

SUBJECTIVATION, ASSUJETTISSEMENT ET CONNAISSANCE DE SOI CHEZ PLOTIN ET FOUCAULT.

Villejuif, 2 avril 2008.

Par Sylvain Roux

(Université de Poitiers / CNRS / PHIER Université de Clermont)

Introduction :

« Je crois que c'est important d'avoir un petit nombre d'auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n'écrit pas. J'écrirai sur eux peut-être un jour, mais à ce moment-là ils ne seront plus pour moi des instruments de pensée. Finalement, il y a pour moi trois catégories de philosophes : les philosophes que je ne connais pas, les philosophes que je connais et dont j'ai parlé, les philosophes que je connais et dont je ne parle pas » (« Le retour de la morale », entretien publié dans *Les Nouvelles littéraires* en 1984, repris dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Quarto-Gallimard, p. 1522).

Ces remarques sur le rapport aux philosophes, Foucault les présentait à propos de Heidegger et de Nietzsche dont il disait qu'il les avait beaucoup lus sans jamais avoir, ou si peu, écrit sur eux. Mais la situation des auteurs du néoplatonisme et de Plotin en particulier dans l'œuvre de Foucault, n'est pas sans évoquer ces remarques sur les différentes catégories de philosophes. Faut-il classer ceux-ci parmi les auteurs que Foucault reconnaîtrait ne pas connaître ou parmi la catégorie de ceux qu'il connaît sans en avoir parlé ? Car il convient de constater que Plotin par exemple n'est pas cité par Foucault dans ses œuvres et il apparaît furtivement dans le cours au collège de France de 1981-1982¹ (*L'herméneutique du sujet*) sans jamais faire l'objet d'une étude particulière. L'évaluation du rapport de Foucault au néoplatonisme sera donc différente selon que l'on considère qu'il a étudié sans en parler ce courant de pensée ou qu'il l'a purement et simplement ignoré car on s'expliquerait dans le second cas son silence et surtout la place qu'il lui accorde dans le cours précédemment cité. Au contraire, dans l'autre cas, il serait possible de penser que ce rapport au néoplatonisme a pu influencer Foucault sans que cela fasse l'objet d'une reconnaissance explicite et circonstanciée (de la même manière donc que dans les cas de Heidegger et de Nietzsche). C'est en faveur de cette dernière hypothèse que je donnerai des éléments en conclusion. En l'absence de textes explicitement consacrés à Plotin, il est en tous cas difficile de prendre la mesure de la présence de la pensée de Plotin et du néoplatonisme en général dans la réflexion de Foucault. C'est donc à tenter une comparaison que nous voudrions nous attacher : en rappelant d'abord quel dispositif Foucault a mis en place pour analyser certains aspects de la pensée ancienne (mais aussi des pratiques anciennes), puis de quelle manière le néoplatonisme s'insère selon lui dans ce dispositif, nous voudrions montrer que l'application de ce schéma au cas de Plotin ne permet pas réellement de rendre justice à l'originalité de ce dernier et qu'il serait peut-être nécessaire de prendre en compte la spécificité du néoplatonisme dans le dispositif mis en place.

1. La place du néoplatonisme dans le cours sur *L'herméneutique du sujet*.

¹ *L'herméneutique du sujet*, p. 11 à propos de la notion d'*epimeleia* et p. 199 à propos de la notion d'*epistrophê*. Ces deux références sont purement informatives. Il s'agit seulement pour Foucault, d'indiquer que des occurrences et un traitement de ces notions se trouvent aussi chez Plotin.

1.1. La notion de modèle.

Il convient d'abord d'éclairer le sens que Foucault donne aux notions de subjectivation et d'assujettissement qui conditionnent la présentation de différentes orientations philosophiques et de différentes pratiques relativement au problème du souci de soi. L'étude du rapport subjectivation/assujettissement et du sens de ces 2 notions, peut être conduite à partir de l'*Histoire de la sexualité*, II (introduction). Foucault y distingue deux éléments constitutifs de toute morale : d'une part le code (« codes de comportement »), d'autre part les « formes de subjectivation » (p. 41). Le premier est constitué de règles, de valeurs qui se donnent comme prescriptions, les secondes désignent les rapports que les individus entretiennent avec le code, la manière dont ils s'y rapportent avec plus ou moins grande soumission, résistance à ce code) et plus précisément, la manière dont l'individu se constitue en « sujet moral » relativement à ce code (sur tout cela voir p. 36-37). Dans ce dernier cas, Foucault parle aussi de « pratiques de soi » (p. 42). Or cette constitution du sujet comporte des différences historiques considérables et l'on sait que l'originalité de la démarche foucauldienne est d'envisager cette histoire et non celle des codes, qui peuvent ne pas être fondamentalement différents. Ainsi par exemple, la fidélité conjugale peut aussi bien être une donnée des morales de l'Antiquité que de la morale chrétienne mais la manière dont le sujet se constitue relativement à cet élément du code peut varier considérablement. Par ailleurs, cette constitution, ces formes de subjectivation, diffèrent selon quatre aspects : la « substance éthique » de l'acte (la « matière de la pratique morale » dit encore Foucault), par exemple la fidélité conjugale qui peut être obtenue soit parce que l'on agit sur les désirs pour en produire la maîtrise soit parce que l'on privilégie la qualité des sentiments et de la relation ; le « mode d'assujettissement » qui consiste en la manière dont l'individu se lie et se sent lié à la règle ; le « travail éthique » qui désigne la manière dont on se transforme soi-même en « sujet moral de la conduite » : il s'agit alors des pratiques mises en jeu pour réaliser le code, par exemple une renonciation aux plaisirs ou un combat ou encore une analyse précise de ses pensées et intentions cachées ; la « téléologie du sujet moral », enfin, qui désigne le fait que l'action morale s'insère à l'intérieur d'un ensemble qui en détermine le sens : la fidélité conjugale, sa pratique, peuvent en effet relever d'une finalité différente (recherche d'une maîtrise de soi, purification en vue du salut...). Remarquons que dans ces quatre aspects, le mode d'assujettissement prend un sens particulier. Il semble désigner pour Foucault l'intention qui préside au respect du code. La fidélité conjugale peut être respectée soit parce qu'on se reconnaît membre d'un groupe qui la prône et la pratique soit par souci moral de « noblesse » ou de « perfection », etc. (p. 38). Le mode d'assujettissement ne semble donc pas désigner le fait qu'il y ait soumission à la règle sous la forme d'une loi contraignante. Le terme paraît relativement neutre, n'indiquant que le fait que l'obéissance à un code puisse s'expliquer par des raisons différentes. Seconde remarque : on voit dans cette présentation que la subjectivation ne s'oppose pas à l'assujettissement puisque ce dernier est une partie de la première ; l'assujettissement est un des éléments qui interviennent dans les processus de subjectivation, un de leurs éléments constitutifs. Il y a là un aspect important car dans le cours sur l'*Herméneutique du sujet*, Foucault ne donne pas le même sens à ces notions. Dans le cours du 24 février H2 (p.304-305), Foucault oppose en fait deux dispositifs de subjectivité. La conversion, prise dans son rapport à l'*askêsis* (la pratique de soi) et non plus à la connaissance (*mathesis*) peut prendre deux formes, l'une ancienne, l'autre moderne (la nôtre). Dans la première, le sujet se constitue, en se donnant comme fin (autofinalisation) et par une pratique de la vérité qui consiste non pas à se lier à une loi mais à s'approprier le discours de vérité pour se modifier soi-même (« constitution du sujet comme fin par l'exercice de la vérité »). Dans la seconde, il y a « assujettissement du sujet à l'ordre de la loi » : le sujet devient objet de connaissance (et n'est plus un soi à constituer) et, puisqu'il est donné, doit se lier à la loi (et non se constituer comme sujet en s'appropriant un discours de vérité). Le

