

Quelle est la singularité du moment néoplatonicien dans *L'Herméneutique du sujet* ?

Isabelle KOCH

Université de Provence
(Aix-Marseille I)

La question de l'éventuelle singularité d'un « moment néoplatonicien » dans le cours que Michel Foucault a consacré à ce qu'il appelle « L'Herméneutique du sujet », pour qui parcourt le texte publié sous ce titre dans son entier, s'avère être une double question¹. Son application première consiste à demander s'il y a une singularité (et si oui laquelle) du néoplatonisme à l'intérieur de l'histoire du sujet que reconstitue, ou plus exactement que constitue, en déchiffrant certains figures, Foucault dans son cours de 1982. Singularité qui doit être appréciée à la fois par rapport au platonisme ou à Platon (en quoi le moment néoplatonicien n'est-il pas réductible à Platon, notamment à l'*Alcibiade* ?), et par rapport au mouvement général de *L'Herméneutique du sujet* (quel rôle particulier joue le moment néoplatonicien dans l'économie générale du cours ?). Mais la question reçoit aussi une seconde acception, qui doit être bien distinguée de la première notamment parce qu'elle n'engage probablement pas le même néoplatonisme. C'est la question de la singularité du néoplatonisme, ou d'un certain néoplatonisme, par rapport au projet que conduit *L'Herméneutique du sujet* – non plus dans ce projet, mais par confrontation à ce projet, voire à la marge de la forme qu'il a prise dans *L'Herméneutique du sujet*. Cette double application de la question ici posée dessine le trajet que je voudrais parcourir en lisant *L'Herméneutique du sujet* – un trajet qui va d'un néoplatonisme singulier par la place qu'il occupe dans *L'Herméneutique du sujet* à un néoplatonisme singulier par la place qu'il n'y occupe pas.

1. Le néoplatonisme des commentateurs

1. 1. Une présence discrète

Mon point de départ est celui dont sont partis les organisateurs eux-mêmes de ce colloque : à savoir, que le néoplatonisme a une présence « discrète » dans la réflexion que Michel Foucault conduit sur l'Antiquité. Je me bornerai principalement à regarder ce qu'il en est dans son cours sur *L'Herméneutique du sujet*, parce que c'est le texte où Foucault, justement, sort le plus de cette « discrétion », beaucoup plus par exemple que dans *Le Souci de soi*, ouvrage avec lequel je ferai quelques comparaisons.

Présence discrète, donc, du néoplatonisme dans l'œuvre foucauldienne, et plus précisément dans le cours de 1982. Cela veut dire qu'il n'y est pas beaucoup question du néoplatonisme, en tout cas moins que d'autres courants de la pensée ancienne, et que les analyses qui y sont consacrées sont plus rapides, qu'elles ne donnent pas lieu à des commentaires détaillés comme *L'Herméneutique du sujet* en consacre à l'*Alcibiade*, au stoïcisme impérial ou à l'épicurisme. Mais cela

¹ Les références à ce texte seront données par la suite sous la forme *HdS*, p. xx, pour renvoyer à l'édition qu'en a faite Frédéric Gros : Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, édition établie, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Le Seuil, « Hautes études », 2001.

veut dire aussi que le néoplatonisme, même sous cette forme un peu vague, est présent. C'est déjà quelque chose, car il y a par ailleurs de véritables absents dans *L'Herméneutique du sujet* : les sceptiques², le stoïcisme ancien³ et Aristote, qui n'est mentionné qu'à titre d'exception – « l'énigmatique exception d'Aristote »⁴. Autrement dit, la relecture que Foucault propose de l'Antiquité, en gros de Pythagore aux chrétiens, contre une lecture dominante qui s'est laissée fasciner par le seul précepte « connais-toi toi-même » sans considérer son lien constitutif et même sa subordination à l'autre grande injonction antique du « souci de soi »⁵, est une lecture sélective en un sens fort, c'est-à-dire au sens où elle laisse de côté, voire ignore complètement des courants entiers et tout à fait importants de la philosophie antique. Or, ce caractère sélectif est remarquable pour qui veut apprécier, dans le projet foucauldien, la place de ces demi-présents, de ces présents discrets, que sont les néoplatoniciens.

Le paradoxe, c'est que si cette lecture sélective ne juge pas utile de s'attarder en détail aux néoplatoniciens, et souvent résorbe ce courant dans ce que Foucault appelle de façon globale « le modèle platonicien » du souci de soi, en même temps, force est de constater que c'est le néoplatonisme qui semble fournir la clef de cette lecture sélective, la clef du cadre dans lequel elle agence les mutations du souci de soi.

