

IPSEIDAD, MORALIDAD Y FACTICIDAD (APUNTES PARA UNA LECTURA KANTIANA DE LA “CUESTIÓN DEL SUJETO” EN FOUCAULT)

SELECCIÓN DE TEXTOS

Texto 1. Sobre la noción general de *souci de soi*.

Page_3

COURS DU 6 JANVIER 1982

Première heure

Rappel de la problématique générale : subjectivité et vérité. -Nouveau point de départ théorique : le souci de soi. - Les interprétations du précepte delphique « connais-toi toi-même ». - Socrate comme l'homme du souci analyse de trois extraits de l'Apologie de Socrate. - Le souci de soi comme précepte de la vie philosophique et morale antique. - Le souci de soi dans les premiers textes chrétiens. -Le souci de soi comme attitude générale, rapport à soi, ensemble de pratiques. - Les raisons de la disqualification moderne du souci de soi au profit de la connaissance de soi : la morale moderne; le moment cartésien. - L'exception gnostique. - Philosophie et spiritualité.

Je me suis proposé cette année d'essayer la formule suivante 1 : faire deux heures de cours (de 9h 15 à 11 h 15), avec une petite interruption de quelques minutes au bout d'une heure pour vous permettre de vous reposer, de vous en aller si ça vous ennuie, pour me permettre aussi de me reposer un peu. Et je tâcherai, dans la mesure du possible, de diversifier tout de même un peu les deux heures de cours, c'est-à-dire de faire plutôt dans la première heure, ou en tout cas dans une des deux heures, un exposé un peu plus, disons, théorique et général; et puis, dans l'autre heure, plutôt quelque chose qui se rapprocherait d'une explication de texte, avec bien entendu tous les obstacles et inconvénients qui sont liés au fait de cette installation : du fait qu'on ne peut pas vous distribuer les textes, du fait qu'on ne sait pas combien vous serez, etc. Enfin, on va toujours essayer. Si ça ne marche pas, on tâchera de trouver l'année prochaine, ou peut-être même cette année, une autre formule. Est-ce que ça vous gêne beaucoup de venir à 9h15 en général? Non? Ça va? Vous êtes plus favorisés que moi, alors.

L'an dernier, j'avais essayé d'entamer une réflexion historique sur le thème des relations entre subjectivité et vérité 2. Et pour l'étude de ce problème j'avais choisi comme exemple privilégié, comme surface de

Page_4

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 ère 3. 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 moderne 4. 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 dernier 5. 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 indiqués 6, par quelque chose comme *cura sui* 7. *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-même ») 8. Alors donc que tout nous indique dans l'histoire de la philosophie - plus largement encore, dans l'histoire de la pensée occidentale –

Page_5

que c'est le *gnôthi seauton* qui est sans doute la formule fondatrice de la question des rapports 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 »).

À 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 humaine 9. 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 suite 10, 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* 11, 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 cautions) 12, 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 : au moment où tu viens poser des questions à l'oracle, examine bien en toi-même les questions que tu as

Page_6

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* 13. 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 [selon lequel] 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* 14, 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 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 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 15. 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 ? À 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 changerais 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 rencontrerai '6. » 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 17. 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 ordre 18. » 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 pas grand chose. Les Athéniens, en revanche, éprouveraient par sa mort une très lourde et très sévère perte 19. Car, dit-il, ils n'auront plus personne pour les inciter à s'occuper d'eux-mêmes et de leur propre vertu. À 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-mêmes 20. Enfin troisième passage: en 36b-c, à propos de la peine qui est encourue. Selon les formes juridiques traditionnelles 21, 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 coeur, 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 (epimelêtheîê) 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 incités à vous occuper de vous-mêmes? Aucune punition, bien sûr, aucun châtement mais; M.F.] un bon traitement, Athéniens, si nous voulons être justes 22. »

Page_9

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 23) 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 éveille 24. Le souci de soi va 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 comparaison célèbre entre Socrate et le taon, cet insecte qui poursuit les animaux, les pique et les fait courir et s'agiter 25. 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

Page_10

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 surtout 26), 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 Epicure 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 âme. Il emploie, pour « s'occuper », le verbe *therapeuein* 28 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 épicuriens 29) 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 à spéculer sur un certain nombre de phénomènes naturels (comme par exemple

Page_11

l'origine des tremblements de terre, les causes des tempêtes, les raisons pour lesquelles des jumeaux peuvent venir au monde), mais qu'il faut beaucoup 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 faites 30. 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 devenue, je crois, un véritable phénomène culturel d'ensemble 31. 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 (incitation, acceptation générale du principe qu'il faut s'occuper de soi-même) a été un phénomène culturel d'ensemble propre à la société hellénistique et romaine (à son élite en tout cas), et en même temps cela a été un événement dans la pensée 32. 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 d'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 33), vous retrouvez cette notion d'epimeleia avec un sens particulier. Vous la trouvez chez Plotin dans l'Ennéade II 34. Vous retrouvez, aussi et surtout, cette notion d'epimeleia dans l'ascétisme

Page_12

chrétien: chez Méthode d'Olympe 35, chez Basile de Césarée 36. Et chez Grégoire de Nysse : dans La Vie de Moïse 37, dans le texte sur Le Cantique des cantiques 38, dans le Traité des béatitudes 39. Vous trouvez surtout cette notion de souci de soi dans le Traité de la virginité 40 avec le livre XIII dont le titre est précisément: « Que le soin de soi-même commence avec l'affranchissement du mariage 41 ». Étant 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 l'objet du cours de cette année sera précisément d'élucider tout 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 méditation 42. 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

Page_13

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 méditation 43 ; ce sont les techniques de mémorisation du passe; ce sont les techniques d'examen de conscience; ce sont les techniques de Vérification des représentations à mesure qu'elles se présentent à l'esprit 45, etc.

Avec ce thème du souci de soi, on a donc là, si vous Voulez, une formulation philosophique précoce qui apparaît clairement dès le Ve siècle avant Jésus-Christ, une notion qui a parcouru jusqu'aux IVe-Ve siècles après Jésus-Christ 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 qu'à titre au moins d'hypothèse de travail, on peut reprendre toute cette longue évolution qui est millénaire (Ve siècle avant - Ve siècle après [Jésus-Christ]), 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

Page_14

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 », « 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 indépassable. 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-même 47. Donc, si vous voulez, ces connotations, les résonances premières que toutes ces formules ont immédiatement 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

Page_15

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 : puisque, 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 dans leur structure de code, eh bien voilà que nous les avons réacclimatées, 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'ils étaient nés 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 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).

Page_16

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 48, 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 [... *]. [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 XVIIe 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 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 départager 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 lesquelles 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

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

Page_17

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 [l]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 ce serait là le second grand aspect de la spiritualité -, 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'érôs (amour). Et puis une autre grande forme par laquelle le sujet peut et doit se transformer pour pouvoir avoir accès à la vérité: 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, lorsque, effectivement, cet accès a été ouvert, des effets qui sont, 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

Page_18

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 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 gnose. Mais la gnose, et tout le mouvement gnostique, c'est précisément un mouvement qui surcharge l'acte de connaissance, à [quoi] 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. 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 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 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 50 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

Page_19

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 connaître 51. 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 Descartes 52). Conditions 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 ou de carrière ou de statut se combinent d'une 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, dont 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

Page_20

du sujet en tant que tel. À 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'individu**), 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 de 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 vérité mais que, telle qu'elle est, la vérité est capable de transfigurer et de sauver le sujet, 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.

** 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.

Page_21

NOTES

1. À partir de l'année 1982, Foucault, qui jusqu'alors menait de front au Collège de France un séminaire et un cours, décide d'abandonner le séminaire et de ne plus faire qu'un seul cours, mais de deux heures.

2. Cf. résumé du Cours de l'année 1980-1981 au Collège de France, in M. Foucault, Dits et Écrits, 1954-1988, éd. par D. Defert & F. Ewald. collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol. [ultérieurement: référence à cette édition] ; cf. IV, n° 303, p. 213-218.

3. Pour la première élaboration de ce thème, cf. 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.

4. 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 la césure du christianisme et du paganisme dans le cadre d'une histoire de la morale).

5. 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 1^e, 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, de l'autre, maintient l'idée qu'on ne peut pas parler de subjectivité dans le monde grec, l'élément éthique se laissant déterminer comme bios (mode de vie).

6. Tous les textes importants de Cicéron, Lucrèce et Sénèque sur ces problèmes de traduction sont réunis par Carlos Lévy après son article : « Du grec au latin », in Le Discours philosophique, Paris, PUF, 1998, p. 1145-1154.

7. « 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, t. V, livre XIX-XX, lettre 121,17, trad. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1945 [ultérieurement : référence à cette édition], p. 78).

8. Cf. P. Courcelle, Connais-toi toi même, de Socrate à saint Bernard, Paris, Études augustinienes, 1974, 3 tomes.

9. Épictète, Entretiens, III, 1,18-19, trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1963 [ultérieurement : référence à cette édition], p. 8. Cf. l'analyse de ce même texte dans le cours du 20 janvier, deuxième heure.

10. 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 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 resta jusqu'à la fin du IV^e siècle apr. J.-C., élargissant alors son audience à tout le monde romain.

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

12. La deuxième maxime est: eggua, para d'atê. Cf. la déclaration de Plutarque « Je ne saurais 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 (eggua para d'ata) » (*Le Banquet des sept sages*, 164b, in *Oeuvres morales*, t. II, trad. J. Defradas, J. Hani & R. Klaerr, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 236).

13. J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris, Klincksieck, 1954, chap. III: « La sagesse delphique », p. 268-283.

14. « 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 oeil distrait, ou y as-tu fait attention et as-tu essayé d'examiner qui tu es ? » (*Xénophon, Mémorables*, IV, 11, 24, trad. P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 390.)

15. Foucault, le plus souvent, utilise pour ses cours 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 en langue originale. Par ailleurs, quand Foucault fait ainsi la lecture des traductions françaises, il ne les suit pas toujours 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 (suivis de : M.F.) entre crochets.

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

17. 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). 18. Id., 30a, p. 156-157.

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

21. 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 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 ensuite, seulement, que les juges sont tenus de fixer pour l'accusé un châtement, à partir des propositions pénales des deux parties. Pour plus de détails, cf. 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).

22. Apologie de Socrate, 36c-d, in Platon, Oeuvres complètes, t. I, trad. M. Croiset, éd. citée, p. 165-166.
23. Allusion au passage célèbre de 28d: « C'est que le vrai principe, Athéniens, le voici. Quiconque occupe un poste (taxé), - 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 et 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 Sénèque, Dialogues, t. IV, trad. R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1927, p. 60).
24. Socrate prévient les Athéniens de ce qui arriverait s'ils le condamnaient à mort : « vous passeriez le reste de votre vie à dormir » (id., 31 a, p. 159).
25. « 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).
26. « Socrate réussissait-il à persuader tous ceux qui venaient à lui de s'occuper d'eux-mêmes (epimeleisthai heautôn) ? » (Entretiens, III, 1, 19, p. 8.)
27. Elle se trouve dans la Lettre à Ménécée. Plus exactement, le texte dit : « Il n'est, pour personne, ni trop tôt ni trop tard pour assurer la santé de l'âme. [...] De sorte qu'ont à philosopher et le jeune et le vieux » (Épictète, Lettres et Maximes, trad. M. Conche, Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1977 [ultérieurement: référence à cette édition], § 122, p. 217) ; citation reprise par Foucault dans Histoire de la sexualité, t. III : Le Souci de soi, Paris, Gallimard, 1984 [ultérieurement : référence à cette édition], p. 60.
28. En fait le texte grec porte « to kata psukhên hugiainon ». Le verbe therapeuein ne connaît chez Épictète 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, p. 260-261).
29. Toute cette thématique prend comme centre de gravitation la phrase d'Épictète : « 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. 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 »).
30. Sénèque, Des bienfaits, t. II, VII, 1, 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.
31. Cf., pour une conceptualisation de la notion de culture de soi, le cours du 3 février, première heure.
32. Sur le concept d'événement chez Foucault, cf. Dits et Écrits, II, n° 84, p. 136, concernant les racines nietzschéennes du concept; 11, n° 102, p. 260, sur la valeur polémique de l'événement dans la pensée contre une métaphysique derridienne

de l'originaire; IV, n° 278, p. 23, pour le programme d'« événementialisation » du savoir historique et surtout n° 341, p. 580, à propos du « principe de singularité de l'histoire de la pensée ».

33. « 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 » (Philon d'Alexandrie, *De Vita contemplativa*, 477M, trad. P. Miquel, Paris, Éd. du Cerf, 1963, § 36, p. 105).

34. « 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) » (Plotin, *Ennéades*, 11, 9,18, trad. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924, p. 138).

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

36. « Hote toinun hé agan hautê tou sômatos epimeleia autô te alusitelês tô sômati, kai pros tên psukhên empodion esti ; to ge hupopeptôkenai toutô kai therapeuein 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 [trad. inédite]) (Basile de Césarée, *Sermo de legendis libris gentilium*, p. 584d, in *Patrologie grecque*, t. 31, éd. J.-P. Migne, SEU Petit-Montrouge, 1857).

37. « 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) » (Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse, ou Traité de la perfection en matière de la vertu*, 337e-d, trad. J. Daniélou, Paris, Éd. du Cerf, 1965, § 43-44, p. 130-131; cf. aussi § 55 en 341b, posant l'exigence d'une « étude longue et sérieuse (toiautês kai tosautês epimeleias) », p. 138).

38. « 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 » (Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques*, trad. C. Bouchet, Éd. Migne, Paris, 1990, p. 106).

39. « Ei oun apokluseias palin di'epimeleias biou ton epiplasthenta té kardia sou rupon, analampsei soi to theoidês kallos » (Si en revanche, en te souciant de ta vie, tu purifies les scories épandues en ton coeur, la beauté divine resplendira en toi [trad. inédite]) (Grégoire de Nysse, *De Beatitudinibus*, *Oratio VI*, in *Patrologie grecque*, t. 44, p. 1272a).

40. 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*, IV, n° 363, 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 » (301 c, XII, 3, p. 415).

41. 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, IV, n° 356, p. 716).
42. Sur les sens de la meletê, cf. cours du 3 mars, deuxième heure, et du 17 mars, première heure.
43. Sur les techniques de méditation (et particulièrement de méditation de la mort), cf. cours du 24 mars, deuxième heure, ainsi que cours du 27 février, deuxième heure, et du 3 mars, première heure.
44. Sur l'examen de conscience, cf. cours du 24 mars, deuxième heure.
45. Sur la technique de filtrage des représentations, particulièrement chez Marc Aurèle et en comparaison avec l'examen des idées chez Cassien, cf. cours du 24 février, première heure.
46. On reconnaîtra dans le « dandysme moral » une référence à Baudelaire (cf. les pages de Foucault sur « l'attitude de modernité » et l'êthos baudelairien in Dits et Écrits, IV, n° 339, p. 568-571), et dans le « stade esthétique » une allusion claire au tryptique existentiel de Kierkegaard (stade esthétique, éthique, religieux), la sphère esthétique (incarnée par le Juif errant, Faust et Don Juan) étant celle de l'individu épuisant, 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 pour lui une importance aussi secrète que décisive.
47. Cette thèse du philosophe hellénistique et romain ne trouvant plus, dans les nouvelles conditions sociopolitiques, 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, t. VI, p. 715), ont rendu caduque cette vision du Grec perdu dans un monde trop grand et privé de sa cité (je dois toutes ces indications à P. Veyne). Cette thèse de l'effacement de la cité à l'époque hellénistique se trouve donc vivement contestée, après d'autres donc, par Foucault dans *Le Souci de soi* (cf. chapitre III : « Soi et les autres », p. 101-117: « Le jeu politique » ; cf. aussi 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 comme 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 d'un évanouissement de la cité grecque à un ouvrage de G. Murray de 1912 (*Four Stages of Greek Religion*, New York, Columbia University Press).
48. Descartes, *Méditations sur la philosophie première* (1641), in *Oeuvres*, Paris, Gallimard/« Bibliothèque de la Pléiade », 1952.
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'Église et par 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. Pour une évocation dans un contexte littéraire, cf. Dits et Écrits, I, n° 21, p. 326. On peut penser, comme me l'a suggéré A. I. Davidson, que Foucault connaissait bien les études de H.-Ch. Puech sur le sujet (cf. Sur le manichéisme et Autres Essais, Paris, Flammarion, 1979).