rapport subjectivité/vérité n'est donc pas le même : dans l'Antiquité le sujet n'est pas donné et se constitue dans une *askêsis*, dans la modernité, le sujet est donné, et donné comme objet à connaître (Foucault parle d'une objectivation). On voit ici que la notion d'assujettissement est prise dans une opposition et qu'elle ne constitue pas un élément dans *tous* les processus de subjectivation mais un moment constitutif d'un des modes de subjectivation. L'assujettissement définit alors une forme de subjectivation, que Foucault présente comme celle dont il faut se défaire et *puisque cette forme est la nôtre, c'est bien de nous-mêmes, à travers elle, qu'il faut se défaire*. Cette différence s'explique peut-être par le fait que le cours de 1982 est polémique et qu'il cherche à marquer des ruptures, à dégager un élément original de l'histoire de l'occident qui a été occulté, et qu'il s'agit de rétablir contre les autres tendances qui l'ont recouvert. Cet élément, c'est l'existence d'une forme non platonicienne et non chrétienne du souci de soi. On comprend alors que Foucault soit amené à faire de l'assujettissement une notion polémique et non pas fonctionnelle, là où l'*Histoire de la sexualité* cherche au contraire à produire un dispositif théorique qui intègre les notions plus qu'elle ne s'en sert dans le cadre d'une opposition.

Cependant, ces remarques sur le dispositif théorique de l'*Histoire de la sexualité* permettent à Foucault de donner un sens rétrospectivement, aux analyses du cours de 1982. Car une notion fondamentale apparaît dans les deux textes, qui permet d'en donner une vision unifiée et cohérente. Il s'agit de celle de « modèle ». Dans l'*Histoire de la sexualité* (p. 41), l'histoire des formes de subjectivation et des pratiques de soi (et non celle des codes) est présentée comme une histoire 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 [...] ». Dans le cours du 17 février 1982 H1 (p. 243 sq.), Foucault présentait en effet trois modèles du souci de soi (donc du rapport à soi), platonicien, chrétien et hellénistique. Et le premier était celui dans lequel le souci était subordonné à la connaissance de soi alors que le second consacrait la forme de l'examen et du déchiffrement du soi. On voit donc comment le cours de 1982 s'intègre ainsi au dispositif de l'*Histoire de la sexualité* : le premier fournit au second sa matière historique, son contenu : les différentes formes de subjectivation qui sont autant de manières possibles d'établir un rapport de soi à soi qu'une Histoire de la sexualité se donne pour tâche d'étudier. Notons enfin que cette histoire n'est pas neutre puisque Foucault considère que le moment occulté (forme de subjectivation occultée) est celui qui devrait inspirer une remise en cause du modèle qui s'est imposé à la modernité.

1.2. Les trois modèles.

Revenons à la présentation de ces trois modèles : platonicien, hellénistique, chrétien. Foucault s'en explique largement dans deux passages du cours, le 10 février 1982 (H1) et le 17 février (H1)². Dans le premier de ces deux passages, Foucault, étudiant la notion de conversion, en distingue trois formes qui correspondent à des pratiques de soi qui se développent à trois moments historiques différents. Foucault procède par opposition et dégage trois aspects sur lesquels une différence apparaît entre la conversion platonicienne et celle qui est hellénistique. Il y a d'abord une différence quant à ce qu'on pourrait appeler la position ontologique sous-jacente à ces formes puisque dans la forme platonicienne, la conversion repose sur une vision dualiste et reconnaît la transcendance de ce vers quoi elle fait retour alors que dans la forme chrétienne, la conversion suppose un changement d'état du sujet que rend possible l'existence d'une réalité supérieure. Au contraire, dans la forme hellénistique, le retour à soi se fait dans l'immanence même du monde. Mais il y a aussi une différence quant à la libération induite par la conversion : dans le cas du platonisme, celle-ci se fait par rapport

² C'est d'ailleurs à partir du cours du 10 février H1, qu'une forte opposition se fait entre les trois et l'opposition au christianisme se fait structurante dans la présentation du modèle hellénistique, alors que dans les cours précédents, Foucault insistait plutôt sur des différences et des oppositions entre les modèles antiques eux-mêmes.

au corps alors que, dans la forme hellénistique, elle se fait par rapport à ce qui ne dépend pas de nous afin de parvenir à maîtriser des événements qui sont, au contraire, en notre pouvoir. De plus, dans la conversion platonicienne, la fin qui est poursuivie est la connaissance du Vrai par la réminiscence et cette connaissance se produit conjointement à un retour à l'Être présenté comme une Patrie retrouvée. Dans la conversion chrétienne, le sujet doit se transformer (changement de mode d'être), renoncer à lui-même (rupture dans le sujet) pour devenir autre. Au contraire, dans la forme hellénistique la fin n'est pas la connaissance mais une *askêsis* (exercice) et il n'y a pas renoncement à soi mais au contraire recherche du soi, constitution du soi à travers cette *askêsis* (Foucault nomme « auto-subjectivation » cette constitution).

Dans le second passage, l'accent est déplacé sur d'autres aspects. Comme Foucault parle alors du souci de soi plutôt que de la conversion, les différences signalées ne concernent plus des positions ontologiques (alors que la conversion conduit plutôt à insister sur de telles différences) mais le rapport sujet/vérité. Ainsi, le modèle platonicien vise la connaissance du sujet, mais celle-ci passe par la réminiscence du Vrai, de ce qui a été contemplé si bien que le soi se connaît au sens où il se reconnaît. Foucault y insiste particulièrement dans d'autres passages où il utilise l'expression « reconnaissance comme élément divin » (cours du 17 mars H1, p. 401). Le modèle chrétien vise au contraire le « déchiffrement » du sujet ou encore son « exégèse » : il s'agit de débusquer en soi, dans les replis de l'âme, les illusions, les tentations, etc. ce qui aboutit à une renonciation à soi, à ce soi fautif dont il faut se libérer. Enfin, le modèle hellénistique vise la constitution du sujet en refusant de s'y rapporter sur le mode du procès et du déchiffrement. La connaissance de soi implique donc dans le modèle chrétien une analyse du sujet. Celui-ci est soumis à un discours vrai alors que dans le platonisme, il doit avoir accès au vrai et non être objet d'un discours vrai et que dans le modèle hellénistique, le soi ne fait pas l'objet d'un déchiffrement, et ne cherche pas à accéder au Vrai pour se reconnaître. En quoi consiste cependant la constitution du soi dans le modèle hellénistique ?

