née ce qu'on appelle la « polémique Foucault / Derrida » à propos des *Méditations* de Descartes.

⁵² Le manuscrit (nous désignons par ce terme les notes écrites qui servaient à Foucault de support pour prononcer ce cours au Collège de France) permet de comprendre ce dernier point comme suit : des conditions extrinsèques à la connaissance, c'est-à-dire individuelles.

Deux ou trois mots parce que, malgré mes bonnes résolutions et un emploi du temps bien quadrillé, je n'ai pas tout à fait tenu dans l'heure comme je l'avais espéré. Quelques mots encore sur ce thème général des rapports entre philosophie et spiritualité, et les raisons pour lesquelles la notion de souci de soi a été petit à petit éliminée de la pensée et de la préoccupation philosophiques. Je disais tout à l'heure qu'il me semble qu'il y a eu un certain moment (quand je dis « moment », il ne s'agit absolument pas de situer ça à une date et de le localiser à un certain moment, ou de l'individualiser autour d'une personne et d'une seule) dans lequel le lien a été rompu, définitivement je crois, entre l'accès à la vérité, devenu développement autonome de la connaissance, et l'exigence d'une transformation du sujet et de l'être du sujet par lui-même⁵³. Quand je dis « je crois que ça été définitivement rompu », inutile de vous dire que je n'en crois pas un mot, que précisément tout l'intérêt de la chose, c'est que les liens n'ont pas été brusquement rompus, et comme par un coup de couteau.

D'abord, si vous voulez, prenons les choses en amont. La coupure ne s'est pas faite comme cela. Elle ne s'est pas faite le jour où Descartes a posé la règle de l'évidence, ou découvert le Cogito, etc. Il y avait bien longtemps que le travail avait été entamé pour déconnecter le principe d'un accès à la vérité qui se ferait dans les termes du seul sujet connaissant et, d'autre part, la nécessité spirituelle d'un travail du sujet sur lui-même, se transformant et attendant de la vérité son illumination et sa transfiguration. Il y avait longtemps que la dissociation commençait à se faire et qu'un certain coin avait été placé entre ces deux éléments. Et le coin bien entendu, il faut le chercher... du côté de la science ? Pas du tout. Il faut le chercher du côté de la théologie. La théologie (cette théologie qui, justement, peut se fonder sur Aristote - cf. ce que je vous disais tout à l'heure - et qui va, avec Saint-Thomas, la scolastique, etc., prendre la place que vous savez dans la réflexion occidentale) en se donnant comme réflexion rationnelle fondant, à partir du christianisme bien sûr, une foi à vocation elle-même universelle, fondait en même temps le principe d'un sujet connaissant en général, sujet connaissant qui trouvait en Dieu à la fois son modèle, son point d'accomplissement absolu, son plus haut degré de perfection, et en même temps son Créateur et par conséquent son modèle. La correspondance entre un Dieu tout connaissant et des sujets tous susceptibles de connaître, sous réserve bien sûr de la foi, c'est sans doute un des éléments principaux qui a fait que la pensée - ou les formes de réflexion principales - occidentale, et en particulier la pensée philosophique, s'est dégagée, affranchie, séparée de ses conditions de spiritualité qui l'avaient accompagnée jusque-là, et dont le principe de l'*epimeleia heautou* était la formulation la plus générale. Je crois qu'il faut bien comprendre le grand conflit qui a traversé le christianisme, depuis la fin du V^e siècle (Saint-Augustin sans doute) jusqu'au XVII^e. Pendant ces douze siècles, le conflit n'a pas été entre la spiritualité et la science : il a été entre la spiritualité et la théologie. Et la meilleure preuve que ce n'était pas entre la spiritualité et la science, c'est la floraison de toutes ces pratiques de la connaissance spirituelle, tout ce développement des savoirs ésotériques, toute cette idée - alors voyez le thème de Faust qui serait très intéressant à réinterpréter comme cela⁵⁴ - qu'il ne peut pas y avoir de savoir sans une modification profonde dans l'être du sujet. Que l'alchimie par exemple, et que tout un pan énorme de savoirs aient été à cette époque-là réfléchis comme ne pouvant être obtenus qu'au prix d'une modification dans l'être du sujet, prouve bien qu'il n'y avait pas d'opposition constitutive, structurelle, entre science et spiritualité. L'opposition, elle était entre pensée théologique et exigence de spiritualité. Donc le dégagement ne s'est pas fait brusquement avec l'apparition de la science moderne. Le dégagement, la séparation a été un processus lent, processus dont il faut plutôt voir l'origine et le développement du côté de la théologie.

Il ne faut pas s'imaginer non plus qu'au moment que j'ai appelé le « moment cartésien », d'une façon tout à fait arbitraire, la coupure aurait été faite, et définitivement faite. C'est au contraire très intéressant de voir comment au XVII^e siècle a été posée la question du rapport entre les conditions de spiritualité et le problème du cheminement et de la méthode pour arriver jusqu'à la vérité. Il y a eu de multiples surfaces de contacts, de multiples points de frottement, de multiples formes d'interrogation.

⁵³ Plus précisément, le manuscrit porte que ce lien fut rompu « quand Descartes a dit : la philosophie suffit à elle seule pour la connaissance, et lorsque Kant a complété en disant : si la connaissance a des limites, elles sont tout entières dans la structure même du sujet connaissant, c'est-à-dire dans cela même qui permet la connaissance ».

⁵⁴ Foucault examinera plus longuement le mythe de Faust dans le cours du 24 février, deuxième heure.