50. « Le » philosophe : c'est ainsi que saint Thomas désigne Aristote dans ses commentaires.

51. On retrouve, dans la classification des conditions du savoir qui suit, comme un écho assourdi 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 ».

52. 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, Gallimard/« Tel », 1972, p. 57). Derrida contestera bientôt cette thèse (cf. le texte « Cogito et Histoire de la folie », in L'Écriture et la Différence, Paris, Éd. du Seuil, 1967, p. 51-97, qui reprend 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, II, n° 102, p. 245-267, et n° 104, p. 281-296). C'est ainsi qu'était née ce qu'on appelle la « polémique Foucault/Derrida » à propos des Méditations de Descartes.

Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet. Cours au collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, pp.3-26

Texto 2. Sobre la procedencia kantiana de la ontología crítica foucaultiana.

une pensée qui serait, absolument et dans le même mouvement, une Critique et une Ontologie, une pensée qui penserait la finitude et l'être?

Cette pensée dont tout jusqu'à présent nous a détournés, mais comme pour nous mener jusqu'à son retour, de quelle possibilité nous vient-elle, de quelle impossibilité tient-elle pour nous son insistance? On peut dire sans doute qu'elle nous vient de l'ouverture pratiquée par Kant dans la philosophie occidentale, le jour où il a articulé, sur un mode

encore bien énigmatique, le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de notre raison. Une telle ouverture, Kant a fini lui-même par la refermer dans la question anthropologique à laquelle il a, au bout du compte, référé toute l'interrogation critique; et sans doute l'a-t-on par la suite entendue comme délai indéfiniment accordé à la métaphysique, parce que la dialectique a substitué à la mise en question de l'être et de la limite le jeu de la contradiction et de la totalité.

Foucault, M., "Préface à la transgression" en *Dits et écrits. 1954-1988* (en adelante DE), vol I, Paris, Gallimard, 1994, pp. 239

Textos 3, 4 y 5. Sobre la determinación no antropológica de la crítica en Kant.

-“Et pourtant (...) critique des conditions de vérité”

Foucault, M., *Introduction à l'Anthropologie de Kant* (en adelante IAK), Paris, Vrin, 2008, pp. 12-13

-“En fait, au (...) manifeste”
IAK, p. 75

“De quel aveuglement (...) neuve”
IAK, p. 68

Texto 5. Sobre el principio moral de unidad y autonomía de la crítica.

En réalité la question (...) como vertu en général”

“Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)” en *Bulletin de la société française de philosophie* (Avril-Juin 1990), p. 36

Texto 6. Sobre la ontología del cuidado de sí como ontología de la libertad

C'est chez Épictète sans doute que se marque la plus haute élaboration philosophique de ce thème. L'être humain est défini, dans les Entretiens, comme l'être qui a été confié au souci de soi. Là réside sa différence fondamentale avec les autres vivants: les animaux trouvent «tout prêt» ce qui leur est nécessaire pour vivre, car la nature a fait en sorte qu'ils puissent être à notre disposition sans qu'ils aient à s'occuper d'eux-mêmes, et sans que nous ayons, nous, à nous occuper d'eux 1. L'homme en revanche doit veiller à lui-même: non point cependant par suite de quelque défaut qui le mettrait dans une situation de manque et le rendrait de ce point de vue inférieur aux animaux; mais parce que le dieu a tenu à ce qu'il puisse faire librement usage de lui-même; et c'est à cette fin qu'il l'a doté de la raison; celle-ci n'est pas à comprendre comme substitut aux facultés naturelles absentes; elle est au contraire la faculté qui permet de se servir, quand il faut et comme il faut, des autres facultés; elle est même cette faculté absolument singulière qui est capable de se servir d'elle-même: car elle est capable de «se prendre elle-même ainsi que tout le reste pour objet d'étude 2». En couronnant par cette raison tout ce qui nous est déjà donné par la nature, Zeus nous a donné et la possibilité et le devoir de nous occuper de nous-mêmes. C'est dans la mesure où il est libre et raisonnable -et libre d'être raisonnable -que l'homme est dans la nature l'être qui a été commis au souci de

lui-même. Le dieu ne nous a pas façonnés comme Phidias son Athéna de marbre, qui tend pour toujours la main où s'est posée la victoire immobile aux ailes déployées. Zeus «non seulement t'a créé, mais il t'a de plus confié et livré à toi seul 3». Le souci de soi, pour Épictète, est un privilège-devoir, un don-obligation qui nous assure la liberté en nous astreignant à nous prendre nous-même comme objet de toute notre application 4. Mais que les philosophes recommandent de se soucier de soi ne veut pas dire que ce zèle soit réservé à ceux qui choisissent une vie semblable à la leur; ou qu'une pareille attitude ne soit indispensable que pendant le temps qu'on passe auprès d'eux. C'est un principe valable pour tous, tout le temps et pendant toute la vie. Apulée le fait remarquer: on peut, sans honte ni déshonneur, ignorer les règles qui permettent de peindre et de jouer de la cithare; mais savoir

1. ÉPICTÈTE, Entretiens, I, 16, 1-3
2. Ibid., I, 1, 4.
3. Ibid, II, 8. 18-23

Foucault, M. *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Tel Gallimard., 2000, pp. 65-66,

Texto 7. Sobre la articulación de lo moral y lo ético.

MORALE ET PRATIQUE DE SOI

Pour répondre à cette question, il faut introduire quelques considérations de méthode; ou plus précisément il convient de s'interroger sur l'objet qu'on se propose lorsqu'on entreprend d'étudier les formes et transformations d'une morale».

On connaît l'ambiguïté du mot. Par «morale», on entend un ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers, comme peuvent l'être la famille, les institutions éducatives, les Églises, etc. Il arrive que ces règles et valeurs soient très explicitement formulées en une doctrine cohérente et en un enseignement explicite. Mais il arrive aussi qu'elles soient transmises de façon diffuse et que, loin de former un ensemble systématique, elles constituent un jeu complexe d'éléments qui se compensent, se corrigent, s'annulent sur certains points, permettant ainsi compromis ou échappatoires. Sous ces réserves, on peut appeler «code moral» cet ensemble prescriptif. Mais par «morale», on entend aussi le comportement réel des individus, dans son rapport aux règles et valeurs qui leur sont proposées: on désigne ainsi la manière dont ils se soumettent plus ou moins complètement à un principe de conduite, dont ils obéissent ou résistent à un interdit ou une prescription, dont ils respectent ou négligent un ensemble de valeurs; l'étude de cet aspect de la morale doit déterminer comment, et avec quelles marges de variation ou de transgression,

|PAGE 33

les individus ou les groupes se conduisent en référence à un système prescriptif qui est explicitement ou implicitement donné dans leur culture et dont ils ont une conscience

plus ou moins claire. Appelons ce niveau de phénomènes la «moralité des comportements».

Ce n'est pas tout. Une chose en effet est une règle de conduite; autre chose la conduite qu'on peut mesurer à cette règle. Mais autre chose encore, la manière dont on doit «se conduire», -c'est-à-dire la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code. Un code d'actions étant donné et pour un type déterminé d'actions (qu'on peut définir par leur degré de conformité ou de divergence par rapport à ce code), il y a différentes manières de «se conduire» moralement, différentes manières pour l'individu agissant d'opérer non pas simplement comme agent, mais comme sujet moral de cette action. Soit un code de prescriptions sexuelles enjoignant aux deux époux une fidélité conjugale stricte et symétrique, ainsi que la permanence d'une volonté procréatrice; il y aura, même dans ce cadre aussi rigoureux, bien des manières de pratiquer cette austérité, bien des manières d'«être fidèle». Ces différences peuvent porter sur plusieurs points.

Elles concernent ce qu'on pourrait appeler la détermination de la substance éthique, c'est-à-dire la façon dont l'individu doit constituer telle ou telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale. Ainsi, on peut faire porter l'essentiel de la pratique de fidélité sur le strict respect des interdits et des obligations dans les actes mêmes qu'on accomplit. Mais on peut aussi faire consister l'essentiel de la fidélité dans la maîtrise des désirs, dans le combat acharné qu'on mène contre eux, dans la force avec laquelle on sait résister aux tentations: ce qui constitue alors le contenu de la fidélité, c'est cette vigilance et cette lutte; les mouvements contradictoires de l'âme, beaucoup plus que les actes eux-mêmes dans leur effectuation, seront, dans ces conditions, la matière de la pratique morale. On peut encore la faire consister dans l'intensité, la continuité, la réciprocité

[PAGE 34

des sentiments qu'on éprouve pour le conjoint, et dans la qualité de la relation qui lie, en permanence, les deux époux.

Les différences peuvent aussi porter sur le mode d'assujettissement, c'est-à-dire sur la façon dont l'individu établit son rapport à cette règle et se reconnaît comme lié à l'obligation de la mettre en oeuvre. On peut, par exemple, pratiquer la fidélité conjugale, et se soumettre au précepte qui l'impose, parce qu'on se reconnaît comme faisant partie du groupe social qui l'accepte, qui s'en réclame à haute voix et qui en conserve silencieusement l'habitude; mais on peut la pratiquer aussi parce qu'on se considère comme héritier d'une tradition spirituelle qu'on a la responsabilité de maintenir ou de faire revivre; on peut aussi exercer cette fidélité en répondant à un appel, en se proposant en exemple, ou en cherchant à donner à sa vie personnelle une forme qui réponde à des critères d'éclat, de beauté, de noblesse ou de perfection.

Il y a aussi des différences possibles dans les formes de l'élaboration, du travail éthique qu'on effectue sur soi-même, et non pas seulement pour rendre son comportement conforme à une règle donnée mais pour essayer de se transformer soi-même en sujet moral de sa conduite. Ainsi l'austérité sexuelle peut-elle se pratiquer à travers un long travail d'apprentissage, de mémorisation, d'assimilation d'un ensemble systématique de préceptes et à travers un contrôle régulier de la conduite destiné à mesurer l'exactitude

avec laquelle on applique ces règles; on peut la pratiquer dans la forme d'une renonciation soudaine, globale et définitive aux plaisirs; on peut la pratiquer aussi dans la forme d'un combat permanent dont les péripéties -jusque dans les défaites passagères -peuvent avoir leur sens et leur valeur; elle peut s'exercer aussi à travers un déchiffrement aussi soigneux, permanent et détaillé que possible des mouvements du désir, dans toutes les formes, même les plus obscures sous lesquelles il se cache.

D'autres différences, enfin, concernent ce qu'on pourrait appeler la téléologie du sujet moral: car une action n'est pas

|PAGE 35

morale seulement en elle-même et dans sa singularité; elle l'est aussi par son insertion et par la place qu'elle occupe dans l'ensemble d'une conduite; elle est un élément et un aspect de cette conduite, et elle marque une étape dans sa durée, un progrès éventuel dans sa continuité. Une action morale tend à son propre accomplissement; mais en outre elle vise, à travers celui-ci, à la constitution d'une conduite morale qui mène l'individu non pas simplement à des actions toujours conformes à des valeurs et à des règles, mais aussi à un certain mode d'être, caractéristique du sujet moral. Et sur ce point, il y a bien des différences possibles: la fidélité conjugale peut relever d'une conduite morale qui achemine vers une maîtrise de soi de plus en plus complète; elle peut être une conduite morale qui manifeste un détachement soudain et radical à l'égard du monde; elle peut tendre à une tranquillité parfaite de l'âme, à une insensibilité totale aux agitations des passions, ou à une purification qui assure le salut après la mort, et l'immortalité bienheureuse.

En somme, une action pour être dite «morale» ne doit pas se réduire à un acte ou à une série d'actes conformes à une règle, une loi ou une valeur. Toute action morale, c'est vrai, comporte un rapport au réel où elle s'effectue et un rapport au code auquel elle se réfère; mais elle implique aussi un certain rapport à soi; celui-ci n'est pas simplement «conscience de soi», mais constitution de soi comme «sujet moral», dans laquelle l'individu circonscrit la part de lui-même qui constitue l'objet de cette pratique morale, définit sa position par rapport au précepte qu'il suit, se fixe un certain mode d'être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même; et, pour ce faire, il agit sur lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme. Il n'y a pas d'action morale particulière qui ne se réfère à l'unité d'une conduite morale; pas de conduite morale qui n'appelle la constitution de soi-même comme sujet moral; et pas de constitution du sujet moral sans des «modes de subjectivation» et sans une «ascétique» ou des «pratiques de soi» qui les appuient. L'action

|PAGE 36

morale est indissociable de ces formes d'activité sur soi qui ne sont pas moins différentes d'une morale à l'autre que le système des valeurs, des règles et des interdits. Ces distinctions ne doivent pas avoir que des effets théoriques. Elles ont aussi leurs conséquences pour l'analyse historique. Qui veut faire l'histoire d'une «morale» doit

tenir compte des différentes réalités que recouvre le mot. Histoire des «moralités» : celle qui étudie dans quelle mesure les actions de tels individus ou de tels groupes sont conformes ou non aux règles et aux valeurs qui sont proposées par différentes instances. Histoire des «codes», celle qui analyse les différents systèmes de règles et de valeurs qui sont en jeu dans une société ou un groupe donné, les instances ou appareils de contrainte qui les font valoir, et les formes que prennent leur multiplicité, leurs divergences ou leurs contradictions. Histoire enfin de la manière dont les individus sont appelés à se constituer comme sujets de conduite morale: cette histoire sera celle des modèles proposés pour l'instauration et le développement des rapports à soi, pour la réflexion sur soi, la connaissance, l'examen, le déchiffrement de soi par soi, les transformations qu'on cherche à opérer sur soi-même. C'est là ce qu'on pourrait appeler une histoire de l'«éthique» et de l'«ascétique», entendue comme histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer.