Il importe de bien comprendre que cette constitution du sujet prend la forme de l'établissement d'un *rapport* et non d'une substance. Si ce n'était pas le cas, le sujet-substance que serait le soi constitué devrait lui-même être soumis à un déchiffrement et devrait alors, comme dans le christianisme, être finalement soumis à la loi. Dès lors que le sujet se constitue de manière substantielle, dès lors que la subjectivation prend la forme d'un rapport exégétique à un soi substantiel elle conduit à l'assujettissement du soi. Le soi du modèle hellénistique n'est donc pas donné de sorte qu'il soit à déchiffrer³, il ne se présente que comme un certain type de rapport entre l'homme et le monde, ce que Foucault appelle « savoir spirituel du monde » (voir le cours du 24 février H1) et comme un certain type de rapport à soi (*askêsis* de soi). Quel rapport peut-on établir entre un savoir du monde et un rapport à soi ? Ce que Foucault va établir paradoxalement, c'est que *ce savoir constitue le soi comme pur rapport*. Le savoir du monde n'est pas, en effet, une fin en soi. Le savoir du monde que prône le stoïcisme est un savoir spirituel, qui n'a pas pour but la connaissance de la nature pour elle-même mais une connaissance de la place occupée par l'homme dans cette nature et de la manière dont il doit donc s'y comporter pour être heureux. Le savoir instauré doit donc être « ethopoiétique » (cette expression est dans le cours du 10 février 82 H2). En ce sens, s'il y a un savoir de soi, il ne peut ici s'agir que d'un savoir des relations qu'entretient et que doit entretenir le soi au monde. Le savoir de soi n'est rien d'autre que ce savoir du monde

³ En effet, dans le cours du 10 février 82 H1, Foucault se demande si le soi du modèle hellénistique est donné d'avance ou s'il est à gagner au terme d'un mouvement et d'un effort. La question se pose car le thème de la conversion, du retour à soi, est capital dans ce modèle et il pourrait laisser penser que faire retour au soi présuppose un soi. La réponse semble apparaître clairement dans le cours du 17 février H1 (p. 238) : le soi n'est pas donné, y faire retour ne veut pas dire qu'il soit déjà donné mais qu'il est promis au terme de la vie.

spirituel, en tant qu'il permet l'instauration d'un rapport éthique au monde (cf. conclusion de 10 février 82 H2)⁴.

La conversion vers soi dont parle pourtant le stoïcisme n'a ni pour but une connaissance du soi (platonisme), ni son déchiffrement (en vue d'une vigilance : détecter en soi des traces de concupiscence) mais une « concentration téléologique » : il s'agit de garder sa concentration sur le rapport entre soi et le but. Foucault étudie sur ce point la référence à l'attitude athlétique, notamment dans les cours du 10 février 82 H2 et du 24 février H2. Il parle alors dans ce dernier cours, à partir de la référence à Démétrius, rapportée par Sénèque dans le *De Beneficiis*, VII, du sage comme « athlète de la spiritualité », ou encore comme « athlète de l'évènement ». Ce soi vers lequel il faut tendre n'est donc pas un soi substantiel mais un simple rapport à maintenir entre soi et les choses, une disposition⁵.

Quelle place pour le néoplatonisme dans le dispositif mis en place par Foucault ? Il faut remarquer d'abord qu'il n'y pas de modèle néoplatonicien et que le néoplatonisme appartient donc au modèle platonicien. Cela revient à considérer qu'il n'y a pas de spécificité du néoplatonisme quant à la question du souci de soi⁶. En second lieu, le néoplatonisme participe du même recouvrement du souci de soi que Foucault repère, et en partie dénonce, dans le platonisme. L'analyse de l'*Alcibiade* avait conduit Foucault, en effet, à remarquer que le souci de soi était progressivement remplacé par la connaissance du soi, ou plus exactement qu'il prenait sa forme : le souci de soi, au sens des pratiques telles que les exercices de concentration, d'endurance, etc. se trouve désormais préparer à une connaissance de soi par et dans l'élément divin. Ainsi, à la fin du 2^{ème} cours (13 janvier, H 2), et dans le prolongement immédiat des analyses de l'*Alcibiade*, Foucault oppose deux formes du souci de soi : « épicurienne, stoïcienne ou même pythagoricienne » d'une part, platonicienne et néoplatonicienne d'autre part (p. 75). On voit ici que l'apparition du néoplatonisme n'est pas séparée de celle du platonisme dans les expressions employées par Foucault et que les précisions concernant les deux formes du souci de soi viennent justement prolonger l'analyse du dialogue platonicien. Il n'y a donc pas, pour Foucault, de différences fondamentales entre platonisme et néoplatonisme. Ce point est d'ailleurs confirmé dans le cours du 3 février H1 puisqu'il rappelle que pour Proclus et Olympiodore, l'*Alcibiade* était considéré comme premier dans l'ordre d'étude des dialogues platoniciens, car le retour sur soi permet, selon le premier, le déploiement de toutes les questions philosophiques (p. 165). Enfin, s'il y a malgré tout une spécificité du néoplatonisme, celle-ci doit être cherchée du côté, non pas d'une rupture, mais d'une accentuation du platonisme. Ainsi, selon Foucault, le néoplatonisme opère une dissociation entre le politique et le cathartique. Chez Platon, le souci de soi n'était pas dissocié du souci des autres auquel il prépare et conduit en fait et la connaissance de soi n'est qu'une forme, même si elle est fondamentale comme telle, du souci de soi (3 février 1982 H1, p. 167 sq.). Au contraire, le néoplatonisme considère que le « connais-toi toi-même » peut soit préparer à des fonctions de gouvernant ; à l'exercice du pouvoir, soit prendre la forme d'une purification en vue d'une reconnaissance du divin en soi. Et ces deux voies sont désormais dissociées. C'est pourquoi les néoplatoniciens distinguent des vertus cathartiques et des vertus

⁴ Pour l'ensemble de cette analyse, voir les cours du 17 février 82 H2 et 24 février 82 H1.

⁵ Cela conduit Foucault à montrer que le problème du rapport subjectivité/vérité est différent dans son traitement, de celui du christianisme notamment : pour les Anciens ici étudiés, l'accès à la vérité (ici un discours vrai sur le monde) modifie l'être même du sujet. Le sujet subjective le discours philosophique en pratiques alors que dans le christianisme, le sujet devient objet d'un discours de vérité. Au lieu de se subjectiver il se trouve objectivé.