Prenez par exemple cette très intéressante notion, caractéristique de la fin du XVI^e et du début du XVII^e siècle : la notion de « réforme de l'entendement ». Prenez très précisément les neuf premiers paragraphes de la *Réforme de l'entendement* de Spinoza⁵⁵. Et là vous verrez d'une façon très claire - pour des raisons que vous connaissez bien, je n'ai pas besoin d'y insister - comment chez Spinoza le problème de l'accès à la vérité était lié, dans sa formulation même, à une série d'exigences qui concernaient l'être même du sujet : en quoi et comment dois-je transformer mon être même de sujet ? Quelle condition est-ce que je dois lui imposer pour pouvoir avoir accès à la vérité, et dans quelle mesure cet accès à la vérité me donnera-t-il ce que je cherche, c'est-à-dire le bien souverain, le souverain bien ? C'est là une question proprement spirituelle, et je crois que le thème de la réforme de l'entendement au XVII^e siècle est tout à fait caractéristique des liens encore très stricts, très étroits, très serrés entre, disons si vous voulez : une philosophie de la connaissance, et une spiritualité de la transformation de l'être du sujet par lui-même. Si maintenant on prend la question, non pas du côté de l'amont mais du côté de l'aval, si on passe de l'autre côté, à partir de Kant, eh bien je crois que, là encore, on verrait que les structures de la spiritualité n'ont pas disparu, ni de la réflexion philosophique, ni peut-être même du savoir. Il y aurait... mais là alors je ne veux même pas l'esquisser maintenant, je veux juste indiquer un certain nombre de choses. Reprenez toute la philosophie du XIX^e siècle - enfin presque toute : Hegel en tout cas, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, le Husserl de la *Krisis*⁵⁶, Heidegger aussi⁵⁷ - et vous verrez comment précisément là aussi, qu'ils soient disqualifiés, dévalorisés, critiquement envisagés, ou au contraire exaltés comme chez Hegel, de toute façon la connaissance, l'acte de connaissance demeurent liés aux exigences de la spiritualité. Dans toutes ces philosophies, une certaine structure de spiritualité essaie de lier la connaissance, l'acte de connaissance, les conditions de cet acte de connaissance et ses effets, à une transformation dans l'être même du sujet. *La Phénoménologie de l'Esprit*⁵⁸ après tout n'a pas d'autre sens que cela. Et on peut penser, je crois, toute l'histoire de la philosophie du XIX^e siècle comme une espèce de pression par laquelle on a essayé de repenser les structures de la spiritualité à l'intérieur d'une philosophie que, depuis le cartésianisme, en tout cas la philosophie du XVII^e siècle, on essayait de dégager de ces mêmes structures. D'où l'hostilité, profonde d'ailleurs, de tous les philosophes type « classiques » - Descartes, Leibniz, etc., tous ceux qui se réclament de cette tradition-là - par rapport à cette philosophie du XIX^e siècle, qui est bien en effet une philosophie qui pose, implicitement au moins, la très vieille question de la spiritualité, et qui retrouve sans le dire le souci du souci de soi.

Mais je dirai que même dans le champ du savoir proprement dit, cette pression, cette résurgence, cette réapparition des structures de spiritualité est tout de même très sensible. S'il est vrai, comme tous les scientifiques le disent, qu'on peut reconnaître une fausse science au fait qu'elle demande, pour être accessible, une conversion du sujet et qu'elle promet, au terme de son développement, une illumination du sujet ; si on peut reconnaître une fausse science à sa structure de spiritualité (ça va de soi, tous les scientifiques le savent bien), il ne faut pas oublier que, dans des formes de savoir qui ne sont pas justement des sciences, et qu'il ne faut pas essayer d'assimiler à la structure même de la science, vous retrouvez, d'une façon très forte et très nette, certains des éléments au moins, certaines des exigences de la spiritualité. Et, bien sûr, pas besoin de vous faire un dessin : vous avez reconnu tout de suite une forme de savoir comme le marxisme ou la psychanalyse. On a tout à fait tort, cela va de soi, de les assimiler à la religion. Ça n'a aucun sens et ça n'apporte rien. En revanche, si vous les prenez l'un et l'autre, vous savez bien, pour des raisons tout à fait différentes, mais avec des effets relativement homologues, que dans le marxisme comme dans la psychanalyse, le problème de ce qu'il en est de l'être

⁵⁵ B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, in *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, ed. J. Van Vloten et J. P. N. Land, La Haye, 1882-1884 (*Traité de la réforme de l'entendement*, in *Œuvres de Spinoza*, Paris, trad. C. Appuhn, 1904).

⁵⁶ Husserl (E.), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Belgrade, Philosophia, 1936 (*La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976).

⁵⁷ C'est cette tradition que Foucault, au même moment, reconnaît comme celle de la philosophie « moderne », dont il se pose comme un héritier (cf. in *Dits et écrits*, tome IV, éd. cit., p. 688 et 814).