S'il est vrai en effet que toute «morale» au sens large comporte les deux aspects que je viens d'indiquer, celui des codes de comportement et celui des formes de subjectivation; s'il est vrai qu'ils ne peuvent jamais être dissociés entièrement, mais qu'il leur arrive de se développer l'un et l'autre dans une relative autonomie, il faut aussi admettre que, dans certaines morales, l'accent est surtout porté sur le code, sa systématisme, sa richesse, sa capacité à s'ajuster à tous les cas possibles et à recouvrir tous les domaines de comportement; dans de telles morales, l'important est à chercher du côté des instances d'autorité qui font valoir ce code, qui en imposent l'apprentissage et l'observation, qui

|PAGE 37

sanctionnent les infractions; dans ces conditions, la subjectivation se fait, pour l'essentiel, dans une forme quasi juridique, où le sujet moral se rapporte à une loi, ou à un ensemble de lois, auxquels il doit se soumettre sous peine de fautes qui l'exposent à un châtement. Il serait tout à fait inexact de réduire la morale chrétienne -on devrait sans doute dire «les morales chrétiennes» -à un tel modèle; il n'est peut-être pas faux cependant de penser que l'organisation du système pénitentiel au début du XIIIe siècle et son développement jusqu'à la veille de la Réforme ont provoqué une très forte «juridification» -une très forte «codification» au sens strict -de l'expérience morale: c'est contre elle qu'ont réagi beaucoup de mouvements spirituels et ascétiques qui se sont développés avant la Réforme.

En revanche, on peut bien concevoir des morales dans lesquelles l'élément fort et dynamique est à chercher du côté des formes de subjectivation et des pratiques de soi. Dans ce cas, le système des codes et des règles de comportement peut être assez rudimentaire. Son observation exacte peut être relativement inessentielle, si on le compare du moins à ce qui est exigé de l'individu pour que, dans le rapport qu'il a à lui-même, dans ses différentes actions, pensées, ou sentiments, il se constitue comme sujet moral; l'accent est mis alors sur les formes des rapports à soi, sur les procédés et les techniques par lesquels on les élabore, sur les exercices par lesquels on se donne à soi-même comme objet à connaître, et sur les pratiques qui permettent de transformer son propre mode d'être. Ces morales «orientées vers l'éthique» (et qui ne coïncident pas forcément avec les morales de ce qu'on appelle le renoncement ascétique) ont été très importantes dans le christianisme à côté des morales «orientées vers le code» : entre elles, il y a eu parfois juxtapositions, parfois rivalités et conflits, parfois composition.

Or il semble bien, du moins en première approche, que les réflexions morales dans l'Antiquité grecque ou gréco-romaine aient été beaucoup plus orientées vers les pratiques de soi et la question de l'askesis, que vers les codifications

|PAGE 38

de conduites et la définition stricte du permis et du défendu. Si on fait exception de la République et des Lois, on trouverait bien peu de références au principe d'un code qui définirait par le menu la conduite à tenir, à la nécessité d'une instance chargée d'en surveiller l'application, à la possibilité de châtiments qui sanctionneraient les infractions commises. Même si la nécessité de respecter la loi et les coutumes -les nomoi -est très souvent soulignée, l'important est moins dans le contenu de la loi et ses conditions d'application que dans l'attitude qui fait qu'on les respecte. L'accent est mis sur le rapport à soi qui permet de ne pas se laisser emporter par les appétits et les plaisirs, de garder vis-à-vis d'eux maîtrise et supériorité, de maintenir ses sens dans un état de tranquillité, de demeurer libre de tout esclavage intérieur à l'égard des passions, et d'atteindre à un mode d'être qui peut être défini par la pleine jouissance de soi-même ou la parfaite souveraineté de soi sur SOI.

De là, le choix de méthode que j'ai fait tout au long de cette étude sur les morales sexuelles de l'Antiquité païenne et chrétienne: garder à l'esprit la distinction entre les éléments de code d'une morale et les éléments d'ascèse; n'oublier ni leur coexistence, ni leurs relations, ni leur relative autonomie, ni leurs différences possibles d'accentuation; tenir compte de tout ce qui semble indiquer le privilège, dans ces morales, des pratiques de soi, l'intérêt qu'on pouvait leur porter, l'effort qu'on faisait pour les développer, les perfectionner et les enseigner, le débat qui avait cours à leur sujet. Si bien qu'on aurait ainsi à transformer la question si souvent posée à propos de la continuité (ou de la rupture) entre les morales philosophiques de l'Antiquité et la morale chrétienne; au lieu de se demander quels sont les éléments de code que le christianisme a pu emprunter à la pensée ancienne et quels sont ceux qu'il a ajoutés de son propre chef, pour définir ce qui est permis et défendu dans l'ordre d'une sexualité supposée constante, il conviendrait de se demander comment, sous la continuité, le transfert ou la modification des codes, les formes du rapport à soi (et les

|PAGE 39

pratiques de soi qui leur sont liées) ont été définies, modifiées, réélaborées et diversifiées.

On ne suppose pas que les codes soient sans importance, ni qu'ils demeurent constants. Mais on peut remarquer que finalement ils tournent autour de quelques principes assez simples et assez peu nombreux: peut-être les hommes n'inventent-ils pas beaucoup plus dans l'ordre des interdits que dans celui des plaisirs. Leur permanence aussi est assez grande: la prolifération sensible des codifications (concernant les lieux, les partenaires, les gestes permis ou défendus) se produira assez tard dans le christianisme. En revanche, il semble -c'est en tout cas l'hypothèse que je voudrais explorer ici -qu'il y a tout un champ d'historicité complexe et riche dans la manière dont l'individu est appelé à se reconnaître comme sujet moral de la conduite sexuelle. Il s'agirait de voir comment,

de la pensée grecque classique jusqu'à la constitution de la doctrine et de la pastorale chrétienne de la chair, cette subjectivation s'est définie et transformée.

Dans ce premier volume, je voudrais marquer quelques traits généraux qui caractérisent la manière dont le comportement sexuel a été réfléchi par la pensée grecque classique comme domaine d'appréciation et de choix moraux. Je partirai de la notion alors courante d'«usage des plaisirs» -chresis aphrodision -pour dégager les modes de subjectivation auxquels elle se réfère: substance éthique, types d'assujettissement, formes d'élaboration de soi et de téléologie morale. Puis en partant chaque fois d'une pratique qui avait dans la culture grecque son existence, son statut et ses règles (la pratique du régime de santé, celle de la gestion de la maisonnée, celle de la cour amoureuse), j'étudierai la façon dont la pensée médicale et philosophique a élaboré cet «usage des plaisirs» et a formulé quelques thèmes d'austérité qui allaient devenir récurrents sur quatre grands axes de l'expérience: le rapport au corps, le rapport à l'épouse, le rapport aux garçons, et le rapport à la vérité.

Foucault, M. «Morale et pratique de soi» en *Histoire de la Sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, pp. 32- 39

Texto 8. Sobre la Ontología de la dinámica vital y el sujeto de un uso de los placeres.

APHRODISIA

La Souda propose cette définition que répétera Hésychius: les aphrodisia, ce sont «les oeuvres», «les actes d'Aphrodite», -erga Aphroditis. Sans doute ne faut-il pas s'attendre, dans ce genre d'ouvrages, à un effort de conceptualisation très rigoureuse. Mais c'est un fait que les Grecs n'avaient guère témoigné, ni dans leur pensée théorique, ni dans leur réflexion pratique, d'un souci bien pressant de délimiter ce qu'ils entendent exactement par les aphrodisia, -qu'il s'agisse de fixer la nature de la chose désignée, de délimiter l'extension de son domaine ou d'établir le catalogue de ses éléments. Rien qui ressemble en tout cas à ces longues listes d'actes possibles, comme on en trouvera dans les pénitentiels, dans les manuels de confession, ou dans les ouvrages de psychopathologie; aucun tableau qui serve à définir le légitime, le permis, ou le normal, et à décrire la vaste famille des gestes interdits. Rien non plus qui ressemble au souci -tellement caractéristique de la question de la chair ou de la sexualité -de déceler sous l'inoffensif ou l'innocent la présence insidieuse d'une puissance aux limites incertaines et aux masques multiples. Ni classification ni déchiffrement. On fixera avec soin l'âge auquel il vaut mieux se marier et avoir des enfants, en quelle saison les rapports sexuels doivent être pratiqués; on ne dira jamais, comme un directeur chrétien, quel geste faire ou éviter, quelles caresses préliminaires sont permises, quelle position prendre, ou dans quelles conditions on peut interrompre

|PAGE 48

l'acte. À ceux qui n'étaient pas suffisamment armés, Socrate recommandait de fuir la vue d'un beau garçon, dût-on même s'exiler pour un an ; et le Phèdre évoquait la longue lutte de l'amant contre son propre désir: mais nulle part ne sont dites, comme

elles le seront dans la spiritualité chrétienne, les précautions qu'il faut prendre pour empêcher que le désir ne s'introduise subrepticement dans l'âme, ou pour en débusquer les traces secrètes. Plus étrange peut-être: les médecins qui proposent, avec quelque détail, les éléments du régime des aphrodisia sont à peu près muets sur les formes que peuvent prendre les actes eux-mêmes; ils disent bien peu de choses -en dehors de quelques références à la position «naturelle» -sur ce qui est conforme ou contraire à la volonté de la nature.

Pudeur? Peut-être: car on peut bien attribuer aux Grecs une grande liberté de moeurs; la représentation des actes sexuels qu'ils suggèrent dans les ouvrages écrits -et même dans la littérature érotique -semble marquée d'une assez grande réserve²: et ceci à la différence des spectacles qu'ils se donnaient, ou des représentations iconographiques qu'on a pu retrouver³. En tout cas, on sent bien que Xénophon, Aristote et ultérieurement Plutarque n'auraient guère trouvé décent de dispenser, sur les rapports sexuels avec l'épouse légitime, les conseils soupçonneux et appliqués que les auteurs chrétiens ont prodigués à propos des plaisirs conjugaux; ils n'étaient pas prêts, comme plus tard les directeurs de conscience, à régler le jeu des demandes et des refus, des premières caresses, des modalités de la conjonction, des plaisirs qu'on éprouve et de la conclusion qu'il convient de leur donner.

Mais il y a, à ce que nous pourrions percevoir rétrospectivement comme «réticence», ou «réserve», une raison positive. C'est que la façon dont on envisageait les aphrodisia, le genre d'interrogation qu'on leur adressait, était orienté tout

1. XÉNOPHON, Mémoires, I, 3, 13.

2. K.J. DOVER note une accentuation de cette réserve au cours de l'âge classique: *Greek Popular Morality*, pp. 206-207.

3. Cf. K.J. DOVER, *Homosexualité grecque*, pp. 17 et sq.

|PAGE 49

autrement que vers la recherche de leur nature profonde, de leurs formes canoniques, ou de leur puissance secrète.

1. Les aphrodisia sont des actes, des gestes, des contacts, qui procurent une certaine forme de plaisir. Lorsque saint Augustin rappellera dans ses Confessions le souvenir de ses amitiés de jeunesse, l'intensité de ses affections, le plaisir des journées passées ensemble, les conversations, les ferveurs et les rires, il se demandera si tout cela ne relevait pas, sous une apparente innocence, de la chair, et de cette «glu» qui nous y attache¹. Mais lorsque Aristote dans l'Éthique à Nicomaque² s'interroge pour savoir quels sont ceux exactement qui méritent d'être appelés «intempérants», sa définition est soigneusement restrictive: ne relèvent de l'intempérance, de l'akolasia, que les seuls plaisirs du corps; et parmi ceux-ci, il faut exclure ceux de la vue, ceux de l'ouïe ou ceux de l'odorat. Ce n'est pas être intempérant que de «prendre plaisir» (chairein) aux couleurs, aux gestes, aux dessins, non plus qu'au théâtre ou à la musique; on peut sans intempérance s'enchanter du parfum des fruits, des roses et de l'encens; et, comme dit l'Éthique à Eudème³, à celui qui s'absorberait si intensément dans la contemplation d'une statue ou l'audition d'un chant qu'il en perdrait l'appétit ou le goût de pratiquer l'amour, à celui-là, on ne saurait faire reproche d'intempérance, pas plus qu'à celui qui se laisse séduire par les Sirènes. Car il n'y a plaisir susceptible d'akolasia que là où il y a

toucher et contact: contact avec la bouche, la langue et le gosier (pour les plaisirs de la nourriture et de la boisson), contact avec d'autres parties du corps (pour le plaisir du sexe). Et encore Aristote fait-il remarquer qu'il serait injuste de soupçonner d'intempérance certains plaisirs qu'on éprouve par la surface du corps, -comme les plaisirs nobles qu'occasionnent au gymnase les massages et la chaleur: «Car chez l'intempérant,

1. SAINT AUGUSTIN, Confessions, IV, chap. 8, 9 et 10.
2. ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, III, 10 1118 a-b (trad. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolit).
3. ID, Éthique à Eudème, III, 2, 8-9, 1230 b.

|PAGE 50

le toucher n'est pas répandu par tout le corps; il ne concerne que certaines parties 1.» Ce sera un des traits caractéristiques de l'expérience chrétienne de la «chair», puis de celle de la «sexualité», que le sujet y soit appelé à soupçonner souvent et à reconnaître fort loin les manifestations d'une puissance sourde, souple et redoutable qu'il est d'autant plus nécessaire de déchiffrer qu'elle est capable de s'embusquer sous bien d'autres formes que celle des actes sexuels. Un tel soupçon n'habite pas l'expérience des aphrodisia. Certes, dans l'éducation et l'exercice de la tempérance, on recommande de se méfier des sons, des images, des parfums. Mais ce n'est pas parce que l'attachement qu'on leur porte ne serait que la forme masquée d'un désir dont l'essence serait d'être sexuel; c'est parce qu'il y a des musiques qui par leur rythme sont capables d'amollir l'âme, parce qu'il y a des spectacles qui sont capables de toucher l'âme comme un venin et parce que tel parfum, telle image sont de nature à rappeler le «souvenir de la chose désirée 2». Et quand on rira des philosophes qui prétendent, des garçons, n'aimer que les belles âmes, on ne les soupçonnera pas d'entretenir des sentiments troubles dont ils n'ont peut-être pas conscience, mais tout simplement d'attendre le tête-à-tête pour glisser leur main sous la tunique du bien-aimé 3.

De ces actes, quelles sont la forme et la variété? 1 l'histoire naturelle en donne des descriptions, du moins lorsqu'il

1. Éthique à Nicomaque, loc. cit. Cf. aussi PSEUDO-ARISTOTE, Problèmes, XXVIII,
2. Il faut cependant noter l'importance attribuée au regard et aux yeux, par beaucoup de textes grecs, dans la genèse du désir ou de l'amour: ce n'est pas cependant que le plaisir du regard soit intempérant en lui-même; c'est qu'il constitue une ouverture par où l'âme est atteinte. Cf. à ce sujet XÉNOPHON, Mémorables, I, 3,12-13. Quant au baiser, il a été malgré le danger qu'il porte avec lui (cf. XÉNOPHON, ibid.) très hautement valorisé comme plaisir physique et communication de l'âme. En fait, il y aurait à mener toute une étude historique sur le «corps de plaisir et ses transformations.
2. Pour les dangers de la musique, cf. PLATON, République, III, 398 e (les harmonies lydiennes sont pernicieuses même aux femmes, a fortiori aux hommes). Pour le rôle mnémorique de l'odeur et de l'image visuelle, cf. ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, III, 10, 1118 a.
3. On retrouvera bien plus tard un reproche de ce genre dans les Amours attribués à LUCIEN, 53.

s'agit des animaux: l'accouplement, remarque Aristote, n'est pas le même chez tous et ne se fait pas de la même façon 1. Et dans la partie du livre VI de l' Histoire des animaux qui est consacrée plus précisément aux vivipares, il décrit les différentes formes de copulation qu'on peut observer: elles varient selon la forme et l'emplacement des organes, la position que prennent les partenaires, la durée de l'acte; mais il évoque aussi les types de comportement qui marquent la saison des amours: les sangliers se préparant à la bataille 2, les éléphants dont la fureur va jusqu'à détruire la maison de leur maître ou les étalons qui rassemblent leurs femelles en traçant autour d'elles un grand cercle avant d'aller se jeter sur leurs rivaux 3. En ce qui concerne le genre humain, si la description des organes et de leur fonctionnement peut être détaillée, les comportements sexuels, avec leurs variantes possibles, sont à peine évoqués. Ce qui ne veut pas dire pourtant qu'il y ait, dans la médecine, la philosophie ou la morale grecques, autour de l'activité sexuelle des humains, une zone de silence rigoureux. Le fait n'est pas qu'on se garde de par 1er de ces actes de plaisir: mais, lorsqu'on s'interroge à leur sujet, ce qui fait question, ce n'est pas la forme qu'ils revêtent, c'est l'activité qu'ils manifestent. Leur dynamique, beaucoup plus que leur morphologie.