⁶ Cela apparaît nettement dans la 2^{ème} heure du 1^{er} cours (6 janvier 1982) durant laquelle Foucault distingue 3 moments dans l'histoire du souci de soi : le moment « socratique-platonicien, puis « l'âge d'or de la culture de soi [...], du souci de soi-même » qui correspond aux deux premiers siècles, enfin « l'ascétisme chrétien » (4-5^{èmes} siècles) (*L'Herméneutique du sujet*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 32). Il n'y a donc pas de moment néoplatonicien et on passe directement du second moment (1-2^{èmes} siècles) au moment chrétien (4-5^{èmes} siècles) au détriment du 3^{ème} siècle qui est justement celui qui voit l'apparition du néoplatonisme.

politiques. Dès lors, il existe donc une forme de connaissance de soi totalement qui ne conduit pas à un souci des autres, qui n'est pas nécessaire pour que le souci de soi soit lié au souci des autres. Si bien que cette connaissance de soi absorbe totalement le souci de soi et ce, au profit d'une cathartique de soi. En ce sens, on voit que pour Foucault, le néoplatonisme accentue encore une tendance apparue avec le platonisme, celle du primat accordé à la connaissance de soi. S'il y a spécificité, c'est celle qui consiste en une radicalisation et un approfondissement.

Une dernière remarque s'impose. Dans sa présentation du modèle platonicien, Foucault considère que le mode de subjectivation platonicien est lié à la connaissance de soi mais on a vu que cette connaissance prend elle-même la forme d'une *reconnaissance* à partir du divin. Or, je voudrais montrer que dans le néoplatonisme, la forme de la connaissance comme *reconnaissance*, centrale dans le platonisme, se trouve doublée par une autre forme de connaissance de soi et que l'analyse, plotinienne en particulier, de la connaissance de soi, est en réalité différente de celle de Platon. Ainsi, l'hypothèse que je voudrais formuler et présenter est qu'il y a un modèle néoplatonicien, qui ne se confond ni avec le modèle hellénistique ni avec le modèle platonicien de la connaissance de soi et celui du renoncement à soi par déchiffrement et suspicion du soi (christianisme), et que ce modèle tend vers un *dépassement* du soi.

2. Plotin et le rapport entre subjectivation et connaissance de soi.

2.1. Puisque Foucault considère que le souci de soi platonicien est subordonné à la connaissance de soi, il faut revenir à l'analyse que Plotin fait de ce thème dans le traité 49 (V 3), 2-4. Il y a par rapport à l'*Alcibiade* un certain nombre de différences importantes. Foucault fait de ce texte un texte principal, dans lequel le modèle platonicien tel qu'il sera ensuite développé trouve son origine. Or, il apparaît que Plotin modifie considérablement l'analyse et la place de la connaissance de soi par rapport au texte de l'*Alcibiade* et cela, par ailleurs, a pour conséquence de modifier le rapport de la subjectivation à la connaissance de soi, c'est-à-dire d'introduire une autre forme de subjectivation que celle reconnue par Foucault à partir du texte de l'*Alcibiade*. En premier lieu, il est frappant de constater que la connaissance de soi elle-même, présentée comme objectif principal, pour l'âme, dans le texte de Platon, est clairement mise en doute par Plotin dans sa possibilité même. Celui-ci montre d'abord *qu'il n'y a pas, selon toute rigueur, de connaissance de soi de l'âme*. C'est par une analyse des différentes puissances de l'âme ainsi que de leurs fonctions qu'il l'établit. En effet, la faculté sensitive porte sur des objets extérieurs (et même la perception des choses intérieures se fait selon un mode qui est celui de la perception de l'extériorité⁷), ce n'est donc pas à son niveau que semble pouvoir se situer une connaissance de soi. Quant à la faculté de raisonner, Plotin lui reconnaît trois fonctions ou, du moins, trois manières de procéder : elle travaille soit à partir de représentations extérieures qu'elle juge en les mettant en relation, soit à partir d'empreintes (qui viennent de l'Intellect) qu'elle « coordonne et qu'elle divise » (c'est-à-dire qu'elle ramène des espèces sous un même genre ou qu'elle distingue des espèces à l'intérieur d'un genre) ; enfin, elle procède aussi par réminiscences puisqu'elle ajuste des empreintes anciennes aux nouvelles (les premières semblent désigner les *tupoi* venus de l'Intellect et les « nouvelles » semblent désigner celles venues de la sensation)⁸. Il faut insister sur le fait que la deuxième fonction permet les deux autres et que celles-ci ne sont donc pas séparées. C'est parce que la raison discursive peut connaître les traces de l'Intellect qu'elle peut s'en servir

⁷ Traité 49 (V 3), 2, 2-6. Plotin indique qu'il y a bien une *sunaisthesis* des choses qui se produisent à l'intérieur du corps, mais celle-ci prend la forme d'une *antilêpsis*, d'une conscience d'objet c'est-à-dire qui s'oppose un objet : la faculté sensitive ne peut s'en saisir que comme extérieur à elle (*tôn exô autou* : *autou* nous semble renvoyer à *to aisthetikon*).

⁸ *Ibid.*, 7-14.

pour juger les choses sensibles avec lesquelles elle entre en contact⁹. Là encore, on voit donc qu'il ne peut y avoir connaissance de soi puisque les fonctions de la raison discursive l'orientent vers des choses extérieures ou vers des empreintes intérieures mais qui viennent de l'Intellect. Ainsi, même si elle prend connaissance de ce qui vient de l'Intellect, c'est pour juger des choses extérieures. Peut-on aller plus loin, c'est-à-dire discerner dans l'âme une capacité à la connaissance de soi ? Plotin se demande en effet, suite à cette analyse, si « l'intellect de l'âme s'arrête là dans son pouvoir »¹⁰ ? Il y a là en fait deux réponses possibles : soit on lui accorde la connaissance de soi mais alors il faut en distinguer deux formes (celle qui correspondra à la connaissance de l'intellect de l'âme par lui-même de celle de l'Intellect lui-même par lui-même) et chercher ce qui les différencie, soit on ne la lui accorde pas, il n'y a alors de connaissance de soi que par et pour l'Intellect¹¹. Plotin tranche alors clairement, à ce moment-là du raisonnement (chapitre 2) en faveur de la seconde possibilité : il n'y a pas de connaissance de soi de l'âme puisque son activité consiste en une *sunesis*, c'est-à-dire une « compréhension des empreintes qu'elle reçoit des deux côtés »¹². Or, cette *sunesis* (qui constitue la fonction même de l'âme) suppose que l'âme soit distincte de l'Intellect et lui soit subordonnée¹³. Donc, si l'âme ne peut ainsi procéder à certaines de ses activités que parce qu'elle dépend de l'Intellect, d'une réalité supérieure dont elle est l'image, elle ne peut alors se confondre avec cette réalité même¹⁴. Ce point est particulièrement important car il permet de montrer que l'âme n'est pas susceptible d'une connaissance de soi au sens strict, ce dont est capable au contraire l'Intellect. En distinguant et en hiérarchisant les deux, Plotin veut établir que la connaissance de soi au sens strict est le propre du niveau ontologique qu'est l'Intellect et que l'âme discursive ne peut y prétendre (en tous cas pas directement comme on va le voir plus loin)¹⁵.