⁵⁸ Hegel (G. W. F.), *Phänomenologie des Geistes*, Wurtzbourg, Anton Goebhardt, 1807 (*La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941).

du sujet (de ce que doit être l'être du sujet pour qu'il ait accès à la vérité) et la question en retour de ce qui peut se transformer du sujet du fait qu'il a accès à la vérité, eh bien ces deux questions, qui sont encore une fois des questions absolument caractéristiques de la spiritualité, vous les retrouvez au cœur même, ou en tout cas au principe et à l'aboutissement de l'un et l'autre de ces savoirs. Je ne dis pas du tout que ce sont des formes de spiritualité. Je veux dire que vous retrouvez dans ces formes de savoir les questions, les interrogations, les exigences qui, me semble-t-il - à prendre un regard historique sur quelques millénaires, au moins sur un ou deux - sont les très vieilles, les très fondamentales questions de l'*epimeleia heautou*, et donc de la spiritualité comme condition d'accès à la vérité. Ce qui s'est passé c'est bien entendu que ni l'une ni l'autre de ces deux formes de savoir n'ont, de façon claire et courageuse, envisagé très explicitement ce point de vue. On a essayé de masquer ces conditions de spiritualité propres à ces formes de savoir à l'intérieur d'un certain nombre de formes sociales. L'idée d'une position de classe, d'effet de parti, l'appartenance à un groupe, l'appartenance à une école, l'initiation, la formation de l'analyste, etc. : tout ceci nous renvoie bien à ces questions de la condition de la formation du sujet pour l'accès à la vérité, mais on les pense en termes sociaux, en termes d'organisation. On ne les pense pas dans le tranchant historique de l'existence de la spiritualité et de ses exigences. Et en même temps d'ailleurs, le prix payé pour transposer, pour rabattre ces questions « vérité et sujet » sur des problèmes d'appartenance (à un groupe, à une école, à un parti, à une classe, etc.), le prix payé ça a été bien entendu l'oubli de la question des rapports entre vérité et sujet⁵⁹. Et il me semble précisément que ce qui fait tout l'intérêt et la force des analyses de Lacan, c'est précisément ceci : c'est que Lacan a été, me semble-t-il, le seul depuis Freud à vouloir recentrer la question de la psychanalyse sur cette question précisément des rapports entre sujet et vérité⁶⁰. C'est-à-dire que, dans des termes qui sont bien entendu absolument étrangers à la tradition historique de cette spiritualité, que ce soit celle de Socrate ou de Grégoire de Nysse, et de tous leurs intermédiaires, dans des termes qui étaient ceux du savoir analytique lui-même, il a essayé de poser la question qui est historiquement, proprement spirituelle : la question du prix que le sujet a à payer pour dire le vrai, et la question de l'effet sur le sujet du fait qu'il a dit, qu'il peut dire et qu'il a dit le vrai sur lui-même. En refaisant resurgir cette question, je crois qu'il a effectivement fait resurgir à l'intérieur même de la psychanalyse la plus vieille tradition, la plus vieille interrogation, la plus vieille inquiétude de cette *epimeleia heautou*, qui a été la forme la plus générale de la spiritualité. Question bien sûr, et je ne la résoudrai pas : est-ce qu'on peut, dans les termes mêmes de la psychanalyse - c'est-à-dire tout de même des effets de connaissance - poser la question de ces rapports du sujet à la vérité qui, du point de vue en tout cas de la spiritualité et de l'*epimeleia heautou*, ne peut pas, par définition, se poser dans les termes mêmes de la connaissance ?

Voilà ce que je voulais vous dire là-dessus. Et maintenant, passons à un exercice plus simple. Revenons aux textes. Alors, il n'est pas question pour moi bien sûr de refaire toute l'histoire de cette notion, de cette pratique, de ces règles du souci de soi que j'évoquais. Cette année, et encore une fois sous réserve de mes imprudences chronologiques et de mon incapacité à tenir un emploi du temps, j'essaierai d'isoler trois moments qui me paraissent intéressants. Bien sûr, le moment socratico-platonicien : l'apparition de l'*epimeleia heautou* dans la réflexion philosophique. Deuxièmement, la période de l'âge d'or de la culture de soi, de la culture de soi-même, du souci de soi-même, que l'on

⁵⁹ Le manuscrit précise que le fait pour ce rapport vérité / sujet de n'avoir été « jamais pensé théoriquement » a entraîné « un positivisme, un psychologisme pour la psychanalyse ».

⁶⁰ Cf. sur la réouverture par Lacan de la question du sujet, *Dits et écrits*, tome III, éd. cit., p. 590, et tome IV, p. 204-205, 435 ; et, pour les textes de Lacan allant dans ce sens : « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), in *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 237-322, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » (1960), *id.*, p. 793-827, « La science et la vérité » (1965), *id.* p. 855-877, « Du sujet enfin la question » (1966), *id.*, p. 229-236 ; *Le Séminaire I : Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 287-299 ; *Le Séminaire II : Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Paris, Le Seuil, 1978 ; *Le Séminaire XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Le Seuil, 1973, p. 31-41, 125-135 ; « Réponse à des étudiants en philosophie sur l'objet de la psychanalyse », in *Cahiers pour l'analyse* 3, 1966, p. 5-13 ; « La méprise du sujet supposé savoir » in *Scilicet* I, Paris, Le Seuil, 1968, p. 31-41 ; *Le Séminaire XX : Encore* (1973), Paris, Le Seuil, 1975, p. 83-91 ; « Le symptôme », in *Scilicet* 6/7, Paris, Le Seuil, 1976, p. 42-52 (je dois cette note à J. Lagrange).

peut placer au deux premiers siècles de notre ère. Et puis le passage aux quatrième et cinquième siècle : passage, en gros, de l'ascèse philosophique païenne à l'ascétisme chrétien⁶¹.