Cette dynamique est définie par le mouvement qui lie entre eux les aphrodisia, le plaisir qui leur est associé et le désir qu'ils suscitent. L'attirance exercée par le plaisir et la force du désir qui porte vers lui constituent, avec l'acte même des aphrodisia, une unité solide. Ce sera par la suite un des traits fondamentaux de l'éthique de la chair et de la conception de la sexualité que la dissociation -au moins partielle -de cet ensemble. Cette dissociation se marquera d'un côté par une certaine «élision» du plaisir (dévalorisation morale par l'injonction donnée dans la pastorale chrétienne

1. ARISTOTE, Histoire des animaux, V, 2, 539 b.

2. Ibid., VI, 18, 571 b.

3. Ibid., VI, 18, 571 b et 572 b.

à ne pas rechercher la volupté comme fin de la pratique sexuelle; dévalorisation théorique qui se traduit par l'extrême difficulté à faire place au plaisir dans la conception de la sexualité) ; elle se marquera également par une problématisation de plus en plus intense du désir (dans lequel on verra la marque originare de la nature déchue ou la structure propre à l'être humain). Dans l'expérience des aphrodisia en revanche, acte, désir et plaisir forment un ensemble dont les éléments, certes, peuvent être distingués, mais sont fortement associés les uns aux autres. C'est leur lien serré qui fait précisément un des caractères essentiels de cette forme d'activité. La nature a voulu (pour des raisons qu'on verra tout à l'heure) que l'accomplissement de l'acte soit associé à un plaisir; et c'est ce plaisir qui suscite l'epithumia, le désir, mouvement dirigé par nature vers ce qui «fait plaisir», en fonction du principe que rappelle Aristote: le désir est toujours «désir de la chose agréable» (he gar epithumia tou hedeos estin)1. Il est vrai -Platon y revient souvent -qu'il ne saurait y avoir désir sans privation, sans manque de la chose désirée et sans mélange par conséquent d'une certaine souffrance; mais l'appétit, explique-t-il dans le Philèbe, ne peut être provoqué que par la représentation, l'image ou le souvenir de la

chose qui fait plaisir; il en conclut qu'il ne saurait y avoir désir que dans l'âme, car si le corps est atteint par la privation, c'est l'âme et l'âme seule qui peut par le souvenir rendre présente la chose à désirer et donc susciter l'*epithumia* 2. Ce qui, dans l'ordre de la conduite sexuelle, semble bien constituer pour les Grecs l'objet de la réflexion morale, ce n'est donc exactement ni l'acte lui-même (envisagé sous ses différentes modalités), ni le désir (considéré selon son origine ou sa direction), ni même le plaisir (jauge d'après les différents objets ou pratiques qui peuvent le provoquer); c'est plutôt la dynamique qui les unit tous trois de façon circulaire (le désir qui porte à l'acte, l'acte qui est lié au plaisir et le

1. ARISTOTE, Parties des animaux, 660 b.

2. PLATON, Philèbe, 44 e sq.

|PAGE 53

plaisir qui suscite le désir). La question éthique qui est posée n'est pas: quels désirs? quels actes? quels plaisirs? Mais: avec quelle force est-on porté «par les plaisirs et les désirs»? L'ontologie à laquelle se réfère cette éthique du comportement sexuel n'est pas, au moins dans sa forme générale, une ontologie du manque et du désir; ce n'est pas celle d'une nature fixant la norme des actes; c'est celle d'une force qui lie entre eux actes, plaisirs et désirs. C'est ce rapport dynamique qui constitue ce qu'on pourrait appeler le grain de l'expérience éthique des *aphrodisia* 1.

Cette dynamique est analysée selon deux grandes variables. L'une est quantitative; elle concerne le degré d'activité que traduisent le nombre et la fréquence des actes. Ce qui distingue les hommes entre eux, pour la médecine comme pour la morale, ce n'est pas tellement le type d'objets vers lequel ils sont orientés ni le mode de pratique sexuelle qu'ils préfèrent; c'est avant tout l'intensité de cette pratique. Le partage est entre le moins et le plus: modération ou incontinence. Il est assez rare, lorsqu'on trace e portrait un personnage, qu'on fasse valoir sa préférence pour telle ou telle forme de plaisir sexuel 2 ; en revanche, il est toujours important pour sa caractérisation morale de marquer si, dans sa pratique avec les femmes ou les garçons, il a su faire preuve de mesure, comme Agésilas qui poussait la tempérance jusqu'à refuser le baiser du jeune homme qu'il aimait 3, ou s'il s'abandonnait comme Alcibiade ou comme

1. Il faut noter la fréquence des expressions qui lient très fortement plaisirs et désirs et qui montrent que l'enjeu de la morale des *aphrodisia* est le contrôle de l'ensemble dynamique constitué par le désir et le plaisir liés à l'acte. Le couple *epithumiai-hedonai* se trouve de façon très courante chez PLATON: Gorgias 484 d, 491 d; Banquet 196 c; Phèdre 237 d; République, IV, 430 e, 431 c et d; IX, 571 b; Lois, I, 647 e; IV, 714 a; VI, 782 e ; VII, 802 e ; 864 b ; X, 8 886 b, etc. Cf. également ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, VII, 4, 1148 a. Fréquentes aussi sont les expressions qui évoquent le plaisir comme force qui persuade, entraîne, triomphe; ainsi chez XÉNOPHON, Mémoires, I, 2, 23 ; I, 4, 14 ; I, 8; IV, 5, 3, etc.

2. Il arrive qu'on mentionne pour la nécessité d'un récit le goût particulier d'un homme pour les garçons. Ainsi fait XÉNOPHON dans l'Anabase, à propos d'un certain Épisthénès (VII, 4). Mais quand il trace le portrait négatif de Ménon (II, 6), il ne lui reproche pas ce genre de goût, mais de faire de tels plaisirs un mauvais usage: obtenir trop jeune un commandement; ou aimer, encore imberbe, un garçon trop vieux.

3. XÉNOPHON, Agésilas, V.

Arcésilas à l'appétit des plaisirs qu'on peut prendre avec les deux sexes 1. On peut relever à ce sujet le célèbre passage du 1er livre des Lois: il est vrai que Platon y oppose très clairement le rapport «conforme à la nature» qui lie l'homme et la femme pour les fins de la génération, et la relation «contre nature» du mâle avec le mâle, de la femelle avec la femelle 2. Mais cette opposition, aussi marquée qu'elle soit en termes de nature, est référée, par Platon, à la distinction plus fondamentale de la continence et de l'incontinence: les pratiques qui contreviennent à la nature et au principe de la procréation ne sont pas expliquées comme l'effet d'une nature anormale ou d'une forme particulière de désir; elles ne sont que la suite de la démesure: «c'est l'intempérance dans le plaisir» (akrateia hedones) qui est à leur origine 3. Et lorsque, dans le Timée, Platon expose que la luxure doit être prise pour l'effet non d'une volonté mauvaise de l'âme, mais d'une maladie du corps, ce mal est décrit selon une grande pathologie de l'excès: le sperme, au lieu de rester enfermé dans la moelle et dans son armature osseuse, aurait débordé et se serait mis à ruisseler à travers tout le corps; celui-ci serait devenu semblable à un arbre dont la puissance de végétation dépasserait toute mesure: ainsi l'individu, pendant une grande partie de son existence, serait mis en folie par l'«excès des plaisirs et des douleurs 4». Que l'immoralité dans les plaisirs du sexe soit toujours de l'ordre de l'exagération, du surplus et de l'excès, c'est une idée qu'on retrouve dans le 3e livre de l'Éthique à Nicomaque ; pour les désirs naturels qui sont communs à tous, les seules fautes qu'on puisse commettre sont, explique Aristote, de l'ordre de la quantité: elles relèvent du «plus» (to pleion) ; alors que le désir naturel consiste seulement à satisfaire le besoin, «boire et manger n'importe quoi jusqu'à en être sursaturé,

1. Sur Arcésilas, cf. DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, IV, 6. Plutarque notera ainsi que Hypéride était porté aux aphrodisia, Vie de dix orateurs, 849 d.

2. PLATON, Lois, I, 636 c.

3. On trouvera de la même façon dans DION DE PRUSE une explication de l'apparition de l'amour des garçons par un excès d'intempérance (Discours, VII, 150).

4. PLATON, Timée, 86 c-e.

c'est dépasser en quantité (toi plethei) ce que demande la nature». Il est vrai qu'Aristote fait place aussi aux plaisirs particuliers des individus; il arrive qu'on commette différents types de fautes, soit qu'on ne prenne pas son plaisir «là où il faudrait», soit qu'on se comporte «comme la foule», soit qu'on ne le prenne pas «comme il faut». Mais, ajoute Aristote, «les intempérants, c'est de toutes ces manières qu'ils excèdent (huperballousi), soit qu'ils prennent plaisir à des satisfactions à éviter, soit, si ces actes sont permis, qu'ils en tirent plus de plaisir que ne le font la plupart des gens». Ce qui constitue l'intempérance, c'est l'excès dans ce domaine, «et c'est quelque chose de blâmable 1». Il semble bien que la première ligne de partage qui soit marquée dans le domaine du comportement sexuel par l'appréciation morale ne soit pas tracée à partir de la nature de l'acte, avec ses variantes possibles, mais à partir de l'activité et de ses gradations quantitatives.

La pratique des plaisirs relève aussi d'une autre variable qu'on pourrait dire de «rôle» ou de «polarité». Au terme *aphrodisia* correspond le verbe *aphrodisiazein* ; il se réfère à l'activité sexuelle en général: ainsi parle-t-on du moment où les animaux arrivent à l'âge où ils sont capables d'*aphrodisiazein* 2; il désigne aussi l'accomplissement d'un acte sexuel quelconque: ainsi Antisthène évoque-t-il chez Xénophon l'envie qu'il a parfois d'*aphrodisiazein* 3. Mais le verbe peut aussi être employé avec sa valeur active; dans ce cas, il se rapporte de façon particulière au rôle dit «masculin» dans le rapport sexuel, et à la fonction «active» définie par la pénétration. Et inversement, on peut l'employer dans sa forme passive; il désigne alors l'autre rôle dans la

1. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 11, 1118 b. Il faut noter cependant qu'Aristote se préoccupe à plusieurs reprises de la question des «plaisirs honteux que certains peuvent rechercher (*Éthique à Nicomaque*, VII, 5, 1 148 b; X, 3, 1 173 b.). Sur la question du désir, de son objet naturel et de ses variations, cf. PLATON, *République*, IV, 437 d-c.

2. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, VIII, 1, 581 a. PLATON dans la *République*, IV, 426 a-b, parle des malades qui au lieu de suivre un régime continuent à manger, boire et *aphrodisiazein*.

3. XÉNOPHON, *Banquet*, IV, 38. PSEUDO-ARISTOTE, *Sur la stérilité*, V, 636 b.

|PAGE 56

conjonction sexuelle: le rôle «passif» du partenaire-objet. Ce rôle, c'est celui que la nature a réservé aux femmes Aristote parle de l'âge auquel les jeunes filles deviennent susceptibles d'*aphrodisiazein* 1; c'est celui qui peut être imposé par la violence à quelqu'un qui se trouve réduit à être l'objet du plaisir de l'autre 2 ; c'est aussi le rôle accepté par le garçon ou par l'homme qui se laisse pénétrer par son partenaire -l'auteur de *Problèmes* s'interroge ainsi sur la raison pour laquelle certains hommes prennent plaisir à l'*aphrodisiazein* 3.

On a sans doute raison de dire qu'il n'y a pas, dans le vocabulaire grec, de nom qui regrouperait dans une notion commune ce qu'il peut y avoir de spécifique dans la sexualité masculine et dans la sexualité féminine 4. Mais il faut relever que, dans la pratique des plaisirs sexuels, on distingue clairement deux rôles et deux pôles, comme on peut les distinguer aussi dans la fonction génératrice; ce sont deux valeurs de position -celle du sujet et celle de l'objet, celle de l'agent et celle du patient: comme le dit Aristote, «la femelle en tant que femelle est bien un élément passif, et le mâle en tant que mâle un élément actif. 5». Alors que l'expérience de la «chair» sera considérée comme une expérience commune aux hommes et aux femmes, même si elle ne prend pas chez elles la même forme que chez eux, alors que la «sexualité» sera marquée par la grande césure entre sexualité masculine et féminine, les *aphrodisia* sont pensés comme une activité impliquant deux acteurs, avec chacun son rôle et sa fonction -celui qui exerce l'activité et celui sur qui elle s'exerce.

De ce point de vue, et dans cette éthique (dont il faut toujours se rappeler que c'est une morale d'homme, faite par et pour les hommes), on peut dire que la ligne de partage

1. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, IX, 5, 637 a; VII, I, 581 b.

2. XÉNOPHON, *Hiéron*, III, 4.

3. PSEUDO-ARISTOTE, *Problèmes*, IV, 26.

4. P. MANULI, «*Fisiologia e patologia dei femminile negli scritti hippocratici*», *Hippocratica*, 1980, p. 393 sq.

|PAGE 57

se passe principalement entre les hommes et les femmes en raison même de la très forte différenciation entre le monde des hommes et celui des femmes dans beaucoup de sociétés anciennes. Mais plus généralement encore, elle se passe plutôt entre ce qu'on pourrait appeler les «acteurs actifs» sur la scène des plaisirs, et les «acteurs passifs» : d'un côté ceux qui sont sujets de l'activité sexuelle (et qui ont à faire en sorte de l'exercer de façon mesurée et opportune) ; et de l'autre ceux qui sont les partenaires-objets, les figurants sur lesquels et avec lesquels elle s'exerce. Les premiers, cela va de soi, sont les hommes, mais plus précisément, ce sont les hommes adultes et libres; les seconds, bien entendu, comprennent les femmes, mais elles n'y figurent que comme l'un des éléments d'un ensemble plus vaste auquel on se réfère parfois pour désigner les objets de plaisir possible: «les femmes, les garçons, les esclaves». Dans le texte connu comme le serment d'Hippocrate, le médecin s'engage à s'abstenir, dans toute maison où il entre, des erga aphrodisia, avec une personne quelconque, femme, homme libre ou esclave 1. Se maintenir dans son rôle ou l'abandonner, être sujet de l'activité ou en être l'objet, passer du côté de ceux qui la subissent, alors qu'on est un homme, ou rester du côté de ceux qui l'exercent, c'est là la seconde grande variable, avec celle de la «quantité d'activité» qui donne prise à l'appréciation morale. L'excès et la passivité sont, pour un homme, les deux formes majeures de l'immoralité dans la pratique des aphrodisia.