La fonction de l'âme discursive, médiatrice entre le sensible et l'intelligible, semble bien d'abord la détourner de ce que l'*Alcibiade* voulait lui assigner comme fin, c'est-à-dire de se connaître elle-même.

⁹ D'une certaine manière même, la troisième fonction expose le lien entre les deux premières : la réminiscence, c'est le jugement des choses sensibles rendu possible par la connaissance des empreintes venues de l'Intellect.

¹⁰ *Ibid.*, 14-15. Le terme *noûs* s'applique ici non à une faculté spécifique qui s'opposerait aux puissances décrites précédemment mais à la puissance discursive elle-même dont Plotin se demande maintenant si elle peut avoir connaissance d'elle-même et accéder ainsi à une connaissance du type de celle de l'Intellect.

¹¹ *Ibid.*, 14-22.

¹² *Ibid.*, 24-25.

¹³ Comme le montre le chapitre 3 (qui étudie particulièrement cette *sunesis*), quelles que soient les opérations de la raison discursive [ces opérations sont de trois ordres : reconnaissance d'objets par comparaison avec des souvenirs, des empreintes déposées antérieurement dans l'âme (3, 2-5) ; analyse des représentations (5-6) ; jugement sur les objets de la perception (par exemple, « Socrate est bon ») (6-9)]. Dans le chapitre 3, Plotin n'étudie ici les opérations de la faculté discursive que dans le but de chercher si, en vertu de telles opérations, elle est susceptible d'être assimilée à l'Intellect et si elle est susceptible d'autre part de se connaître elle-même. L'étude des opérations de la raison discursive, la mise en évidence de leur nature, va permettre de répondre à ces deux questions] celles-ci sont, dans tous les cas, dirigées vers l'extérieur même si elles utilisent des éléments internes (souvenirs, traces de l'Intellect) et, par ailleurs, elles ne pourraient se dérouler sans la subordination à l'Intellect. Le jugement sur les objets de la perception par exemple, n'est possible que parce que quelque chose, à partir de quoi le jugement se fait, ne vient pas de l'extérieur, en l'occurrence une règle que Plotin présente comme règle du Bien (*kanona tou agathou*, 8-9). Or, si nous la possédons alors même qu'elle ne peut venir de l'extérieur puisqu'elle sert justement à juger ce qui vient de l'extérieur, c'est donc parce que nous sommes à l'image du Bien, parce que nous en avons la forme (*agathoeidês*, 10). La condition de possibilité de l'activité gnoséologique se trouve ainsi dans le rapport mimétique qui unit l'image à son modèle.

¹⁴ *Ibid.*, 12-15 : la partie de l'âme qui a la forme du Bien n'est pas l'Intellect puisqu'elle consiste, par ce rapport mimétique lui-même, à raisonner.

¹⁵ Par ailleurs, si l'âme (distincte donc de l'Intellect) ne peut se connaître elle-même, c'est parce que son activité n'est jamais dirigée vers l'intérieur, vers elle-même, sinon indirectement c'est-à-dire pour connaître l'extérieur contrairement à l'Intellect qui est tout entier et toujours tourné vers lui-même, vers l'intérieur (15 sq.). Placée dans la position de gouverner le corps, l'âme voit ses opérations tournées vers l'extérieur.

2.2. L'argumentation du traité 49 conduit à un second déplacement par rapport au texte de l'*Alcibiade*. Si l'Intellect était dans l'âme tout en s'en distinguant¹⁶, sans se confondre avec elle, il serait alors possible de considérer qu'elle peut se connaître elle-même par son intermédiaire. Il y aurait bien alors une connaissance de soi de l'âme. Mais il ne faut pas comprendre par là qu'il y aurait appartenance de l'Intellect à l'âme, comme s'il en était une partie (*meros*, 26). L'Intellect doit rester autre que la partie discursive de l'âme tout en étant susceptible d'être utilisé (27 : *prochrômetha*) par l'âme qui alors le fait sien. Plotin distingue ainsi deux séries de termes : d'une part, au fait d'appartenir à une chose en en constituant une partie s'oppose le fait d'être utilisé par cette chose (c'est en ce second sens que l'Intellect peut se trouver dans l'âme c'est-à-dire par l'usage), d'autre part, à l'usage constant d'une chose s'oppose un usage intermittent. Cette seconde opposition permet à Plotin d'identifier les niveaux respectifs de ce qu'il appelle le « nous » dans le premier cas, et l'Intellect dans le second : le « nous » est ce que nous utilisons toujours par opposition à ce qui n'est pas toujours utilisé et qui peut devenir *nôtre*.

En faisant de l'Intellect quelque chose qui est « nôtre », Plotin fait surgir une notion présente dans l'*Alcibiade* mais dont il va faire un usage totalement différent. Il s'agit là du second renversement par rapport à Platon. Dans ce dialogue, comme on sait, Platon cherche à définir en quoi consiste le souci de soi (127 e 8 sq.). Pour y parvenir, l'argumentation établit une distinction entre le soi et ce qui est à soi puisqu'en prenant soin de ce qui est à soi (*tôn autou*), on ne prend pas nécessairement soin de soi (*autou*, 128 a 2-3). Ainsi prendre soin de ses pieds par le moyen des chaussures et de la cordonnerie, puis de son corps par le moyen de la gymnastique c'est prendre soin de ce qui est à soi, non de soi-même puisque celui-ci consiste en l'âme qui se sert du corps c'est-à-dire de ce qui est à elle (130 c 1-7). Or, exposant ce raisonnement, Platon affirme que

« ce n'est pas par l'art qui rendrait meilleure quelque une des choses qui sont nôtres (*hemeterôn*), mais par l'art qui nous rendrait meilleurs nous-mêmes » (128 e1-2) que « nous prendrions soin de nous-mêmes » (128 d 12).