Premier moment : le moment socratique-platonicien. Et essentiellement, alors, le texte auquel je voudrais me référer c'est celui qui est l'analyse, la théorie même du souci de soi : longue théorie qui est développée dans la seconde partie, dans tout l'aboutissement du dialogue appelé *l'Alcibiade*. Je voudrais, avant de commencer à lire un petit peu ce texte, rappeler deux choses. Premièrement, s'il est vrai que l'on voit le souci de soi émerger dans la réflexion philosophique avec Socrate, et en particulier dans ce texte de *l'Alcibiade*, il ne faut pas oublier tout de même que le principe « s'occuper de soi » - comme règle, comme impératif, impératif positif dont on attend beaucoup - n'a pas été, dès l'origine et tout au long de la culture grecque, une consigne pour philosophes, une interpellation d'un philosophe s'adressant aux jeunes gens qui passent dans la rue. Ce n'est pas une attitude d'intellectuel, ce n'est pas un conseil donné par quelques vieux sages à quelques jeunes gens trop pressés. Non, l'affirmation, le principe « il faut s'occuper de soi-même » était une vieille sentence de la culture grecque. C'était en particulier une sentence lacédémonienne. Dans un texte, d'ailleurs tardif puisqu'il est de Plutarque, mais qui se réfère à une sentence qui était très manifestement ancestrale et pluri-séculaire, Plutarque rapporte un mot qui aurait été celui d'Alexandride, un Lacédémonien, un Spartiate à qui on aurait demandé un jour : mais enfin vous autres les Spartiates, vous êtes tout de même un peu étranges. Vous avez beaucoup de terres et vos territoires sont immenses, ou en tout cas très importants. Et pourquoi est ce que vous ne les cultivez pas vous-mêmes, pourquoi vous les confiez à des hilotes ? Et Alexandride aurait répondu : eh bien tout simplement pour pouvoir nous occuper de nous-mêmes⁶². Ici bien entendu, quand le Spartiate dit : nous avons à nous occuper de nous-mêmes, et par conséquent nous n'avons pas à cultiver nos terres, il est bien évident qu'il ne s'agit là aucunement de philosophie. Chez ces gens pour qui la philosophie, l'intellectualisme, etc., n'étaient pas des valeurs très positives, c'était l'affirmation d'une forme d'existence liée à un privilège, et à un privilège politique : si nous avons des hilotes, si nous ne cultivons pas nous-mêmes nos terres, si nous déléguons tous ces soins matériels à d'autres, c'est pour pouvoir nous occuper de nous-mêmes. Le privilège social, le privilège politique, le privilège économique de ce groupe solidaire des aristocrates spartiates, se manifestait sous la forme de : nous avons à nous occuper de nous-mêmes, et c'est pour pouvoir le faire que nous confions nos travaux à d'autres. « S'occuper de soi-même » est donc, vous le voyez, un principe sans doute assez courant, nullement philosophique, lié cependant - et ça va être une question qu'on ne va pas cesser de retrouver tout au long de l'histoire de *l'epimeleia heautou* - à un privilège, en l'occurrence ici un privilège politique, économique et social.

Lorsque Socrate reprend donc la question de *l'epimeleia heautou*, lorsqu'il la formule, il la reprend à partir d'une tradition. Et vous verrez d'ailleurs que la référence à Sparte est présente dès la première grande théorie du souci de soi dans *l'Alcibiade*. Alors maintenant passons à ce texte de *l'Alcibiade*. Je reviendrai, aujourd'hui ou la prochaine fois, sur ses problèmes, non pas d'authenticité qui sont à peu près réglés, mais de datation qui sont très compliqués⁶³. Mais il faut sans doute mieux étudier le texte lui-même pour voir surgir les questions à mesure. Je passe très rapidement sur le début de ce dialogue de *l'Alcibiade*. Je noterai simplement, dans ce tout début, que l'on voit donc Socrate aborder Alcibiade, lui faire remarquer qu'à la différence de ses autres amoureux il n'a, lui, jamais encore jusqu'à présent abordé Alcibiade, qu'il se décide simplement aujourd'hui. Et il se décide parce qu'il se rend compte qu'Alcibiade a quelque chose dans la tête⁶⁴. Il a quelque chose dans la tête, et si à lui, Alcibiade, on proposait la vieille question, classique dans l'éducation grecque, référence à Homère, etc.⁶⁵ : à supposer

⁶¹ Ce troisième moment ne connaîtra pas d'élaboration au cours de cette année, ni de l'année suivante.

⁶² « Comme quelqu'un demandait pourquoi ils confiaient aux hilotes le travail des champs, au lieu de s'en occuper eux-mêmes (*kai ouk autoi epimelountai*), "Parce que, répondit-il, ce n'était pas pour nous occuper d'eux, mais de nous-mêmes (*ou toutôn epimelomenoi all'hautôn*), que nous en avons fait l'acquisition" », *Apophtegmes laconiens*, 217a, trad. F. Fuhrmann, in Plutarque, *Œuvres morales*, tome III, Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 171-172 (cf. la reprise de cet exemple dans *Le souci de soi*, éd. cit., p. 58).

⁶³ Ils seront examinés dans la seconde heure du cours du 13 janvier.

⁶⁴ Tout ce développement se trouve dans le début du texte, de 103a à 105e (*Alcibiade*, in Platon, *Œuvres complètes*, tome I, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920, p. 60-63.).