2. Si l'activité sexuelle doit être ainsi objet de différenciation et d'appréciation morales, la raison n'en est pas que l'acte sexuel soit en lui-même un mal; ce n'est pas non plus qu'il porte avec lui la marque d'une déchéance première. Même lorsque la forme actuelle de la relation sexuelle et de l'amour est rapportée, comme elle l'est par Aristophane dans le Banquet, à quelque drame originaire -orgueil des humains et châtement des dieux -, ni l'acte ni le plaisir ne

1. HIPPOCRATE, Le Serment, in Oeuvres, éd. Loeb, I, p. 300.

|PAGE 58

sont pour autant considérés comme mauvais; ils tendent, au contraire, à la restauration de ce qui était pour les humains le mode d'être le plus achevé 1. D'une façon générale, l'activité sexuelle est perçue comme naturelle (naturelle et indispensable) puisque c'est par elle que les vivants peuvent se reproduire, que l'espèce dans son ensemble échappe à la mort 2 et que les cités, les familles, les noms et les cultes peuvent se prolonger bien au-delà des individus voués à disparaître. C'est parmi les désirs les plus naturels et nécessaires que Platon classe ceux qui nous portent aux aphrodisia 3; et les plaisirs que ceux-ci nous procurent ont pour cause, au dire d'Aristote, des choses nécessaires qui intéressent le corps et la vie du corps en général 4. En somme l'activité sexuelle, si profondément ancrée dans la nature et de façon si naturelle, ne saurait être -Rufus d'Éphèse le rappellera -considérée comme mauvaise 5. En cela, bien entendu, l'expérience morale des aphrodisia est radicalement différente de ce que sera celle de la chair.

Mais aussi naturelle et même nécessaire qu'elle puisse être, elle n'en est pas moins l'objet d'un souci moral; elle appelle une délimitation qui permette de fixer jusqu'à quel point et dans quelle mesure il est convenable de la pratiquer. Cependant, si elle peut relever du bien et du mal, ce n'est pas en dépit de sa naturalité, ou parce que celle-ci aurait été altérée; c'est en raison même de la manière dont elle a été disposée par la nature. Deux traits en effet marquent le plaisir auquel elle est associée. D'abord son caractère inférieur: sans oublier cependant que pour Aristippe et les cyrénaïques «les plaisirs ne diffèrent pas entre eux 6», on caractérise en général le plaisir sexuel comme étant, non pas porteur de mal, mais ontologiquement ou qualitativement inférieur: parce que commun aux animaux et aux

1. PLATON, Banquet, 189 d- 193 d. Sur un temps mythique sans génération sexuelle, cf. Le Politique, 271 a-272 b.

2. ARISTOTE, De la génération des animaux, II, 1, 731 b; cf. De l'âme, II, 4, 415 a-b. 3. PLATON, République, VIII, 559 c.

4. ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, VII, 4, 2, 1147 b.

5. RUFUS D'ÉPHÈSE, Oeuvres, éd. Daremberg, p. 318.

6. DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, II, 8.

|PAGE 59

hommes (et ne constituant pas une marque spécifique à ceux-ci) ; parce que mélangé à la privation et à la souffrance (et en cela il s'oppose aux plaisirs que peuvent donner la vue et l'ouïe) ; parce que dépendant du corps et de ses nécessités et parce que destiné à rétablir l'organisme dans son état antérieur au besoin 1. Mais d'autre part, ce plaisir conditionné, subordonné et inférieur est un plaisir d'une extrême vivacité; comme l'explique Platon, au début des Lois, si la nature a fait en sorte que les hommes et les femmes soient attirés les uns vers les autres, c'est afin que la procréation soit possible et que la survie de l'espèce soit assurée 2. Or, cet objectif est si important et il est si essentiel que les humains se donnent une descendance, que la nature a attaché à l'acte de procréation un plaisir extrêmement intense; tout comme la nécessité de s'alimenter et d'assurer ainsi leur survie individuelle est rappelée aux animaux par le plaisir naturel lié à la nourriture et à la boisson, de même la nécessité d'engendrer et de laisser derrière soi une progéniture leur est sans cesse rappelée par le plaisir et le désir qui sont associés à la conjonction des sexes. Les Lois évoquent ainsi l'existence de ces trois grands appétits fondamentaux, qui concernent la nourriture, la boisson et la génération: tous trois sont forts, impérieux, ardents, mais le troisième surtout, bien qu'il soit «le dernier à poindre», est «le plus vif de nos amours 3». À son interlocuteur de la République, Socrate demandait s'il connaissait «plaisir plus grand et plus vif que le plaisir d'amour 4».

C'est justement cette vivacité naturelle du plaisir avec l'attirance qu'il exerce sur le désir qui porte l'activité sexuelle à déborder les limites qui ont été fixées par la nature lorsqu'elle a fait du plaisir des aphrodisia un plaisir inférieur, subordonné et conditionné. À cause de cette vivacité

1. Sur la communauté de cette sorte de plaisir avec les animaux, cf. XÉNOPHON, Hiéron, VII ; sur le caractère mélangé du plaisir physique, cf. PLATON, République, IX, 583 b et sq. ; Philèbe, 44 et sq. ; sur le plaisir accompagnant la restauration de l'état antérieur du corps, PLATON, Timée, 64 d- 65 a; ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, VII, 4, 1147 b.

2. PLATON, Lois, I, 636 c.

3. Ibid., VI, 783 a-b.

|PAGE 60

on est porté à renverser la hiérarchie, à placer ces appétits et leur satisfaction au premier rang, à leur donner pouvoir absolu sur l'âme. À cause d'elle aussi, on est porté à aller au-delà de la satisfaction des besoins et à continuer à chercher le plaisir après même la restauration du corps. Tendance à la révolte et au soulèvement, c'est la virtualité «stasiastique» de l'appétit sexuel; tendance au dépassement, à l'excès, c'est sa virtualité «hyperbolique 1». La nature a placé dans l'être humain cette force nécessaire et redoutable, toujours prête à déborder l'objectif qui lui a été fixé. On voit pourquoi, dans ces conditions, l'activité sexuelle exige une discrimination morale dont on a vu qu'elle était beaucoup plus dynamique que morphologique. S'il faut, comme le dit Platon, lui imposer les trois freins les plus forts -la crainte, la loi et le discours vrai 2 -, s'il faut, selon Aristote, que la faculté de désirer obéisse à la raison comme l'enfant aux commandements de son maître 3, si Aristippe lui-même voulait, sans cesser de se «servir» des plaisirs, qu'on veille à ne pas se laisser emporter par eux 4, la raison n'en est pas que l'activité sexuelle soit un mal; ce n'est pas non plus parce qu'elle risquerait de dévier par rapport à un modèle canonique; c'est parce qu'elle relève d'une force, d'une *energeia* qui est par elle-même portée à l'excès. Dans la doctrine chrétienne de la chair, la force excessive du plaisir trouve son principe dans la chute et le défaut qui marque depuis lors la nature humaine. Pour la pensée grecque classique, cette force est par nature virtuellement excessive, et la question morale sera de savoir comment affronter cette force, comment la maîtriser et en assurer l'économie convenable.

Que l'activité sexuelle apparaisse sous les espèces d'un jeu de forces établies par la nature, mais susceptibles d'abus, la

1. Sur l'hyperbole (huperbole, huperballein) des plaisirs, voir, par exemple, PLATON, République, 402 e ; Timée, 86 b ; ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, III, 11, 1118 b ; VII, 4, 1148 a ; VII, 7, 1 150 a; VII, 7, 1 150 b. Sur la révolte (epanastasis, stasiazein), PLATON, République, IV, 442 d; IV, 444 b; IX, 586 e; Phèdre, 237 d.

2. PLATON, Lois, VI, 783 a.

3. ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, III, 12, 1 119 b. 4. DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, VI, 8.

|PAGE 61

rapproche de la nourriture et des problèmes moraux que celle-ci peut poser. Cette association entre la morale du sexe et celle de la table est un fait constant dans la culture ancienne. On en trouverait mille exemples. Lorsque, dans le premier livre des Mémoires, il veut montrer combien Socrate, par son exemple et ses propos, était utile à ses disciples, Xénophon expose les préceptes et la conduite de son maître «sur le boire, le manger et les plaisirs de l'amour 1». Les interlocuteurs de la République, quand ils traitent de l'éducation des gardiens, tombent d'accord que la tempérance, la *sophrosune*, exige la triple maîtrise des plaisirs du vin, de l'amour et de la table (*potoi*, *aphrodisia*, *edodai*) 2. De même Aristote: dans l'Éthique à Nicomaque, les trois exemples qu'il donne de «plaisirs communs» sont ceux de la nourriture, de la boisson, et

pour les jeunes gens et les hommes dans la force de l'âge, les «voluptés du lit 3» ; à ces trois formes de plaisir, il reconnaît le même type de danger, celui de l'excès qui va au-delà du besoin; il leur trouve même un principe physiologique commun puisqu'il voit dans les uns et les autres des plaisirs de contact et de toucher (nourriture et boisson ne suscitent selon lui le plaisir qui leur est propre qu'à entrer en contact avec la langue et surtout le gosier)⁴. Le médecin Éryximaque, quand il prend la parole dans le Banquet, revendique pour son art la capacité à donner des conseils sur la manière dont il faut faire usage des plaisirs de la table et du lit; ce sont les médecins, selon lui, qui ont à dire, à propos de la bonne chère, comment y prendre plaisir sans se rendre malade; ils ont aussi à prescrire, à ceux qui pratiquent l'amour physique -«le Pandémien» -comment ils peuvent trouver leur jouissance sans qu'il en résulte aucun dérèglement ⁵.

Il serait sans doute intéressant de suivre la longue histoire des rapports entre morale alimentaire et morale sexuelle,

1. XÉNOPHON, Mémorables, I, 3, 15.

2. PLATON, République, III, 389 d-e ; cf. aussi IX, 580 e.

3. ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, III, 11, 1, 1118 b.

4. Ibid., III, 10, 9, 1118 a.

5. PLATON, Banquet, 187 e.

|PAGE 62

à travers les doctrines, mais aussi à travers les rites religieux, ou les règles diététiques; il faudrait essayer de voir comment, sur la longue durée, a pu s'opérer le décrochage entre le jeu des prescriptions alimentaires et celui de la morale sexuelle: l'évolution de leur importance respective (avec le moment sans doute assez tardif où le problème de la conduite sexuelle est devenu plus préoccupant que celui des comportements alimentaires) et la différenciation progressive de leur structure propre (le moment où le désir sexuel a été interrogé en des termes autres que l'appétit alimentaire). En tout cas, dans la réflexion des Grecs à l'époque classique, il semble bien que la problématisation morale de la nourriture, de la boisson, et de l'activité sexuelle ait été faite de façon assez semblable. Les mets, les vins, les rapports avec les femmes et les garçons constituent une matière éthique analogue; ils mettent en jeu des forces naturelles mais qui tendent toujours à être excessives: et ils posent les uns et les autres la même question: comment peut-on et comment faut-il «se servir» (chresthai) de cette dynamique des plaisirs, des désirs et des actes? Question du bon usage. Comme le dit Aristote: «Tout le monde, dans quelque mesure, tire du plaisir de la table, du vin et de l'amour; mais tous ne le font pas comme il convient (ouch' hos dei)1.»

1. ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, VII, 14, 7, 1 154 a.

|PAGE 63

2

CHRESIS

Comment prendre son plaisir «comme il faut» ? À quel principe se référer pour modérer, limiter, régler cette activité ? Quel type de validité reconnaître à ces principes, qui puisse justifier qu'on ait à s'y plier ? Ou, en d'autres termes, quel est le mode d'assujettissement qui est impliqué dans cette problématisation morale de la conduite sexuelle ?

La réflexion morale sur les aphrodisia tend beaucoup moins à établir un code systématique qui fixerait la forme canonique des actes sexuels, tracerait la frontière des interdits et distribuerait les pratiques de part et d'autre d'une ligne de partage qu'à élaborer les conditions et les modalités d'un «usage»: le style de ce que les Grecs appelaient la chresis aphrodision, l'usage des plaisirs. L'expression courante chresis aphrodision se rapporte, d'une façon générale, à l'activité sexuelle (on parlera ainsi des moments de l'année ou de l'âge de la vie où il est bon de chresthai aphrodisiois) 1. Mais le terme se rapporte aussi à la manière dont un individu mène son activité sexuelle, sa façon de se conduire dans cet ordre de choses, le régime qu'il se permet ou s'impose, les conditions dans lesquelles il effectue les actes sexuels, la part qu'il leur fait dans sa vie 2. Question non de

1. ARISTOTE, Histoire des animaux. VII, 1, 581 b ; De la génération des animaux, II, 7, 747 a.

2. PLATON (République, V, 451 c) parle de ce que doit être la correcte possession et pratique» (ktesis te kai chreia) des femmes et des enfants; il s'agit donc là de l'ensemble des rapports et des formes de relations qu'on peut avoir avec eux. POLYBE évoque la

|PAGE 64

ce qui est permis ou défendu parmi les désirs qu'on éprouve ou les actes qu'on commet, mais de prudence, de réflexion, de calcul dans la manière dont on distribue et dont on contrôle ses actes. Dans l'usage des plaisirs, s'il est vrai qu'il faut respecter les lois et coutumes du pays, ne pas faire offense aux dieux et se référer à ce que veut la nature, les règles morales auxquelles on se soumet sont fort éloignées de ce qui peut constituer un assujettissement à un code bien défini 1. Il s'agit beaucoup plus d'un ajustement varié, et dans lequel on doit tenir compte de différents éléments: l'un qui est celui du besoin et de ce qui est rendu nécessaire par la nature, l'autre qui est celui, temporel et circonstanciel, de l'opportunité, le troisième qui est celui du statut de l'individu lui-même. La chresis doit se décider en tenant compte de ces différentes considérations. On peut reconnaître dans la réflexion sur l'usage des plaisirs le souci d'une triple stratégie: celle du besoin, celle du moment, celle du statut.

1. La stratégie du besoin. On connaît le geste scandaleux de Diogène: lorsqu'il avait besoin de satisfaire son appétit sexuel, il se soulageait lui-même, sur la place publique 2. Comme beaucoup de provocations cyniques, celle-ci est à double entente. La provocation porte en effet sur le caractère public de la chose -ce qui en Grèce allait contre tous les usages; on donnait volontiers, comme raison de ne pratiquer l'amour que la nuit, la nécessité de s'en cacher aux regards; et dans la précaution à ne pas se laisser voir dans ce genre de rapports, on voyait le signe que la pratique des aphrodisia n'était pas quelque chose qui honorait ce qu'il y avait de plus noble en l'homme. C'est bien contre cette

chreia aphrodision qui avec le luxe des vêtements et de la nourriture caractérise les moeurs des souverains héréditaires et provoque le mécontentement et la révolution (Histoires, VI, 7).