Ce qui est « nôtre » c'est donc le corps, non l'Intellect et il faut s'en soucier mais parce qu'on se soucie d'abord du soi c'est-à-dire de l'âme. Or Plotin reprend ce terme dans le traité 49 pour l'appliquer cette fois à l'Intellect par rapport à l'âme (3, 24-29). Pour Plotin, il faut se conformer à l'Intellect qui est « nôtre et non nôtre (3, 26-27) » à la fois (dans la mesure où nous pouvons ne pas l'utiliser), il faut se l'approprier. Le souci de soi n'est plus lié à la distinction entre le souci du propre (corps) et le souci de l'agent qui se sert de ce qui lui est propre (âme) : le soi a désormais un propre qui lui est pourtant supérieur et pour lequel il ne peut se comporter comme avec un instrument (corps). De manière paradoxale, il est en position d'agent par rapport à un terme supérieur. Dès lors l'âme est prise entre deux « nôtres » : la sensation, (40) et l'Intellect. Mais ce deuxième élément est bien différent du premier puisqu'il ne peut plus relever d'une maîtrise comme de ce qui est à soi. Or, si ce qui est « nôtre » n'est pas le corps par rapport à l'âme mais deux puissances de l'âme ou, du moins, une puissance (la sensation) et un terme supérieur, comment considérer que le rapport à ces deux éléments puisse être identique ? User de l'Intellect (qui n'est pas une puissance de l'âme)¹⁷ ne peut s'entendre dans le même sens qu'user de la sensation, qui est pourtant aussi nôtre, que signifie alors l'idée d'un usage de l'Intellect ? Plotin précise, à propos de cet usage :

¹⁶ *Ibid.*, 3, 21-22.

¹⁷ Même si l'on parle de l'intellect de l'âme, celui-ci est l'état premier de l'âme et non une de ses puissances.

« Qu'est-ce donc que l'utiliser en plus ? Est-ce en devenant nous-même cet Intellect et en parlant comme lui ou est-ce en nous conformant à lui ? Car nous ne sommes pas l'Intellect : c'est donc par la faculté de raisonner qui le reçoit en premier que nous nous conformons à lui » (30-32).

C'est donc à travers l'idée de conformité (*kat'ekeinon*)¹⁸ que Plotin va pouvoir indiquer comment comprendre que l'on puisse faire usage de l'Intellect. Mais le chapitre 4 va proposer une analyse plus approfondie de cette idée apparue dans le chapitre 3, qui va conduire à un troisième déplacement en rendant possible une connaissance de soi de l'âme à deux niveaux.

2.3. C'est que Plotin doit sortir d'une difficulté : son analyse le conduit à considérer d'abord comme impossible une connaissance de soi de l'âme par elle-même dont il ne paraît pourtant pas, fidèle en cela à l'*Alcibiade*, refuser de faire un objectif. C'est seulement en distinguant différentes formes de connaissance de soi que la difficulté va pouvoir être levée. Pour cela, Plotin distingue, comme nous l'avons dit, deux formes de conformité à l'Intellect. L'une passe par les « caractères qui sont comme des lois gravées en nous », l'autre suppose que nous soyons « rendus capables de le voir et le sentir présent » (4, 1-4). Dans le premier cas, la conformité est médiée par les traces de l'Intellect dans l'âme, dans le second, elle est immédiate puisqu'elle correspond à la présence directe, effective, de l'Intellect. A ces deux types de conformité, Plotin va faire correspondre deux types de connaissance de soi, l'une est celle de la raison discursive qui se connaît elle-même par l'intermédiaire de l'Intellect, l'autre est celle qui est rendu possible au niveau de l'Intellect lui-même (4-10). Reprenons. La première conformité repose sur des « caractères ». Il s'agit ici des traces de l'Intellect, des règles¹⁹ que l'âme possède parce qu'elle est à l'image du Bien, et à partir desquelles, comme cela a été indiqué précédemment, elle peut former des jugements, administrer le corps et entretenir un rapport adéquat avec ce qui relève de l'extériorité. Or, cette capacité à connaître d'autres choses par l'intermédiaire de l'Intellect (donc des traces qui en sont en nous) permet aussi une connaissance de soi : en nous conformant aux traces de l'Intellect, nous connaissons cet Intellect et nous nous connaissons comme image de l'Intellect c'est-à-dire comme raison discursive, ce qui est proprement le niveau auquel nous sommes. Pour le dire autrement, la connaissance des choses extérieures (*ta alla*, 5) n'est pas possible sans la connaissance des traces de l'Intellect, laquelle nous permet de nous saisir nous-mêmes comme puissance non intellectuelle, c'est-à-dire comme capacité de connaissance discursive subordonnée à l'usage des traces de l'Intellect. Notons enfin que cette connaissance de soi qui est connaissance du « nous », de la faculté médiane en l'âme consiste alors à se connaître comme homme (11). Une remarque s'impose ici sur la nature de cette connaissance, c'est que celle-ci semble davantage s'apparenter à une *conscience de soi* puisque l'âme (discursive) *se reconnaît* elle-même par l'intermédiaire de ce qui n'est pas elle mais qui lui permet de connaître (l'Intellect). Elle prend conscience de sa nature (non intellectuelle mais discursive) par rapport au terme qui rend possible sa fonction et cette nature même. Alors que la connaissance de soi dont il va maintenant être question consiste, plus qu'en une conscience de soi, en une capacité à se penser soi-même sans médiation et non à se reconnaître.

Le second type de conformité rompt avec toute forme de médiation puisqu'il s'agit, concernant l'Intellect, de le « sentir présent (*aisthanesthai parontos*) » (4). Mais alors, la conformité, puisqu'elle n'est plus médiée par les traces de l'Intellect, ne se réalise ici que par

¹⁸ Ce terme n'est pas présent dans le texte sous la forme d'un substantif, il traduit une expression composée (*kat'ekeinon*) qui indique l'idée d'une conformité avec l'Intellect : être « selon lui ».

¹⁹ Le terme « règle » apparaît en 3, 8-9

le fait de « devenir » l'Intellect (ce terme est utilisé aux lignes 7 et 10)²⁰. Le devenir signifie ici qu'on n'en use plus. Mais qu'est-ce que cette connaissance de soi dans laquelle on ne se connaît pas comme raison discursive, c'est-à-dire comme ce que *nous* sommes, mais en devenant l'Intellect, donc ce qui n'est pas nous ? Comment comprendre ce qui apparaît bien comme un dépassement du soi (c'est-à-dire du « nous ») pourtant présenté en même temps comme corrélatif d'une connaissance de soi ? Dans ce chapitre 4, à propos de la seconde connaissance de soi qui n'est donc pas celle de la raison discursive, Plotin indique qu'on se connaît

« en étant devenu totalement autre, en s'étant arraché soi-même en haut, pour n'entraîner que le meilleur de l'âme, qui seule peut déployer des ailes vers la pensée pour que quelqu'un, là-haut, rapporte en bas ce qu'il a vu (trad. B. Ham, 11-14).

Ce passage insiste donc sur le fait que le soi ne disparaît pas en devenant l'Intellect ou, du moins, que devenir l'Intellect ne signifie pas la disparition du soi dans l'Intellect au profit du seul Intellect. Le soi qui disparaît, momentanément, est précisément le « nous », qui se connaissait par l'intermédiaire des traces de l'Intellect en lui. Mais il est nécessaire que subsiste un soi dans l'Intellect pour que les visions intellectuelles qu'il aura en l'Intellect puissent être ramenées au niveau de l'âme discursive. Plotin parle en effet du « meilleur de l'âme » qui subsiste au niveau de l'Intellect et qui permet le lien avec ce qui est en bas, en l'occurrence la partie médiane qui ne peut posséder des traces de l'Intellect que si elle n'en est pas séparée. Ce soi qui subsiste ainsi au niveau de l'Intellect se connaîtra là-bas comme l'Intellect se connaît et non pas comme la raison discursive c'est-à-dire de façon médiate mais on voit aussi qu'il ne se confond pas avec la connaissance de soi de l'Intellect lui-même. Le fait de devenir l'Intellect ne semble pas signifier que l'âme s'annule pour se fondre dans l'Intellect et la vision qu'il a de lui-même mais paraît n'être qu'un moyen pour l'âme d'accéder à une certaine forme de rapport à soi.