⁶⁵ Foucault pense ici au double destin d'Achille (« Ma mère me l'a souvent dit, la déesse aux pieds d'argent, Thétis : deux destins vont m'emportant vers la mort, qui tout achève. Si je reste à me battre ici autour de la ville de Troie, c'en est fait pour

qu'on te propose le choix suivant, ou mourir aujourd'hui, ou continuer à mener une vie dans laquelle tu n'aurais aucun éclat, qu'est-ce que tu préférerais ?, eh bien Alcibiade répondrait : je préférerais mourir aujourd'hui que de mener une vie qui ne m'apporterait rien de plus que ce que j'ai déjà. Voilà pourquoi Socrate aborde Alcibiade. Qu'est ce qu'il a déjà, Alcibiade, et par rapport à quoi il veut autre chose ? Détails sur la famille d'Alcibiade, son statut dans la cité, les privilèges ancestraux qui placent Alcibiade au-dessus des autres. Il a, dit le texte, « une des familles les plus entreprenantes de la ville⁶⁶ ». Du côté de son père - son père est un Eupatride- il a des relations, des amis, des parents riches et puissants. Même chose du côté de sa mère, qui était une Alcéméonide⁶⁷. De plus, s'il a perdu ses parents, père et mère, il a eu pour tuteur quelqu'un qui n'était tout de même pas rien, puisque c'était Périclès. Périclès qui est quelqu'un qui fait tout ce qu'il veut, dit le texte, dans la ville, et même en Grèce, et même dans certains pays barbares⁶⁸. A quoi s'ajoute le fait qu'Alcibiade a une grosse fortune. D'autre part Alcibiade est beau, tout le monde le sait. Il est poursuivi de nombreux amoureux, et il en a tellement, et il est si fier de sa beauté, et il est si arrogant qu'il a éconduit tous ses amoureux, Socrate étant le seul à s'obstiner à le poursuivre. Et pourquoi est-il le seul ? Eh bien il est le seul pour la raison que voici : c'est que précisément Alcibiade, à force d'avoir éconduit tous ses amoureux, a pris de l'âge. Le voilà à ce fameux âge critique des garçons dont je vous parlais l'an dernier⁶⁹, et à partir duquel on ne peut plus réellement les aimer. Mais lui, Socrate, continue à s'intéresser à Alcibiade. Il continue à s'intéresser à Alcibiade, et même il décide pour la première fois de lui adresser la parole. Pourquoi ? Parce que, comme je vous le disais tout à l'heure, il a bien compris qu'il y avait dans la tête d'Alcibiade un peu quelque chose d'autre que la volonté de profiter, tout au long de sa vie, et de ses relations, et de sa famille, et de sa richesse, quant à sa beauté elle est en train de passer. Alcibiade ne veut pas se contenter de cela. Il veut se tourner vers le peuple, il veut prendre en mains le destin de la cité, il veut gouverner les autres. Bref, il est celui qui veut transformer son statut privilégié, sa primauté statutaire en action politique, en gouvernement effectif de lui-même sur les autres. Et c'est dans la mesure où cette intention est en train de se former, c'est au moment où - ayant profité ou refusé de faire profiter les autres de sa beauté - Alcibiade se tourne maintenant vers le gouvernement des autres (après l'*erôs* : la *polis*, la cité), c'est à ce moment-là que Socrate a entendu le dieu qui l'inspire lui dire qu'il peut maintenant adresser la parole à Alcibiade. Il a quelque chose à faire : transformer le privilège statutaire, la primauté statutaire en gouvernement sur les autres. Que la question du souci de soi naisse à ce moment-là, c'est clair dans ce texte de l'*Alcibiade*. Vous pourriez trouver la même chose dans ce qui est raconté par Xénophon sur Socrate. Par exemple au livre III des *Mémoires* : Xénophon cite un dialogue, une rencontre entre Socrate et le jeune Charmide⁷⁰. Charmide, lui aussi, est un jeune homme au seuil de la politique, un peu plus vieux sans doute que l'Alcibiade du dialogue dont je vous parle puisqu'il est déjà suffisamment avancé dans la politique pour participer au Conseil et donner son avis. Seulement voilà : Charmide qui donne des avis, des avis écoutés parce que ses avis sont sages, Charmide qu'on écoute au Conseil, eh bien il est timide. Il est timide, et il a beau être écouté, et il a beau savoir qu'il est écouté par tout le monde quand on délibère en petit comité, il n'ose pas prendre la parole en public. Et c'est là que Socrate lui dit : mais enfin il faut tout de même faire un peu attention à toi-même ; applique ton esprit à toi-même, prend conscience des qualités qui sont les tiennes, et c'est ainsi que tu pourras participer à la vie politique. Il n'emploie pas l'expression *epimeleisthai heautou* ou

moi du retour ; en revanche, une gloire impérissable m'attend. Si je m'en reviens au contraire dans la terre de ma patrie, c'en est fait pour moi de la noble gloire ; une longue vie, en revanche, m'est réservée, et la mort, qui tout achève, de longtemps ne saurait m'atteindre » *Illiade*, chant IX, v. 410-416, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1937, p. 67).

⁶⁶ *Alcibiade*, 104a, éd. cit., p. 60.

⁶⁷ Alcibiade, par son père Clinias, se trouvait être membre du *genos* des « Eupatrides » (ce qui signifie en grec : ceux qui ont de bons pères), une famille d'aristocrates et de grands propriétaires qui dominent politiquement Athènes depuis la période archaïque. L'épouse de Clinias (fille de Mégaclès, victime d'ostracisme) appartient, quant à elle, à la famille des Alcéméonides, qui eut sans doute le rôle le plus décisif dans l'histoire politique de l'Athènes classique.

⁶⁸ *Id.*, 104b, p. 61.

⁶⁹ Le problème de l'âge critique des garçons avait été abordé par Foucault particulièrement dans le cours du 28 janvier 1981 consacré à la structuration de la perception éthique des *aphrodisia* (principe d'isomorphie socio-sexuelle et principe d'activité), et au problème posé, dans ce cadre, par l'amour des jeunes garçons de bonne famille.