1. La Rhétorique d'ARISTOTE (1,9) définit la tempérance comme ce qui nous fait nous conduire, quant aux plaisirs du corps, «comme le veut le nomos». Sur la notion de nomos, cf. J. DE ROMILLY, L'Idée de loi dans la pensée grecque.

2. DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, VI, 2, 46. Voir aussi DION DE PRUSE, Discours, VI, 17-20, et GALIEN, Des lieux affectés, VI, 5.

|PAGE 65

règle de non-publicité que Diogène adresse sa critique «gestuelle»; Diogène Laërce rapporte en effet qu'il avait coutume «de tout faire en public, les repas et l'amour» et qu'il raisonnait ainsi: «s'il n'y a pas de mal à manger, il n'y en a pas non plus à manger en public 1». Mais par ce rapprochement avec la nourriture, le geste de Diogène prend aussi une autre signification: la pratique des aphrodisia, qui ne peut être honteuse puisqu'elle est naturelle, n'est rien de plus, rien de moins que la satisfaction d'un besoin; et tout comme le cynique cherchait la nourriture qui puisse satisfaire le plus simplement son estomac (il aurait essayé de manger de la viande crue), de même il trouvait dans la masturbation le moyen le plus direct d'apaiser son appétit; il regrettait même qu'il n'y ait pas possibilité de donner une satisfaction aussi simple à la faim et à la soif: «Plût au ciel qu'il suffît de se frotter le ventre pour apaiser sa faim.»

En cela, Diogène ne faisait que pousser à la limite un des grands préceptes de la chreia aphrodision. Il réduisait au minimum la conduite qu'Antisthène exposait déjà dans le Banquet de Xénophon: «Suis-je sollicité, disait-il, de quelque désir amoureux, je me contente de la première venue et les femmes à qui je m'adresse me comblent de caresses, puisque personne d'autre ne consent à les approcher. Et toutes ces jouissances me paraissent si vives qu'en me livrant à chacune d'elles, je ne souhaite pas en tirer de plus vives; je les voudrais plutôt moins vives, tellement certaines d'entre elles dépassent les bornes de l'utile 2.» Ce régime d'Antisthène n'est pas très éloigné dans son principe (même si les conséquences pratiques en sont très différentes) de plusieurs préceptes ou exemples que Socrate, selon Xénophon, donnait à ses disciples. Car s'il recommandait à ceux qui étaient insuffisamment armés contre les plaisirs de l'amour de fuir la vue des beaux garçons, et de s'exiler même si besoin était, il ne prescrivait pas, en tout état de

1. DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, VI, 2, 69.

2. XÉNOPHON, Banquet, IV, 38.

|PAGE 66

cause, une abstention totale, définitive et inconditionnelle; «l'âme» -c'est du moins ainsi que Xénophon présente la leçon socratique -«n'approuve ces plaisirs que si le besoin physique en est pressant et peut être satisfait sans dommage 1».

Mais dans cet usage des aphrodisia régulé par le besoin, l'objectif n'est pas d'annuler le plaisir; il s'agit au contraire de le maintenir et de le maintenir par le besoin qui suscite le désir; on sait bien que le plaisir s'émousse s'il n'offre pas satisfaction à la vivacité d'un

désir: «Mes amis», dit la Vertu dans le discours de Prodicos que rapporte Socrate, «jouissent du manger et du boire avec plaisir (hedeia... apolausis) et sans se donner de peine (apragmon) : car ils attendent d'en sentir le désir 2.» Et dans une discussion avec Euthydème, Socrate rappelle que «la faim, la soif, le désir amoureux (aphrodision epithumia), les veilles sont les seules causes du plaisir qu'on a à manger, à boire, à faire l'amour, à se reposer et à dormir, lorsqu'on a attendu et supporté ces besoins jusqu'à ce que la satisfaction en soit aussi agréable que possible (hos eni hedista)³». Mais s'il faut, par le désir, soutenir la sensation de plaisir, il ne faut pas, inversement, multiplier les désirs par des recours à des plaisirs qui ne sont pas dans la nature: c'est la fatigue, est-il dit encore dans le discours de Prodicos, et non pas l'oisiveté entretenue qui doit donner envie de dormir; et si on peut satisfaire, quand ils se manifestent, les désirs sexuels, il ne faut pas créer des désirs qui vont au-delà des besoins. Le besoin doit servir de principe recteur dans cette stratégie dont on voit bien qu'elle ne peut jamais prendre la forme d'une codification précise ou d'une loi applicable à tous de la même façon dans toutes les circonstances. Elle permet un équilibre dans la dynamique du plaisir et du désir: elle l'empêche de «s'emballer» et de tomber dans l'excès en lui fixant comme limite interne la satisfaction d'un besoin; et elle évite que cette

1. XÉNOPHON, Mémoires, I, 3, 14.
2. Ibid., II, 1, 33.
3. Ibid., IV, 5, 9.

|PAGE 67

force naturelle n'entre en sédition et n'usurpe une place qui n'est pas la sienne: car elle n'accorde que ce qui, nécessaire au corps, est voulu par la nature, sans rien de plus. Cette stratégie permet de conjurer l'intempérance, laquelle est en somme une conduite qui n'a pas son repère dans le besoin. C'est pourquoi, elle peut prendre deux formes contre lesquelles le régime moral des plaisirs doit lutter. Il y a une intempérance qu'on pourrait dire de «pléthore», de «remplissage»¹ : elle accorde au corps tous les plaisirs possibles avant même qu'il en ait éprouvé le besoin, ne lui laissant le temps de n'éprouver «ni la faim, ni la soif, ni les désirs amoureux, ni les veilles» et étouffant par là même toute sensation de plaisir. Il y a aussi une intempérance qu'on pourrait dire d'«artifice» et qui est la conséquence de la première: elle consiste à aller chercher les voluptés dans la satisfaction de désirs hors nature: c'est elle qui «pour manger avec plaisir cherche des cuisiniers, pour boire avec plaisir se procure des vins coûteux, et en été court chercher de la neige» ; c'est elle qui pour trouver de nouveaux plaisirs dans les aphrodisia se sert d'«hommes comme s'ils étaient des femmes 2». Ainsi conçue, la tempérance ne peut pas prendre la forme d'une obéissance à un système de lois ou à une codification des conduites; elle ne peut valoir non plus comme un principe d'annulation des plaisirs; elle est un art, une pratique des plaisirs qui est capable en «usant» de ceux qui sont fondés sur le besoin de se limiter elle-même: «La tempérance, dit Socrate, qui seule nous fait endurer les besoins dont j'ai parlé, seule également nous fait éprouver un plaisir digne de mémoire 3.» Et c'est bien ainsi qu'en usait Socrate lui-même dans la vie quotidienne, si on en croit Xénophon: «Il ne prenait de nourriture qu'autant qu'il avait de plaisir à manger et il arrivait à son repas dans une disposition telle que l'appétit lui servait d'assaisonnement.

1. Cf. PLATON, Gorgias, 492 a-b, 494 c, 507 e; République, VIII, 561 b.

2. XÉNOPHON, Mémoires, II, 1, 30. 3 Ibid., IV, 5, 9.

|PAGE 68

Toute boisson lui était agréable puisqu'il ne buvait jamais sans soif 1.»

2. Une autre stratégie consiste à déterminer le moment opportun, le *kairos*, C'est là un des objectifs les plus importants, et les plus délicats, dans l'art de faire usage des plaisirs, Platon le rappelle dans les Lois: heureux (qu'il s'agisse d'un particulier ou d'un État) celui qui, dans cet ordre de choses, sait ce qu'il faut faire, «quand il le faut et autant qu'il le faut» ; celui au contraire qui agit «sans savoir s'y prendre (*anepistemonos*)» et «hors des moments voulus (*ektos ton kairon*)», celui-là a «une toute autre vie 2».

Il faut garder à l'esprit que ce thème du «quand il faut» a toujours occupé pour les Grecs une place importante non seulement comme problème moral, mais aussi comme question de science et de technique. Ces savoirs pratiques que sont -selon un rapprochement très traditionnel -la médecine, le gouvernement, le pilotage, impliquent ainsi qu'on ne se contente pas de connaître les principes généraux mais qu'on soit capable de déterminer le moment où il faut intervenir et la manière précise de le faire en fonction des circonstances dans leur actualité. Et c'est justement un des aspects essentiels de la vertu de prudence de donner l'aptitude à mener comme il faut la «politique du moment», dans les différents domaines -qu'il s'agisse de la cité ou de l'individu, du corps ou de l'âme, -où il importe de saisir le *kairos*. Dans l'usage des plaisirs, la morale aussi est un art du «moment».

Ce moment peut être déterminé selon plusieurs échelles. Il y a l'échelle de la vie toute entière; les médecins pensent qu'il n'est pas bon d'entamer trop jeune la pratique de ces plaisirs: ils estiment aussi qu'elle peut être nocive si on la prolonge à un âge trop avancé; elle a sa saison dans l'existence : on la fixe en général à une période qui est caractérisée non seulement comme celle où la procréation est possible,

1. Ibid., I, 3, 5.

2. PLATON, Lois, I, 636 d-e. Sur la notion de *kairos* et son importance dans la morale grecque, cf. P. AUBENQUE, La Prudence chez Aristote, Paris, 1963, p. 95 sq.

|PAGE 69

mais comme celle où la descendance est saine, bien formée, bien portante 1. Il y a aussi l'échelle de l'année, avec les saisons: les régimes diététiques, on le verra plus loin, accordent une grande importance à la corrélation entre l'activité sexuelle et le changement d'équilibre dans le climat, entre le chaud et le froid, l'humidité et la sécheresse 2. Il convient aussi de choisir le moment de la journée: un des Propos de table de Plutarque traitera de ce problème, en lui proposant une solution qui semble avoir été traditionnelle; des raisons diététiques, mais aussi des arguments de décence, et des motifs religieux recommandent de préférer le soir: car c'est le moment le plus favorable pour le corps, le moment où l'ombre dérobe les images peu convenables, et celui qui permet d'intercaler le temps d'une nuit avant les pratiques religieuses du lendemain matin 3. Le choix du moment du *kairos* -doit dépendre également des autres

activités. Si Xénophon peut citer son Cyrus en exemple de tempérance, ce n'est point parce qu'il avait renoncé aux plaisirs; c'est parce qu'il savait les distribuer comme il faut au fil de son existence, ne se laissant point détourner par eux de ses occupations, et ne les autorisant qu'après un travail préalable qui ouvrait la voie à des délassements honorables 4.

L'importance du «bon moment» dans l'éthique sexuelle apparaît assez clairement dans un passage des Mémorables consacré à l'inceste. Socrate pose sans équivoque que «l'interdiction des rapports entre un père et ses filles, entre un fils et sa mère» constitue bien un précepte universel, et établi par les dieux: il en voit la preuve dans le fait que ceux qui le transgressent reçoivent un châtement. Or, ce châtement consiste en ce que, malgré les qualités intrinsèques que peuvent avoir les parents incestueux, leur descendance

1. Cet âge était fixé tard; pour Aristote, le sperme reste infécond jusqu'à vingt et un ans. Mais l'âge qu'un homme doit attendre pour espérer une belle descendance est plus tardif encore' «Après vingt et un ans, les femmes sont en bonne condition pour faire des enfants, tandis que les hommes ont encore à se développer» (Histoire des animaux, VII, 1, 582 a).

2. Tout ceci sera développé dans le chapitre suivant.

3. PLUTARQUE, Propos de table, III, 6.

4. XÉNOPHON, Cyropédie, VIII, 1, 32.

|PAGE 70

est mal venue. Et pourquoi? Parce qu'ils ont méconnu le principe du «moment», et mêlé à contretemps la semence de géniteurs dont l'un est forcément beaucoup plus vieux que l'autre: c'est toujours «procréer dans de mauvaises conditions» que d'engendrer lorsqu'on n'est plus «dans la fleur de l'âge 1». Xénophon ou Socrate ne disent pas que l'inceste n'est condamnable que sous la forme d'un «contretemps» ; mais il est remarquable que le mal de l'inceste se manifeste de la même façon et par les mêmes effets que la méconnaissance du temps.

3. L'art d'user du plaisir doit se moduler aussi en considération de celui qui en use et selon le statut qui est le sien. L'auteur de l'Eroticos, attribué à Démosthène, le rappelle après le Banquet: tout esprit sensé sait bien que les relations amoureuses d'un garçon ne sont pas «vertueuses ou déshonnêtes de manière absolue», mais qu'«elles diffèrent du tout au tout selon les intéressés» ; il serait donc «déraisonnable de suivre la même maxime dans tous les cas 2».

Sans doute est-ce un trait commun à bien des sociétés que les règles de conduite sexuelle varient selon l'âge, le sexe, la condition des individus, et qu'obligations et interdictions ne soient pas imposées à tous de la même façon. Mais, pour s'en tenir au cas de la morale chrétienne, cette spécification se fait dans le cadre d'un système d'ensemble qui définit selon des principes généraux la valeur de l'acte sexuel, et indique sous quelles conditions il pourra être légitime ou non selon qu'on est marié ou non, lié ou non par des vœux, etc. ; il s'agit là d'une universalité modulée. Il semble bien que dans la morale ancienne, et sauf quelques préceptes qui valent pour tout le monde, la morale sexuelle fasse toujours partie du mode de vie, lui-même déterminé par le statut qu'on a reçu et les finalités qu'on a choisies. C'est encore le Pseudo-Démosthène de l'Eroticos qui s'adresse à Épicrate pour lui «donner des conseils propres à mettre sa conduite

1 XÉNOPHON, Mémoires, IV, 4, 21-23

2 PLATON, Banquet, 180 c-181 a; 183 d. PSEUDO-DÉMOSTHÈNE, Eroticos, 4.

|PAGE 71

en plus grande estime» ; il ne voudrait pas en effet que le jeune homme prenne des résolutions à propos de lui-même «qui ne soient pas conformes aux meilleurs avis» ; et ces bons conseils n'ont pas pour rôle de rappeler des principes généraux de conduite, mais de faire valoir la légitime différence des critères moraux: «quelqu'un est-il d'une condition obscure et humble, nous ne le critiquons pas, même en cas de faute peu honorable» ; en revanche, s'il est, comme Épicrate lui-même, «parvenu à la notoriété, la moindre négligence sur un point qui intéresse l'honneur le couvre de honte 1». C'est un principe généralement admis que plus on est en vue, plus on a ou plus on veut avoir d'autorité sur les autres, plus on cherche à faire de sa vie une oeuvre éclatante dont la réputation s'étendra loin et longtemps, plus il est nécessaire de s'imposer, par choix et volonté, des principes rigoureux de conduite sexuelle. Tel était le conseil donné par Simonide à Hiéron à propos «du boire, du manger, du sommeil et de l'amour» : ces «jouissances sont communes à tous les animaux indistinctement», alors que l'amour de l'honneur et de la louange est propre aux humains; et c'est cet amour qui permet d'endurer les dangers comme les privations 2. Et telle était bien aussi la manière dont Agésilas se conduisait, toujours selon Xénophon, à l'égard des plaisirs «par lesquels beaucoup d'hommes se laissent maîtriser» ; il estimait en effet qu'«un chef doit se distinguer des particuliers, non par la mollesse, mais par l'endurance 3».