Je m'explique sur ce point paradoxal. Lors de la première heure du cours du 3 février 1982, Foucault entreprend de répondre à une question que lui a posée son auditoire ; il s'agit d'une question qui lui paraît importante, parce qu'elle touche aux principes de l'organisation générale de son travail en cours. De fait, pour y répondre, il décide de modifier l'ordre prévu de son cours – c'est-à-dire de parler des néoplatoniciens beaucoup plus tôt qu'il n'avait pensé le faire, et de renvoyer à une séance ultérieure ce qu'il comptait traiter à ce moment-là, à savoir la *parrhesia* :

Justement, j'avais depuis un certain temps l'intention de me référer à deux ou trois textes tardifs mais, je crois, très éclairants sur ce problème de l'*Alcibiade* et sur la place qu'il occupe dans la pensée antique. Alors je vais donc faire une rocade. Au lieu de vous parler de la *parrhesia* maintenant et des commentateurs néoplatoniciens plus part, je voudrais donc tout de suite évoquer un peu ce problème des commentateurs néoplatoniciens de l'*Alcibiade*⁶.

La question de l'auditoire qui exige cette « rocade » porte sur le rôle séminal donné à l'*Alcibiade* dans le cours, qui est lu comme s'il préconterait toutes les directions dans lesquelles le motif du souci de soi va se développer (Foucault emploie les termes de « germe », de « principe » à propos de la fonction tenue par ce dialogue). Il faut souligner ici que ce rôle séminal est spécifique à ce cours, en ceci qu'il est sans commune mesure avec la place que tient l'*Alcibiade* dans le chapitre 2 du *Souci de soi*, texte fortement lié aux analyses développées dans *L'Herméneutique du sujet*⁷, et qui en

² Sur cette absence, voir Carlos Lévy, « Michel Foucault et le scepticisme : réflexions sur un silence », in F. Gros et C. Lévy (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003 ; p. 119-135.

³ Une seule et très rapide référence y est faite, pour dire qu'on n'en parlera pas parce que la même idée se retrouve chez Epictète.

⁴ *HdS*, p. 182 ; voir aussi *HdS*, p. 18-19.

⁵ Cf. par exemple *HdS*, p. 442-443 : « La tradition historique, et par conséquent la tradition philosophique [...] a toujours privilégié le *gnōthi seauton*, la connaissance de soi, comme étant le fil directeur de toutes les analyses sur ces problèmes du sujet, de la réflexivité, de la connaissance de soi, etc. Or, à ne considérer le *gnōthi seauton* qu'en lui-même et pour lui seul, il me semble qu'on risque d'établir une fausse continuité et d'instaurer une histoire factice, qui montrerait une sorte de développement continu de la connaissance de soi. [...] On laisse courir derrière tout cela une théorie, explicite ou implicite, mais en tout cas inélaborée, du sujet. [...] Le principe du *gnōthi seauton* n'est pas autonome dans la pensée grecque. Et on ne peut pas, je crois en comprendre ni la signification propre ni l'histoire si l'on ne tient pas compte de cette relation permanente entre connaissance de soi et souci de soi dans la pensée antique ».

⁶ *HdS*, p. 163-164.

⁷ Je précise comment je manierai ici le parallèle entre ces deux textes que sont le chapitre 2 du *Souci de soi* et le cours sur *L'Herméneutique du sujet*. Comme le rappelle Frédéric Gros en appendice à son édition du cours, *Le souci de soi*,

offre un parallèle incluant des variations, des écarts instructifs sur la place accordée au néoplatonisme ainsi qu'à l'*Alcibiade*.

De fait, dans ce chapitre 2 du *Souci de soi*, intitulé « La culture de soi », on trouve beaucoup d'éléments qui sont repris et amplifiés dans *L'Herméneutique du sujet* ; en revanche, il n'est quasiment pas question de l'*Alcibiade*. Et lorsqu'il en est question (c'est-à-dire à deux reprises), c'est simplement pour dire que, oui, l'expression *epimeleia beoutou* et le précepte « connais-toi toi-même » sont présents dans l'*Alcibiade* et y sont des thèmes essentiels, mais qu'on aurait tort de se focaliser sur ce texte pour réfléchir sur ces deux injonctions dans l'Antiquité, et qu'on aurait tort surtout de penser le souci de soi des deux premiers siècles de notre ère en partant de sa détermination dans l'*Alcibiade*⁸, de même qu'on aurait tort de penser la persistance du précepte delphique à cette époque à partir de l'influence du thème socratique⁹. Autrement dit, souci de soi et connaissance de soi ont pris un sens nouveau et spécifique aux I^e et II^e siècles (ce sur quoi *L'Herméneutique du sujet* est tout à fait d'accord), mais Foucault en tire la conclusion que – et c'est là que le cours de 1982 se distingue de la démarche du *Souci de soi* – partir de la détermination initiale platonicienne, c'est-à-dire de l'*Alcibiade*, cela ne paraît pas utile, et ce serait peut-être même prendre le risque de mal comprendre ce sens spécifique qui intéresse alors Foucault, dans le cadre d'une culture de soi qui se constitue à l'époque impériale.