⁷⁰ Xénophon, *Mémoires*, III, VII, éd. cit., p. 363-365.

epimelei sautou, mais l'expression « applique ton esprit ». *Noûn prosekhe*⁷¹ : applique ton esprit à toi-même. Mais la situation est la même. Elle est la même sauf qu'elle est l'inverse : il faut encourager Charmide qui, malgré sa sagesse n'ose pas entrer dans l'action politique publique, alors que là, avec Alcibiade, on a un jeune homme piaffant qui ne demande lui, au contraire, qu'à entrer dans la politique, et à transformer ses avantages statutaires en action politique effective.

Or - c'est là que commence la partie du dialogue que je voudrais étudier d'un peu plus près - demande Socrate, si tu gouvernes la cité, pour pouvoir la gouverner, il faut que tu affrontes deux sortes de rivaux⁷². D'une part les rivaux intérieurs que tu rencontreras dans la cité, car tu n'es pas le seul à vouloir la gouverner. Et puis, le jour où tu la gouverneras, tu rencontreras les ennemis de la cité. Tu rencontreras Sparte, tu rencontreras l'Empire perse. Or, dit Socrate, tu sais très bien ce qu'il en est, aussi bien des Lacédémoniens que des Perses : ils l'emportent sur Athènes et sur toi. Par la richesse d'abord : aussi riche que tu sois, peux-tu comparer tes richesses à celles du roi de Perse ? Quant à l'éducation, l'éducation que tu as reçue, est-ce que tu peux effectivement la comparer à celle des Lacédémoniens et des Perses ? Du côté de Sparte, on trouve une brève description de l'éducation spartiate présentée, non pas comme modèle, mais en tout cas comme référence de qualité : une éducation qui assure la bonne tenue, la grandeur d'âme, le courage, l'endurance, qui donne aux jeunes gens le goût des exercices, le goût des victoires et des honneurs, etc. Du côté des Perses aussi, et là le passage est intéressant, les avantages de l'éducation reçue là-bas sont très grands : éducation qui porte sur le roi, le jeune prince, jeune prince qui dès son plus jeune âge - enfin dès qu'il est en âge de comprendre - est entouré de quatre professeurs : l'un qui est le professeur de sagesse (*sophia*), l'autre qui est professeur de justice (*dikaiousunê*), le troisième qui est maître de tempérance (*sôphrosunê*) et le quatrième maître de courage (*andreia*). Premier problème, qu'il va falloir comptabiliser pour la question de la datation du texte : d'une part la fascination et l'intérêt pour Sparte se trouvent assez constamment, vous le savez bien, dans les dialogues platoniciens depuis les dialogues socratiques ; en revanche l'intérêt, la fascination pour la Perse est un élément que l'on considère comme tardif chez Platon et les platoniciens. **[blanc]** Or, par rapport à cette éducation, que ce soit celle de Sparte ou que ce soit celle des Perses, comment a été formé Alcibiade ? Eh bien, dit Socrate, regarde ce qui t'est arrivé. Tu as été confié après la mort de tes parents à Périclès. Périclès, bien sûr « il peut tout sur sa ville, la Grèce et quelques états barbares ». Mais enfin il n'a pas été capable d'éduquer ses fils. Il en a eu deux, ce sont deux bons à rien. Par conséquent tu es mal tombé. Mais de ce côté-là, il ne fallait pas compter beaucoup sur une formation sérieuse. Et, d'autre part, ton tuteur Périclès a pris soin de te confier à un vieil esclave (Zopire de Thrace), vieil esclave qui était un monument d'ignorance et qui par conséquent n'a rien pu t'apprendre. Dans ces conditions, dit Socrate à Alcibiade, il faut faire un peu une comparaison : tu veux entrer dans la vie politique, tu veux prendre en main le destin de la cité ; tu n'as pas la même richesse que tes rivaux ; tu n'as surtout pas la même éducation. Il faut un petit peu que tu réfléchisses à toi-même, il faut que tu te connaisses toi-même. Et on voit apparaître là, en effet, la notion, le principe : *gnôthi seauton* (référence explicite au principe delphique⁷³). Mais il est intéressant de voir que cette apparition du *gnôthi seauton*, avant toute notion de souci de soi, elle se fait sous une forme faible. Il s'agit simplement d'un conseil de prudence. Ce n'est pas du tout au sens fort que l'on trouvera plus tard. Là, Socrate demande à Alcibiade de réfléchir un petit peu à lui-même, de faire un petit retour sur soi et de se comparer à ses rivaux. Conseil de prudence : regarde un peu ce que tu es, en face de ceux que tu veux affronter, et là tu découvriras bien ton infériorité.

Et cette infériorité, elle consiste en ceci : non seulement tu n'es pas riche et tu n'as pas reçu d'éducation, mais tu n'es pas capable de compenser ces deux défauts (richesse et éducation) par cela seul qui pourrait te permettre de les affronter sans trop d'infériorité : un savoir, une *tekhnê*⁷⁴. Tu n'as pas la *tekhnê* qui te permettrait de compenser ces infériorités de départ. Tu n'as pas de *tekhnê*. Et là, Socrate démontre à Alcibiade qu'il n'a pas cette *tekhnê* qui lui permettrait de bien gouverner la ville et de faire partie au moins égale avec ses rivaux. Socrate le lui démontre selon un procédé absolument

⁷¹ Le texte grec porte plus exactement : « *alla diateinou mallon pros to seautô prosekhein* » (Xénophon, *Memorabilia*, VII, 9, London, Loeb Classical Library, éd. E. C. Mackant, 1923, p. 216).

⁷² Tout ce passage se trouve de 119a à 124b (*Alcibiade*, éd. cit., p. 86-93).