La tempérance est très régulièrement représentée parmi les qualités qui appartiennent - ou du moins devraient appartenir -non pas à n'importe qui, mais de façon privilégiée à ceux qui ont rang, statut et responsabilité dans la cité. Quand le Socrate des Mémoires fait à Critobule le portrait de l'homme de bien dont il est utile de rechercher l'amitié, il place la tempérance dans le tableau des qualités qui caractérisent un homme socialement estimable: être

1. Ibid.

2. XÉNOPHON, Hiéron, VII. 3. ID., Agésilas, V.

|PAGE 72

prêt à rendre service à un ami, être disposé à rendre les bienfaits reçus, être accommodant dans les affaires 1. À son disciple Aristippe qui «poussait le dérèglement jusqu'à l'excès», Socrate, toujours selon Xénophon, montre les avantages de la tempérance en lui posant la question: s'il avait à former deux élèves, l'un qui aurait à mener une vie quelconque et l'autre qui serait destiné à commander, auquel des deux enseignerait-il à être «maître de ses désirs amoureux», pour qu'ils ne l'empêchent pas de faire ce qu'il aurait à faire 2 ? Nous préférons, disent ailleurs les Mémoires, avoir des esclaves qui ne sont pas intempérants; à plus forte raison, si nous voulions nous choisir un chef, «irions-nous choisir celui que nous saurions esclave de son ventre, du vin, des plaisirs de l'amour, de la mollesse et du sommeil 3 ?» Il est vrai que Platon veut donner à l'État tout entier la vertu de tempérance; mais il n'entend pas par là que tous seront également tempérants; la sophrosune caractérisera l'État où ceux qui doivent être dirigés

obéiront, et où ceux qui doivent commander commanderont effectivement: on trouvera donc une multitude «de désirs, de plaisirs et de peines», du côté des enfants, des femmes, des esclaves, ainsi que du côté d'une masse de gens sans valeur; «mais les désirs simples et modérés qui, sensibles au raisonnement, se laissent guider par l'intelligence et l'opinion juste», on ne les trouvera que «dans un petit nombre de gens, ceux qui joignent au plus beau naturel la plus belle éducation». Dans l'État tempérant, les passions de la multitude vicieuse sont dominées par «les passions et l'intelligence d'une minorité vertueuse 4».

On est là très loin d'une forme d'austérité qui tendrait à assujettir tous les individus de la même façon et les plus orgueilleux comme les plus humbles, sous une loi universelle, dont seule l'application pourrait être modulée par la mise en jeu d'une casuistique. Tout ici au contraire est

1. XÉNOPHON, *Mémorables*, II, 6, 1-5.

2. *Ibid.*, II, 1, 1-4.

3. *Ibid.*, 1, 5, 1.

4. PLATON, *République*, IV, 431, c-d.

|PAGE 73

affaire d'ajustement, de circonstance, de position personnelle. Les quelques grandes lois communes -de la cité, de la religion ou de la nature -restent présentes, mais comme si elles dessinaient au loin un cercle très large, à l'intérieur duquel la pensée pratique doit définir ce qu'il convient de faire. Et pour cela, elle n'a pas besoin de quelque chose comme un texte qui ferait loi, mais d'une techne ou d'une «pratique», d'un savoir-faire qui en tenant compte des principes généraux guiderait l'action dans son moment, selon son contexte et en fonction de ses fins. Ce n'est donc pas en universalisant la règle de son action que, dans cette forme de morale, l'individu se constitue comme sujet éthique; c'est au contraire par une attitude et par une recherche qui individualisent son action, la modulent, et peuvent même lui donner un éclat singulier par la structure rationnelle et réfléchie qu'elle lui prête.

|PAGE 74

Foucault, M., *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 47-78.

Texto 9. Sobre el sujeto *moral* de uso

Première question: qu'est-ce que c'est que le soi-même? Eh bien, je crois qu'il faut tout de suite remarquer la façon dont la question est posée. La question est posée d'une façon intéressante parce que nous voyons là - à propos de cette question: « Qu'est-ce que c'est que le soi-même? » - réapparaître tout naturellement la référence à l'oracle de Delphes, à la Pythie, à ce que dit la Pythie, c'est-à-dire: il faut se connaître soi-même (gnônai heauton) 21. C'est la seconde fois que la référence à l'oracle, ou plutôt au précepte qui

est imposé à ceux qui viennent consulter l'oracle de Delphes, apparaît dans le texte. Il était apparu une première fois, vous vous souvenez peut-être, lorsque Socrate

Page_52

dialoguait avec Alcibiade et lui disait: Bon, très bien, tu veux régir Athènes; tu vas avoir à l'emporter sur tes rivaux dans la cité même; tu auras aussi à te battre ou à rivaliser avec les Lacédémoniens et les Perses. Est-ce que tu crois bien que tu es assez fort, est-ce que tu en as les capacités, est-ce que tu en as les richesses, est-ce que tu as surtout reçu l'éducation qu'il fallait? Et comme Alcibiade n'était pas très sûr de donner une réponse positive - ou s'il fallait donner une réponse positive ou négative à cela -, Socrate lui avait dit: Mais enfin fais un petit peu attention, réfléchis un peu à ce que tu es, regarde un peu quelle éducation tu as reçue, tu ferais bien de te connaître un peu toi-même (référence au gnôthi seauton, référence d'ailleurs explicite 22). Mais vous voyez que cette première référence, qui est donc dans la partie du texte que j'avais analysée la dernière fois, je dirais que c'est une référence faible, passagère. On se sert du gnôthi seauton simplement pour inciter Alcibiade à réfléchir un peu plus sérieusement à ce qu'il est, à ce qu'il est capable de faire et aux tâches redoutables qui l'attendent lorsqu'il aura à gouverner la cité. Ici, c'est d'une tout autre façon, et à un tout autre niveau que l'on voit apparaître le gnôthi seauton. En effet, là, maintenant, nous savons qu'il faut nous occuper de nous-même. Et la question est de savoir ce qu'est ce « nous-même ». Dans la formule epimeleisthai heautou, qu'est ce que c'est que le heautou ? Il faut gnôthi seauton, dit le texte. Ce second usage, cette seconde référence à l'oracle de Delphes, il faut, je crois, bien la comprendre. Il ne s'agit aucunement là, pour Socrate, de dire : eh bien, tu dois connaître ce que tu es, tes capacités, ton âme, tes passions, si tu es mortel ou immortel, etc. Ce n'est absolument pas cela. C'est en quelque sorte une question méthodologique et formelle mais, je crois, tout à fait capitale dans tout ce mouvement: il faut savoir ce que c'est que heauton, il faut savoir ce que c'est que soi-même. Non pas donc: « Quelle sorte d'animal es-tu, quelle est ta nature, comment es-tu composé? », mais : « [Quel est] ce rapport, qu'est-ce qui est désigné par ce pronom réfléchi heauton, qu'est-ce que c'est que cet élément qui est le même du côté du sujet et du côté de l'objet? » Tu as à t'occuper de toi-même: c'est toi qui t'occupes; et puis tu t'occupes de quelque chose qui est la même chose que toi-même, [la même chose] que le sujet qui « s'occupe de », c'est toi-même comme objet. Le texte d'ailleurs le dit très clairement : il faut savoir ce que c'est que auto to auto 23. Qu'est-ce que c'est que cet élément identique, qui est en quelque sorte présent de part et d'autre du souci : sujet du souci, objet du souci? Qu'est-ce que c'est que cela? C'est donc une interrogation méthodologique sur ce que signifie ce qui est désigné par la forme réfléchie

Page_53

du verbe « s'occuper de soi-même ». Et c'est là la seconde référence au précepte « il faut se connaître soi-même », mais, vous voyez, tout autre que le simple conseil de prudence qui était donné un peu plus haut, quand on disait à Alcibiade : Fais tout de même un petit peu attention à ta mauvaise éducation et à toutes tes incapacités. Qu'est-ce que c'est donc que ce heauton, ou plutôt qu'est-ce qui est référé par ce heauton ? Je passe, si vous voulez, tout de suite à la réponse. La réponse, vous la connaissez, elle a été donnée cent fois dans les dialogues de Platon : « psukhês epimelêton » (il faut s'occuper de son âme) 24, est-il dit, à la suite d'un développement sur lequel je vais revenir. En cela le texte de l'Alcibiade recoupe très exactement toute une série d'autres formulations, qu'on

trouve ailleurs: soit dans l'Apologie, par exemple, quand Socrate dit qu'il incite ses concitoyens d'Athènes, et d'ailleurs tous ceux qu'il rencontre, à s'occuper de leur âme (psukhê) afin qu'elle devienne la meilleure possible 25 ; vous trouvez aussi cette expression par exemple dans le Cratyle où, à propos des théories d'Héraclite et du flux universel, il est dit qu'il ne faut pas confier simplement au mot le « therapeuein hauton kai tèn psukhên » (le soin de s'occuper, de veiller à soi-même et [à] l'âme) : là, le couplage heauton/psukhê est évident 26 ; vous avez aussi dans le Phédon le passage fameux: si l'âme est immortelle, eh bien, « epirneleias deitai 27 » (elle a besoin qu'on s'occupe d'elle, elle a besoin de zèle, de souci, etc.). Lorsque l'Alcibiade arrive à la formule: « Qu'est-ce que c'est que ce soi-même dont il faut s'occuper? - Eh bien, c'est l'âme », il recoupe donc beaucoup de choses, de thèmes que l'on va retrouver, que l'on retrouve effectivement dans tant d'autres textes platoniciens. Mais je crois que la façon même dont on arrive à cette définition de l'heauton comme l'âme, la manière même dont cette âme est ici conçue, est tout de même assez différente de ce qu'on trouve ailleurs. Parce qu'en effet, à partir du moment où il est dit dans l'Alcibiade : « Ce dont il faut s'occuper c'est de son âme, de sa propre âme », on pourrait imaginer que nous sommes au fond tout près de ce qui est dit dans La République. L'Alcibiade pourrait être en quelque sorte la forme inverse de La République où, vous savez, les interlocuteurs, se demandant ce que c'est que la justice, ce que c'est pour un individu que d'être juste, sont amenés très vite à ne pas pouvoir trouver de réponse, et, passant des petites lettres de la justice telles qu'elles sont inscrites dans l'individu, se réfèrent aux grandes lettres de la cité pour mieux lire et déchiffrer ce que peut être la justice : je veux savoir ce que c'est que la justice dans l'âme de l'individu; allons voir ce qu'elle est dans la cité 28. Eh bien, on pourrait imaginer que la démarche

Page_54

de l'Alcibiade est en quelque sorte la même, mais inversée; c'est-à-dire que les interlocuteurs de l'Alcibiade, cherchant à savoir ce que c'est que bien gouverner, en quoi consiste la bonne concorde dans la cité, ce que c'est qu'un gouvernement juste, s'interrogent sur ce que c'est que l'âme, et vont chercher dans l'âme individuelle l'analogon et le modèle de la cité. Les hiérarchies et les fonctions de l'âme pourraient, après tout, bien nous éclairer sur cette question qui est posée quant à l'art de gouverner. Or ce n'est pas du tout comme cela que ça se passe dans le dialogue. Il faut voir un peu comment Socrate et Alcibiade, dans leur discussion, parviennent à cette définition (à la fois évidente, mais qui peut être après tout paradoxale) du soi-même comme âme. D'une façon qui est très significative, l'analyse qui va nous conduire de la question: « Qu'est-ce que c'est que moi-même? » à la réponse: « Je suis mon âme », ce mouvement commence par un petit paquet de questions que je résumerai, si vous voulez, de la manière suivante 29. Lorsqu'on dit: « Socrate parle à Alcibiade », qu'est-ce que cela veut dire? La réponse est donnée : on veut dire que Socrate se sert du langage. Cet exemple simple est en même temps très significatif. La question posée, c'est la question du sujet. « Socrate parle à Alcibiade », qu'est-ce que cela veut dire, dit Socrate ; c'est-à-dire : quel est le sujet que l'on suppose lorsqu'on évoque cette activité de parole qui est celle de Socrate à l'égard d'Alcibiade? Il s'agit par conséquent de faire passer, dans une action parlée, le fil d'une distinction qui permettra d'isoler, de distinguer le sujet de l'action et l'ensemble des éléments (les mots, les bruits, etc.) qui constituent cette action elle-même et qui permettent de l'effectuer. Il s'agit en somme, si vous voulez, de faire apparaître dans son irréductibilité le sujet. Et cette espèce de fil que la question socratique fait passer entre l'action et le sujet, on va le voir utilisé, appliqué dans un

certain nombre de cas, cas qui sont faciles et évidents et qui permettent de distinguer, dans une action, le sujet de tous les instruments, outils, moyens techniques qu'il peut mettre dans une action. Ainsi il est facile d'établir, par exemple, que dans l'art de la cordonnerie, il y a d'une part des instruments comme le tranchet; et puis celui qui se sert de ces instruments : le cordonnier. Dans la musique, il y a l'instrument (la cithare), et puis il y a le musicien. Le musicien, c'est celui qui se sert des instruments. Mais ce qui apparaît très simple lorsqu'il s'agit d'actions, si vous voulez, « à médiations instrumentales », cela aussi peut valoir lorsqu'on essaie d'interroger, non plus donc une activité instrumentale, mais un acte qui se passe dans le corps lui-même. Lorsque par exemple on agite ses mains

Page_55

pour manipuler quelque chose, qu'est-ce que l'on fait? Eh bien, il y a les mains et puis il y a celui qui se sert des mains - il y a l'élément, le sujet qui se sert des mains. Quand on regarde quelque chose, qu'est-ce qu'on fait? On se sert de ses yeux, c'est-à-dire qu'il y a un élément qui se sert des yeux. D'une façon générale, quand le corps fait quelque chose, c'est qu'il y a un élément qui se sert du corps. Mais quel est cet élément qui se sert du corps ? Évidemment, ce n'est pas le corps lui-même: le corps ne peut pas se servir de soi. Est-ce que l'on va dire que celui qui se sert du corps, c'est l'homme, l'homme entendu comme un composé d'âme et de corps ? Certainement pas. Parce que, même à titre de simple composant, même à supposer qu'il soit à côté de l'âme, le corps ne peut pas être, même à titre d'adjuvant, ce qui se sert du corps. Donc, quel est le seul élément qui, effectivement, se sert du corps, des parties du corps, des organes du corps, et par conséquent des instruments, et finalement va se servir du langage ? Eh bien, c'est l'âme, et ça ne peut être que l'âme. Donc, le sujet de toutes ces actions corporelles, instrumentales, langagières, c'est l'âme: l'âme en tant qu'elle se sert du langage, des instruments et du corps. Nous voilà donc arrivés à l'âme. Mais vous voyez que cette âme, à laquelle nous sommes arrivés par ce bizarre raisonnement autour du « se servir de » (je reviendrai tout à l'heure à cette question de la signification du « se servir de »), n'a rien à voir avec, par exemple, l'âme prisonnière du corps et qu'il faudrait délivrer, comme dans le Phédon 30, ça n'a rien à voir avec l'âme attelage ailé qu'il faudrait mener dans la bonne direction, comme dans le Phèdre 30 ; ce n'est pas non plus l'âme architecturée selon une hiérarchie d'instances et qu'il faudrait harmoniser, comme dans La République 32. C'est l'âme uniquement en tant qu'elle est sujet de l'action, l'âme en tant qu'elle se sert [du] corps, des organes [du] corps, de ses instruments, etc. Et le mot français « se servir » que j'utilise ici, est en fait la traduction d'un verbe très important en grec, aux significations très nombreuses. C'est: khrêsthai, avec le substantif : khrêsis. Ces deux mots à la fois sont difficiles, et leur destinée historique a été très longue et très importante. Khrêsthai (khraômai : je me sers) désigne en fait plusieurs types de relations que l'on peut avoir avec quelque chose ou avec soi-même. Bien sûr, khraômai, ça veut dire: je me sers, j'utilise (j'utilise un instrument, un outil), etc. Mais, également, khraômai peut désigner un comportement, une attitude que j'ai. Par exemple dans l'expression ubriskhôs khêsthai, le sens est: se comporter avec violence (comme nous disons : « user de violence » ; vous voyez que « user », à ce moment-là, n'a pas du tout le sens d'une utilisation, c'est: se comporter