Plotin le précise d'ailleurs à la fin du chapitre 4 :

« on est devenu soi-même un intellect quand, laissant le reste de soi, on regarde cet Intellect par cet Intellect, on se regarde soi-même par soi-même. Exactement donc comme l'Intellect se voit lui-même » (28-30, trad. B. Ham modifiée).

Plus précisément donc, il s'agit pour l'âme d'adopter le point de vue de l'Intellect sur lui-même. Le fait de devenir l'Intellect se connaissant lui-même n'annule pas le soi mais elle est la condition de possibilité de la connaissance du soi en permettant une connaissance directe « comme l'Intellect se voit lui-même ». Ce qui suppose que celui qui se connaît se soit alors libéré, purifié, de ce qui entrave cette connaissance en l'occurrence la raison discursive, qui nous retient vers les choses extérieures dont elle doit s'occuper. Il y a donc bien un soi qui demeure, qui n'est pas le « nous » et qui est susceptible d'une connaissance de lui-même directe, dès lors qu'il surmonte le niveau intermédiaire qu'occupe généralement l'âme. Au « nous » toujours particulier parce qu'il est constitué du rapport que nous entretenons avec tel corps, dans le sensible, s'oppose un soi libéré de toute particularité mais pourtant encore

²⁰ Ce que pourtant le chapitre précédent avait d'abord exclu. Mais il n'y a pas contradiction car dans le chapitre précédent, Plotin parlait (sans le dire encore) du premier type de conformité qui exclut le fait de devenir l'Intellect et il s'agissait alors, à travers l'idée d'une conformité avec lui, d'un jugement d'après l'Intellect sans devenir celui-ci, de maintenir la transcendance de l'Intellect. Il s'agissait d'éviter les confusions entre les niveaux psychologique et noétique (l'âme n'est pas l'Intellect et en user ne rompt pas la hiérarchie ontologique). Dans le chapitre 4, Plotin étudie un nouveau type de conformité qui suppose de devenir l'Intellect de la part de l'âme et qui rend possible une connaissance de soi elle-même nouvelle, une connaissance de soi supérieure dans laquelle on n'use pas de l'Intellect et qui consiste en une pensée de soi sans médiation.

individuel puisqu'il est le rapport de soi à soi rendu possible par la remontée à l'Intellect. La seconde connaissance de soi dont parle Plotin consiste ainsi à se connaître non pas comme être particulier (le « nous ») mais comme individu essentiel, libéré de toute particularité.

Enfin, cette connaissance de soi signifie aussi un retour à soi, à l'état noétique de l'âme qui est son état pré-psychologique. C'est ce qu'affirme clairement un texte du traité 22 (VI 4), 14 :

« mais nous, qui sommes-nous ? Sommes-nous ce qui est là-bas ou ce qui s'approche et naît dans le temps ? Eh bien, avant même que cette génération ne se produise, nous étions là-bas des hommes différents, puisque nous étions des hommes, et quelquefois des dieux, des âmes pures et un intellect uni à la réalité tout entière. Nous étions des parties de l'intelligible qui n'étaient ni distinctes ni séparées mais qui appartenaient au tout ; et même maintenant nous n'en sommes pas séparés. Car maintenant, lorsqu'un nouvel homme a eu le désir d'exister, il a rejoint l'homme de là-bas et lorsqu'il nous a trouvé – car nous n'étions pas à l'extérieur de la totalité -, il s'est enroulé lui-même autour de nous et s'est ajouté à l'homme de là-bas, lequel était alors chacun de nous » (16-26, trad. R. Dufour modifiée).

De ce texte, dont on ne fera pas ici un commentaire général, on peut retenir quelques aspects qui étaient déjà présents dans le traité 49 ou, du moins, qui annoncent déjà (puisque ce traité est antérieur chronologiquement au traité 49) les aspects que nous avons relevés précédemment. Cependant, il y a une différence notable de vocabulaire. Ici, le « nous » (*hemeis*) n'est pas seulement le niveau discursif de l'âme par lequel le lien se fait entre le sensible et le noétique, par lequel le sensible se trouve ordonné au noétique. Le terme *hemeis* désigne un niveau supérieur qui est l'homme intelligible. Mais, par delà ces différences, il apparaît nettement que Plotin fait référence à des individualités intelligibles puisqu'il parle d'hommes (au pluriel) qui se trouvent là-bas (c'est-à-dire dans l'intelligible) comme des parties de l'intelligible et qui peuvent être aussi des « âmes pures » et un intellect. Le niveau spécifique de l'âme n'est donc pas aboli dans l'Intellect, il se maintient sous la forme d'une individualité essentielle. Il faut donc supposer que si chacune d'elles se connaît, comme l'Intellect se connaît, c'est, en premier lieu, parce qu'elle *exprime* la totalité des intelligibles, parce qu'elle y renvoie et en second lieu parce qu'en les pensant, elle se pense elle-même : en pensant les formes, elle se pense elle-même puisqu'elle les possède et les exprime selon le point de vue qui est le sien. Par ailleurs, et c'est le point sur lequel nous voulions insister, ce niveau intelligible qui est celui du « nous », de ces âmes pures capable d'intellection, représente un état premier, antérieur, que nous étions d'abord, et auquel il convient, dans la mesure du possible, de retourner. L'état individuel du soi constitue ce vers quoi doit retourner et se dépasser le « nous » qui représente l'état particularisé du soi. Enfin, le niveau du « nous » (*hemeis*) qui est intermédiaire dans les textes ultérieurs (traité 49) correspond en fait, dans ce texte, à ce niveau particulier, de particularisation, du soi auquel Plotin fait correspondre un second homme qui est venu se greffer sur le premier. Il faut certainement mettre cela en rapport avec le fait que, dans le traité 49, Plotin indique que la raison discursive, l'âme moyenne (et donc le « nous ») se connaît comme homme (49 (V 3), 4, 10-11). Le second homme paraît ainsi désigner le « nous » des traités ultérieurs²¹. On voit donc en quoi Plotin opère un déplacement considérable par rapport à l'*Alcibiade* puisqu'il ajoute à la connaissance de soi par l'âme une connaissance de soi supérieure qui, d'une certaine manière est encore celle de l'âme, mais de l'âme à son état premier qui est tout intellect.