⁷³ « Allons, trop naïf enfant, crois-moi, crois en ces mots inscrits à Delphes : “Connais-toi toi-même” », *id.*, 124b, p. 92.

⁷⁴ *Id.*, 125d, p. 95.

classique dans tous les dialogues socratiques : qu'est-ce que c'est que bien gouverner la cité, en quoi consiste le bon gouvernement de la cité, à quoi est ce qu'on le reconnaît, etc. ? Longue suite d'interrogations. On aboutit à cette définition proposée par Alcibiade : eh bien la cité est bien gouvernée lorsque la concorde règne entre ses citoyens⁷⁵. On pose à Alcibiade la question : qu'est-ce que c'est que cette concorde, en quoi est-ce qu'elle consiste ? Et Alcibiade ne peut pas répondre. Il ne peut pas répondre, et alors le pauvre garçon se désespère. Il dit : « Je ne sais plus moi-même ce que je dis. Vraiment, il se pourrait bien que j'aie vécu depuis longtemps dans un état d'ignorance honteuse, sans même m'en apercevoir⁷⁶ ». Et à cela Socrate répond : ne t'inquiète pas ; découvrir que tu es ainsi dans une ignorance honteuse, découvrir que tu ne sais même pas ce que tu dis : si cela t'était arrivé à cinquante ans, il te serait bien difficile d'y remédier, car il te serait bien difficile de prendre soin de toi-même (de te prendre toi-même en souci : *epimeléthênai sautou* (M. F.). Mais « tu es justement à l'âge où il faut s'en apercevoir⁷⁷ ». Eh bien, je voudrais qu'on s'arrête un petit peu là, sur cette première apparition dans le discours philosophique - sous réserve encore une fois de la datation de l'*Alcibiade* - de cette formule « s'occuper de soi-même », « se prendre soi-même en souci ».

Premièrement vous le voyez, la nécessité de se soucier de soi est liée à l'exercice du pouvoir. On l'avait déjà rencontrée dans la formule laconienne, dans la formule spartiate d'Alexandride. A ceci près cependant que dans la formule, semble-t-il traditionnelle, « nous confions nos terres à nos hilotes pour pouvoir nous occuper de nous-mêmes », le « s'occuper de soi-même » était la conséquence d'une situation statutaire de pouvoir. En revanche ici, vous le voyez, la question du souci de soi-même, le thème du souci de soi-même n'apparaît pas comme un des aspects d'un privilège statutaire. Il apparaît au contraire comme une condition, condition pour passer du privilège statutaire qui était celui d'Alcibiade (grande famille riche, traditionnelle, etc.) à une action politique définie, au gouvernement effectif de cette cité. Mais vous le voyez, « s'occuper de soi-même » est impliqué et se déduit de la volonté de l'individu d'exercer le pouvoir politique sur les autres. On ne peut pas gouverner les autres, on ne peut pas bien gouverner les autres, on ne peut pas transformer ses privilèges en action politique sur les autres, en action rationnelle, si on ne s'est pas soucié de soi-même. Souci de soi : entre privilège et action politique, voilà donc le point d'émergence de la notion.

Deuxièmement, vous voyez que cette notion de souci de soi, cette nécessité de se soucier de soi-même est liée à l'insuffisance de l'éducation d'Alcibiade. Mais à travers elle bien sûr, c'est l'éducation athénienne elle-même qui est tout à fait insuffisante, sous deux aspects : l'aspect, si vous voulez, proprement pédagogique (le maître d'Alcibiade ne valait rien du tout, c'était un esclave et un esclave ignorant, alors que l'éducation est une chose trop sérieuse pour qu'il soit convenable qu'on confie un jeune aristocrate, destiné à une carrière politique, à un esclave familial et familial) ; critique également de l'autre aspect, critique moins immédiatement claire, mais qui rampe tout au long du début du dialogue : la critique de l'amour, de l'*erôs* pour les garçons, qui n'a pas eu pour Alcibiade la fonction qu'il aurait dû avoir, puisqu'Alcibiade a été poursuivi, poursuivi par des hommes qui n'en voulaient en réalité qu'à son propre corps, des hommes qui ne voulaient pas s'occuper de lui - le thème va réapparaître un peu plus loin - qui ne voulaient donc pas inciter Alcibiade à s'occuper de lui-même. La meilleure preuve, d'ailleurs, que ce n'était pas à Alcibiade lui-même qu'ils s'intéressaient, qu'ils ne s'occupaient pas d'Alcibiade pour qu'Alcibiade s'occupe de lui-même : à peine a-t-il perdu sa jeunesse désirable, ils l'ont abandonné, le laissant faire ce qu'il voulait. La nécessité du souci de soi s'inscrit donc non seulement à l'intérieur du projet politique, mais à l'intérieur du déficit pédagogique.

Troisièmement (caractère aussi important, immédiatement lié à celui-ci), vous voyez qu'il est dit que si Alcibiade avait eu cinquante ans, alors il aurait été trop tard pour réparer les choses. Ce n'était pas l'âge de s'occuper de soi-même. Il faut apprendre à s'occuper de soi-même quand on est à cet âge critique où l'on sort de la main des pédagogues et où l'on va entrer dans la période de l'activité politique. Ce texte est en contradiction jusqu'à un certain point, enfin pose problème par rapport à un autre que je vous lisais tout à l'heure, celui de *L'Apologie de Socrate* où Socrate dit, quand il se défend devant ses juges : mais le métier que j'ai fait à Athènes était un métier important. Il m'a été confié par les dieux, et il consistait en ceci que je me postais là, dans la rue, et j'interpellais tout le monde, jeunes et vieux,

⁷⁵ *Id.*, 126c, p. 97.