Page_56

avec violence). Donc khraômai, c'est également une certaine attitude. Khrêsthai désigne aussi un certain type de relations avec autrui. Quand on dit par exemple theois khrêsthai (se servir des dieux), ça ne veut pas dire qu'on utilise les dieux à une fin quelconque. Ça veut dire qu'on a avec les dieux les relations que l'on doit avoir, qu'il est régulier d'avoir. Ça veut dire : honorer les dieux, leur rendre un culte, faire avec eux ce que l'on doit faire. Dans l'expression hippô khrêsthai (se servir d'un cheval), ça ne veut pas dire qu'on a pris un cheval pour faire ce qu'on voulait avec. Ça veut dire qu'on l'a manié comme il faut, et que l'on s'en est servi selon les règles de l'art impliquées par l'attelage ou la cavalerie, etc. Khraômai, khrêsthai désignent aussi une certaine attitude vis-à-vis de soi-même. Dans l'expression epithumiais khrêsthai, le sens est, non pas : « se servir de ses passions pour quelque chose », mais tout simplement : « s'abandonner à ses passions ». Orgê khrêsthai, c'est, non pas : « se servir de la colère », c'est : « s'abandonner à la colère », « se comporter avec colère ». Donc, vous voyez, lorsque Platon (ou Socrate) se sert de cette notion de khrêsthai / khrêsis, pour arriver à repérer ce que c'est que ce heauton (et ce qui est référé par lui) dans l'expression « s'occuper de soi-même », il veut en réalité désigner, non pas une certaine relation instrumentale de l'âme au reste du monde ou au corps, mais surtout la position en quelque sorte singulière, transcendante, du sujet par rapport à ce qui l'entoure, aux objets qu'il a à sa disposition, mais aussi aux autres avec lesquels il a relation, à son corps lui-même, et enfin à lui-même. On peut dire que quand Platon s'est servi de cette notion de khrêsis pour chercher quel était le soi dont il fallait s'occuper, ce n'est absolument pas l'âme-substance qu'il a découvert : c'est l'âme-sujet. Et cette notion de khrêsis va être précisément une notion que l'on va retrouver tout au long de l'histoire du souci de soi et de ses formes **. Elle sera importante, cette notion de khrêsis, en particulier chez les stoïciens. Elle va même être au centre, je crois, de toute la théorie et la pratique du souci de soi chez Épictète 33 : s'occuper de soi-même sera s'occuper de soi en tant que l'on est « sujet de », d'un certain nombre de choses : sujet d'action instrumentale, sujet de relations avec autrui, sujet de comportements et d'attitudes en général, sujet aussi de rapport à soi-même. C'est en tant que l'on est ce sujet, ce sujet qui se sert, qui a cette attitude, qui a ce type de rapports, etc., que l'on doit veiller sur soi-même. S'occuper de soi-même en tant que l'on est sujet de la khrêsis (avec toute la polysémie du mot : sujet d'actions, de comportements, de

** Le manuscrit précise ici qu'elle « se retrouve chez Aristote ».

Page_57

relations, d'attitudes), c'est de cela qu'il est question. L'âme comme sujet, et non pas du tout l'âme comme substance : c'est à cela qu'aboutit, me semble-t-il, ce développement de l'Alcibiade sur : « Qu'est-ce que c'est que soi-même, quel sens faut-il donner à soi-même quand on dit : il faut s'occuper de soi ? »

Foucault, M. L'herméneutique du sujet. Cours 1981-1982, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, pp. 51-57

Texto 10. Sobre lo pragmático y lo moral

“La pensée anthropologique (...) artifice)”
IAK, pp. 32-33

Texto 11. Historia y dignidad.

269 Inutile de se soulever?

«Inutile de se soulever?», Le Monde, no 10661, 11-12 mai 1979, pp. 1-2.

«Pour que le chah s'en aille, nous sommes prêts à mourir par milliers», disaient les Iraniens l'été dernier. Et l'ayatollah, ces jours-ci: «Que saigne l'Iran, pour que la révolution soit forte.»

Étrange écho entre ces phrases qui semblent s'enchaîner. L'horreur de la seconde condamne-t-elle l'ivresse de la première?

Les soulèvements appartiennent à l'histoire. Mais, d'une certaine façon, ils lui échappent. Le mouvement par lequel un homme seul,

|PAGE 791

un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit: «Je n'obéis plus», et jette à la face d'un pouvoir qu'il estime injuste le risque de sa vie -ce mouvement me paraît irréductible. Parce qu'aucun pouvoir n'est capable de le rendre absolument impossible: Varsovie aura toujours son ghetto révolté et ses égouts peuplés d'insurgés. Et parce que l'homme qui se lève est finalement sans explication; il faut un arrachement qui interrompt le fil de l'histoire, et ses longues chaînes de raisons, pour qu'un homme puisse, «réellement», préférer le risque de la mort à la certitude d'avoir à obéir.

Toutes les formes de liberté acquises ou réclamées, tous les droits qu'on fait valoir, même à propos des choses apparemment les moins importantes, ont sans doute là un point dernier d'ancrage, plus solide et plus proche que les «droits naturels». Si les sociétés tiennent et vivent, c'est-à-dire si les pouvoirs n'y sont pas «absolument absolus», c'est que, derrière toutes les acceptations et les coercitions, au-delà des menaces, des violences et des persuasions, il y a la possibilité de ce moment où la vie ne s'échange plus, où les pouvoirs ne peuvent plus rien et où, devant les gibets et les mitrailleuses, les hommes se soulèvent.

Parce qu'il est ainsi «hors d'histoire» et dans l'histoire, parce que chacun y joue à la vie, à la mort, on comprend pourquoi les soulèvements ont pu trouver si facilement dans les formes religieuses leur expression et leur dramaturgie. Promesses de l'au-delà, retour du temps, attente du sauveur ou de l'empire des derniers jours, règne sans partage du bien, tout cela a constitué pendant des siècles, là où la forme de la religion s'y prêtait, non pas un vêtement idéologique, mais la façon même de vivre les soulèvements.

Vint l'âge de la «révolution». Depuis deux siècles, celle-ci a surplombé l'histoire, organisé notre perception du temps, polarisé les espoirs. Elle a constitué un gigantesque effort pour acclimater le soulèvement à l'intérieur d'une histoire rationnelle et maîtrisable: elle lui a donné une légitimité, elle a fait le tri de ses bonnes et de ses mauvaises formes, elle a défini les lois de son déroulement; elle lui a fixé des conditions préalables, des objectifs et des manières de s'achever. On a même défini la profession de révolutionnaire. En rapatriant ainsi le soulèvement, on a prétendu le faire apparaître dans sa vérité et l'amener jusqu'à son terme réel. Merveilleuse et redoutable promesse. Certains diront que le soulèvement s'est trouvé colonisé dans la Real-Politik. D'autres qu'on lui a ouvert la dimension d'une histoire rationnelle. Je préfère la question que Horckheimer posait autrefois, question naïve, et un peu fiévreuse: «Mais est-elle donc si désirable, cette révolution?»

|PAGE 792

Énigme du soulèvement. Pour qui cherchait en Iran, non les «raisons profondes» du mouvement, mais la manière dont il était vécu, pour qui essayait de comprendre ce qui

se passait dans la tête de ces hommes et de ces femmes quand ils risquaient leur vie, une chose était frappante. Leur faim, leurs humiliations, leur haine du régime et leur volonté de le renverser, ils les inscrivaient aux confins du ciel et de la terre, dans une histoire rêvée qui était tout autant religieuse que politique. Ils s'affrontaient aux Pahlavi, dans une partie où il était question pour chacun de sa vie et de sa mort, mais où il était question aussi de sacrifices et de promesses millénaires. Si bien que les fameuses manifestations, qui ont joué un rôle si important, pouvaient à la fois répondre réellement à la menace de l'armée (jusqu'à la paralyser), se dérouler selon le rythme des cérémonies religieuses et finalement renvoyer à une dramaturgie intemporelle où le pouvoir est toujours maudit. Étonnante superposition, elle faisait apparaître en plein XXe siècle un mouvement assez fort pour renverser le régime apparemment le mieux armé, tout en étant proche de vieux rêves que l'Occident a connus autrefois, quand on voulait inscrire les figures de la spiritualité sur le sol de la politique.

Des années de censure et de persécution, une classe politique tenue en lisière, des partis interdits, des groupes révolutionnaires décimés: sur quoi, sinon sur la religion, pouvaient donc prendre appui le désarroi puis la révolte d'une population traumatisée par le «développement», la «réforme», l'«urbanisation» et tous les autres échecs du régime? C'est vrai. Mais fallait-il s'attendre que l'élément religieux s'efface vite au profit de forces plus réelles et d'idéologies moins «archaïques»? Sans doute pas, et pour plusieurs raisons.

Il y eut d'abord le rapide succès du mouvement, le confortant dans la forme qu'il avait prise. Il y avait la solidité institutionnelle d'un clergé dont l'empire sur la population était forte, et les ambitions politiques, vigoureuses. Il y avait tout le contexte du mouvement islamique: par les positions stratégiques qu'il occupe, les clefs économiques que détiennent les pays musulmans, et sa propre force d'expansion sur deux continents, il constitue, tout autour de l'Iran, une réalité intense et complexe. Si bien que les contenus imaginaires de la révolte ne se sont pas dissipés au grand jour de la révolution. Ils ont été immédiatement transposés sur une scène politique qui paraissait toute disposée à les recevoir, mais qui était en fait de tout autre nature. Sur cette scène, se mêlent le plus important et le plus atroce: le formidable espoir de refaire de l'islam une grande civilisation vivante, et des formes de xénophobie virulente; les enjeux

|PAGE 793

mondiaux et les rivalités régionales. Et le problème des impérialismes. Et l'assujettissement des femmes, etc.

Le mouvement iranien n'a pas subi cette «loi» des révolutions qui ferait, paraît-il, ressortir sous l'enthousiasme aveugle la tyrannie qui les habitait déjà en secret. Ce qui constituait la part la plus intérieure et la plus intensément vécue du soulèvement touchait sans intermédiaire à un échiquier politique surchargé. Mais ce contact n'est pas identité. La spiritualité à laquelle se référaient ceux qui allaient mourir est sans commune mesure avec le gouvernement sanglant d'un clergé intégriste. Les religieux iraniens veulent authentifier leur régime par les significations qu'avait le soulèvement. On ne fait pas autre chose qu'eux en disqualifiant le fait du soulèvement parce qu'il y a aujourd'hui un gouvernement de mollahs. Dans un cas comme dans l'autre, il y a «peur». Peur de ce qui vient de se passer l'automne dernier en Iran, et dont le monde depuis longtemps n'avait pas donné d'exemple.

De là, justement, la nécessité de faire ressortir ce qu'il y a de non réductible dans un tel mouvement. Et de profondément menaçant aussi pour tout despotisme, celui d'aujourd'hui comme celui d'hier.

Il n'y a, certes, aucune honte à changer d'opinion; mais il n'y a aucune raison de dire qu'on en change lorsqu'on est aujourd'hui contre les mains coupées, après avoir été hier contre les tortures de la Savak.

Nul n'a le droit de dire: «Révoltez-vous pour moi, il y va de la libération finale de tout homme.» Mais je ne suis pas d'accord avec qui dirait: «Inutile de vous soulever ce sera toujours la même chose.» On ne fait pas la loi à qui risque sa vie devant un pouvoir. A-t-on raison ou non de se révolter? Laissons la question ouverte. On se soulève, c'est un fait; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle. Un délinquant met sa vie en balance contre des châtiments abusifs; un fou n'en peut plus d'être enfermé et déchu; un peuple refuse le régime qui l'opprime. Cela ne rend pas innocent le premier, ne guérit pas l'autre, et n'assure pas au troisième les lendemains promis. Nul, d'ailleurs, n'est tenu de leur être solidaire. Nul n'est tenu de trouver que ces voix confuses chantent mieux que les autres et disent le fin fond du vrai. Il suffit qu'elles existent et qu'elles aient contre elles tout ce qui s'acharne à les faire taire, pour qu'il y ait un sens à les écouter et à chercher ce qu'elles veulent dire. Question de morale? Peut-être. Question de réalité, sûrement. Tous les désenchantements de l'histoire n'y feront rien: c'est parce qu'il y a de telles voix que le temps des hommes

|PAGE 794

n'a pas la forme de l'évolution, mais celle de l'«histoire», justement.

Cela est inséparable d'un autre principe: est toujours périlleux le pouvoir qu'un homme exerce sur un autre. Je ne dis pas que le pouvoir, par nature, est un mal; je dis que le pouvoir, par ses mécanismes, est infini (ce qui ne veut pas dire qu'il est tout-puissant, bien au contraire). Pour le limiter, les règles ne sont jamais assez rigoureuses; pour le dessaisir de toutes les occasions dont il s'empare, jamais les principes universels ne sont assez stricts. Au pouvoir il faut toujours opposer des lois infranchissables et des droits sans restrictions.

Les intellectuels, ces temps-ci, n'ont pas très bonne «presse»: je crois pouvoir employer ce mot en un sens assez précis. Ce n'est donc pas le moment de dire qu'on n'est pas intellectuel. Je ferais d'ailleurs sourire. Intellectuel, je suis. Me demanderait-on comment je conçois ce que je fais, je répondrais, si le stratège est l'homme qui dit: «Qu'importe telle mort, tel cri, tel soulèvement par rapport à la grande nécessité de l'ensemble et que m'importe en revanche tel principe général dans la situation particulière où nous sommes», eh bien, il m'est indifférent que le stratège soit un politique, un historien, un révolutionnaire, un partisan du chah ou de l'ayatollah; ma morale théorique est inverse. Elle est «antistratégique»: être respectueux quand une singularité se soulève, intransigeant dès que le pouvoir enfreint l'universel. Choix simple, ouvrage malaisé: car il faut tout à la fois guetter, un peu au-dessous de l'histoire, ce qui la rompt et l'agite, et veiller un peu en arrière de la politique sur ce qui doit inconditionnellement la limiter. Après tout, c'est mon travail; je ne suis ni le premier ni le seul à le faire. Mais je l'ai choisi.

Foucault, M., «Inutile de se soulever?» en DEIII, pp. 790-794

Texto 12. Sobre el entusiasmo por la revolución

«Leçon du 5 janvier» en Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France. 1982-1983, Paris, Gallimard/Seuil, 2008, pp. 3-39.