²¹ Sur cette question de l'individualité essentielle, de l'âme comme partie de l'intelligible, voir aussi le texte du traité 23 (VI 5), 7 ainsi que le traité 18 (V 7) et les remarques de G. Aubry, *Traité 53*, Paris, Cerf, 2004.

Conclusion :

En ce sens, il y a bien pour Plotin une connaissance de soi vers laquelle l'âme doit tendre, comme pour Platon, mais l'*Alcibiade* ne distingue pas deux formes de connaissance et ne suppose pas la remontée, le passage, de l'une à l'autre. D'une certaine manière, la connaissance de soi de l'*Alcibiade* ne correspond qu'à la première forme distinguée par Plotin, celle de l'âme qui se reconnaît une parenté avec le divin et la réflexion mais il n'y a pas d'appel vers une connaissance de soi supérieure.

Si Foucault a raison de montrer que le souci de soi, dans le platonisme et le néoplatonisme, est ordonné à la connaissance de soi, il apparaît néanmoins que le souci de soi plotinien est subordonné à une autre connaissance de soi que celle dont parle Platon, une connaissance de soi qui n'est ni celle de l'âme moyenne ni celle de l'Intellect par lui-même mais celle du soi individuel qui est l'état premier du soi avant de se particulariser et qui est donc autre chose qu'une connaissance de soi comme homme alors que pour Platon c'est l'âme qui se connaît elle-même grâce à la parenté qu'elle se reconnaît avec le divin : elle se connaît comme divine. Cela a pour conséquence qu'il y a donc aussi un autre mode de subjectivation chez Plotin, non pas simplement par reconnaissance (se constituer comme sujet par reconnaissance d'une parenté) mais par retour à un état premier du soi et un état toujours fondamental (parce qu'il est au fondement du « nous »). Avec ce soi qui se connaît lui-même pleinement, sans distance, se réalise en même temps un dépassement du soi (c'est-à-dire d'une autre forme du soi, le « nous »).

Or, ce dépassement de soi dans le plotinisme, dont on voit qu'il permet de penser qu'il y a un modèle néoplatonicien du souci de soi et de la conversion, modèle original puisqu'il se distingue de celui de Platon, permet paradoxalement d'établir par d'autres voies un rapprochement de Plotin avec Foucault. Le thème omniprésent chez Foucault selon lequel il convient de se déprendre de soi pour travailler à devenir autre, rejoint en partie la volonté du dépassement de soi, la volonté d'échapper à la particularité qui, selon Foucault, à la fois fait obstacle au travail de recherche et nous aliène en nous rendant prisonnier de l'histoire à laquelle nous appartenons. Si penser consiste à « penser autre chose que ce qu'on pensait avant », cela suppose de se libérer de soi, d'un soi prisonnier de ses particularités. Même si la finalité n'est pas la même dans les deux cas, le dépassement du soi (Plotin) et le détachement par rapport à soi (Foucault) convergent vers un même souci d'échapper à une forme donnée du soi, immédiate mais aliénée. Comme dans le zen, dont Foucault disait qu'il cherche à « faire s'atténuer l'individu » alors que le mysticisme chrétien recherche « toujours plus d'individualisation » c'est-à-dire cherche à « saisir ce qu'il y a au fond de l'individu » (entretien donné à la revue *Umi*, 1978, *Dits et écrits*, Quarto Gallimard, 2001, p. 621), la connaissance de soi plotinienne vise bien aussi une certaine forme d'atténuation, en visant à faire s'atténuer un soi particulier au profit d'un soi individuel pourtant rattaché à tous les autres.

Textes de Plotin.

[1] « Et pour celui-là, se connaître soi-même, c'est se connaître non plus comme un homme mais en étant devenu totalement autre, en s'étant arraché soi-même en haut, pour n'entraîner que le meilleur de l'âme, qui seule peut déployer des ailes vers la pensée pour que quelqu'un, là-haut, rapporte en bas ce qu'il a vu (traité 49 (V 3), 4, 10-14, trad. B. Ham).

[2] « on est devenu soi-même un intellect quand, laissant le reste de soi, on regarde cet Intellect par cet Intellect, on se regarde soi-même par soi-même. Exactement donc comme l'Intellect se voit lui-même » (traité 49 (V 3), 4, 28-30, trad. B. Ham modifiée).

[3] « Mais nous, qui sommes-nous ? Sommes-nous ce qui est là-bas ou ce qui s'approche et naît dans le temps ? Eh bien, avant même que cette génération ne se produise, nous étions là-bas des hommes différents, puisque nous étions des hommes, et quelquefois des dieux, des âmes pures et un intellect uni à la réalité tout entière. Nous étions des parties de l'intelligible qui n'étaient ni distinctes ni séparées mais qui appartenaient au tout ; et même maintenant nous n'en sommes pas séparés. Car maintenant, lorsqu'un nouvel homme a eu le désir d'exister, il a rejoint l'homme de là-bas et lorsqu'il nous a trouvé – car nous n'étions pas à l'extérieur de la totalité -, il s'est enroulé lui-même autour de nous et s'est ajouté à l'homme de là-bas, lequel était alors chacun de nous » (traité 22 (VI 4), 14, 16-26, trad. R. Dufour modifiée).

Tableau n° 1 : les trois formes de conversion (*L'Herméneutique du sujet*, 10 février 1982, 1^{ère} heure)

| | <i>Position ontologique sous-jacente au mode de conversion</i> | <i>Type de libération à l'œuvre dans le mode de conversion</i> | <i>Finalité de la conversion</i> |
|---------------------------------|----------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|
| <i>Conversion platonicienne</i> | Transcendance | La libération se fait par rapport au corps. | Connaissance du Vrai |
| <i>Conversion chrétienne</i> | Transcendance | La libération se fait par rapport à l'état antérieur du sujet. | Renoncement à soi par trans-subjectivation |
| <i>Conversion hellénistique</i> | Immanence | La libération se fait par rapport à des événements (ceux qui ne dépendent pas de nous) | <i>Askêsis</i> et retour au soi. Auto-subjectivation. |

Tableau n° 2 : les trois modèles du souci de soi (*L'Herméneutique du sujet*, 17 février 1982, 1^{ère} heure)

| | <i>Place de la connaissance de soi dans le modèle</i> | <i>Modalité du rapport à soi dans le modèle</i> | <i>Finalité du souci de soi</i> |
|-----------------------------|---------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------|
| <i>Modèle platonicien</i> | La connaissance de soi absorbe le souci de soi | Réminiscence du Vrai et retour à l'être permettent la reconnaissance de soi | Connaissance de soi |
| <i>Modèle chrétien</i> | La connaissance de soi est en rapport circulaire avec la connaissance du Vrai | Exégèse de soi (« nature et origine des mouvements intérieurs qui se produisent dans l'âme ») | Renonciation à soi |
| <i>Modèle hellénistique</i> | Le souci de soi est autonome et privilégié par rapport à la connaissance de soi | Art de soi-même et non pas connaissance du sujet et de son intériorité. | Constitution de soi. Auto-finalisation du rapport à soi |