⁷⁶ *Id.*, 127d, p. 99.

⁷⁷ *Id.*, 127e, p. 99.

citoyens ou non-citoyens, pour leur dire de s'occuper d'eux-mêmes⁷⁸. Là, l'*epimeleia heautou* apparaît comme une fonction générale de toute l'existence, alors que dans l'*Alcibiade* elle apparaît comme un moment nécessaire dans la formation des jeunes hommes. Ça sera une question très importante, ça sera un des grands débats, un des points de basculement du souci de soi lorsque, avec les philosophies épicuriennes et stoïciennes, on verra le souci de soi devenu une obligation permanente de tout individu tout au long de son existence. Mais dans cette forme si vous voulez précoce, socratique-platonicienne, le souci de soi est plutôt une activité, une nécessité de jeunes gens, dans un rapport entre eux et leur maître, ou eux et leur amant, ou eux et leur maître et amant. C'est le troisième point, la troisième caractéristique du souci de soi.

Enfin, quatrième, vous voyez que la nécessité de s'occuper de soi éclate comme une urgence dans le texte, au moment, non pas où Alcibiade formule ses projets politiques, mais où il s'aperçoit qu'il ignore... qu'il ignore quoi ? Eh bien, qu'il ignore l'objet même, la nature de l'objet dont il a à s'occuper. Il sait qu'il veut s'occuper de la cité. Il est fondé à le faire à cause de son statut. Mais il ne sait pas comment s'en occuper, il ne sait pas en quoi va consister ce qui est le but et la fin de ce que sera son activité politique, à savoir : le bien-être, la concorde des citoyens entre eux. Il ne sait pas quel est l'objet du bon gouvernement, et c'est pour cela qu'il doit s'occuper de lui-même.

Alors vous voyez que surgissent à ce moment-là deux questions, deux questions à résoudre et qui sont directement liées l'une à l'autre. Il faut s'occuper de soi, mais alors se pose la question : quel est donc ce soi dont il faut se soucier quand on dit qu'il faut se soucier de soi ? Et alors je vous renvoie à ce passage que je commenterai plus longuement la prochaine fois, mais qui est très important. Le dialogue de l'*Alcibiade* porte en sous-titre, mais un sous-titre qui a été rajouté très tardivement - je crois à l'époque alexandrine, mais je n'en suis pas sûr, il faudra que je vérifie d'ici la prochaine fois - : *de la nature humaine*⁷⁹. Or, quand vous voyez le développement de toute la dernière partie du texte - ce développement qui commence au passage que je vous indique - la question que pose Socrate, et qu'il essaie de résoudre, n'est pas : tu dois t'occuper de toi ; or tu es un homme ; donc je pose la question : qu'est-ce que c'est qu'un homme ? La question posée par Socrate est beaucoup plus précise, beaucoup plus difficile, beaucoup plus intéressante. Elle est : tu dois t'occuper de toi ; mais qu'est-ce que c'est que ce soi-même (*auto to auto*⁸⁰), qu'est-ce que c'est toi-même, puisque c'est de toi-même que tu dois t'occuper ? Question par conséquent qui ne porte pas sur la nature de l'homme, mais qui porte sur ce que nous appellerions nous, maintenant - puisque que le mot n'est pas dans le texte grec - la question du sujet. Qu'est-ce que c'est que ce sujet, qu'est-ce que c'est que ce point vers lequel doit s'orienter cette activité réflexive, cette activité réfléchie, cette activité qui se retourne de l'individu à lui-même ? Qu'est-ce que c'est que ce soi ? Première question.

Deuxième question, qu'il va falloir aussi résoudre : comment ce souci de soi va-t-il, si on le développe comme il faut, si on le prend au sérieux, pouvoir nous conduire, et conduire Alcibiade à ce qu'il veut, c'est-à-dire : connaître la *tekhnê* dont il a besoin pour gouverner les autres, l'art qui va lui permettre de bien gouverner ? En somme, l'enjeu de toute cette seconde partie, de cette fin du dialogue est celui-ci : il va falloir donner de ce « soi-même » - dans l'expression « se soucier de soi-même » - une définition telle qu'elle implique, ouvre, ou donne accès au savoir nécessaire à un bon gouvernement. L'enjeu du dialogue est donc celui-ci : quel est ce soi dont je dois m'occuper pour pouvoir m'occuper comme il faut des autres que je dois gouverner ? C'est ce cercle du soi, comme objet de souci, au savoir du gouvernement, comme gouvernement des autres, qui, je crois, est au cœur de cette fin de dialogue. C'est en tout cas cette question-là qui est porteuse de la première émergence dans la philosophie antique de la question « se soucier de soi-même ». Bon, eh bien je vous remercie, et donc, la semaine prochaine on commencera encore à 9 h 15. J'essaierai de terminer cette lecture du dialogue.

⁷⁸ *Apologie de Socrate*, 30a, éd. cit., p. 157.

⁷⁹ Selon les déclarations de Diogène Laërce (*Vie et doctrines des philosophes illustres*, III, 57-62, dir. M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 430-433), le catalogue de Thrasyllé (astrologue de Tibère et philosophe à la cour de Néron, I^{er} siècle ap. J.-C.) adopte la division des dialogues de Platon en tétralogies, et fixe pour chaque dialogue un premier titre correspondant le plus souvent au nom de l'interlocuteur privilégié de Socrate - mais il se peut que cette manière de désigner les dialogues remonte à Platon lui-même - et un second indiquant, le sujet principal.

⁸⁰ On trouve cette expression en 129b (*Alcibiade*, éd. cit., p. 102).