Dans *L'Herméneutique du sujet*, au contraire, l'*Alcibiade* tient un rôle principal¹⁰ : Foucault y considère que pour comprendre le souci de soi romain, il faut d'abord bien analyser le souci de soi dans ce dialogue platonicien, en déplier toutes les composantes enchevêtrées, parce que c'est en grande partie la dissociation ultérieure de ces diverses composantes qui donnera un principe d'intelligibilité pour comprendre l'apparition des autres formes de souci de soi, et notamment de celle qui l'intéresse le plus ici, le souci de soi romain ; et, ensuite seulement, qu'il faut soigneusement identifier les traits par lesquels ce souci de soi romain se démarque du souci de soi dans l'*Alcibiade*, promu par contraste à la validité d'un des grands modèles du souci de soi (le « modèle platonicien »).

1. 2. Les commentateurs néoplatoniciens et l'*Alcibiade*

publié en 1984, donne une forme achevée et publique au cours qui précède *L'Herméneutique du sujet*, donné en 1980-1981⁷ : ce cours de 1980-1981, qui portait sur « Subjectivité et vérité », se concentre sur l'expérience des plaisirs dans l'Antiquité gréco-latine, surtout dans les deux premiers siècles ap. J.-C., et cette élaboration « trouvera son inscription définitive dans le *Souci de soi*, troisième volume de l'*Histoire de la sexualité*, publié en 1984. Or le cours de 1982 (...) se présente même comme une version très élargie et amplifiée d'un seul petit chapitre du *Souci de soi* intitulé 'La culture de soi' » (« Situation du cours », *HdS*, p. 489). Autrement dit, même si *Le souci de soi* paraît après la tenue du cours sur *L'Herméneutique du sujet*, néanmoins, selon une autre temporalité que celle du calendrier, la temporalité de l'articulation d'un cours à un livre, on peut dire que le *Souci de soi* représente un stade de réflexion 'antérieur', en tout cas moins avancé, plus en retrait que celui que déploie *L'Herméneutique du sujet*. C'est avec ce point de vue que j'aborde le parallèle entre les deux textes.

⁸ Cf. *Histoire de la sexualité*, III, *Le souci de soi*, Paris, Tel Gallimard, 1997 (1^e éd. 1984), p. 61-62, où l'on trouve sur l'*Alcibiade* quelques lignes, sans mise en perspective particulière avec la suite : le souci de soi dans l'*Alcibiade* est distingué d'injonctions archaïques qui, dans la bouche d'un Cyrus ou dans un précepte lacédémonien, donnent au souci de soi un sens guerrier ; mais sa différence par rapport au souci de soi qui intéresse Foucault dans ce texte ne fait l'objet d'aucune analyse.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 81 : « Dans cette pratique à la fois personnelle et sociale, la connaissance de soi occupe évidemment une place considérable. Le principe delphique est souvent rappelé ; mais il ne serait pas suffisant d'y reconnaître la pure et simple influence du thème socratique ».

¹⁰ *HdS*, p. 167 : « Dans cet *Alcibiade*, posant donc le principe 'connais-toi toi-même', on voit le germe de la grande différenciation qu'il doit y avoir entre l'élément du politique [...] et puis, d'un autre côté, le 'connais-toi toi-même' qui appelle à un certain nombre d'opérations par lesquelles le sujet doit se purifier lui-même [...]. L'*Alcibiade* est donc au principe de cette fourche » (je souligne).

Dans ce contexte conceptuel de *L'Herméneutique du sujet*, la question du public est alors : mais pourquoi choisir l'*Alcibiade* « pour mettre en perspective tout un pan de la philosophie ancienne »¹¹ ? Pourquoi lui donner une telle importance, alors que ce dialogue, en général, n'est pas considéré par les commentateurs modernes comme le sommet de la philosophie de Platon, qu'il peut même être tenu pour mineur, et que son authenticité a souvent été contestée ? A cette question, Foucault répond très clairement que le rôle séminal qu'il accorde à ce dialogue lui a été fourni, désigné, par les commentateurs néoplatoniciens de l'*Alcibiade*. Il a choisi de partir de l'*Alcibiade* et d'approfondir longuement ce point de départ après avoir vu que les commentateurs néoplatoniciens des dialogues, et en particulier Proclus et Olympiodore, « s'accordent l'un et l'autre à considérer que ce dialogue doit effectivement être placé en tête des œuvres de Platon, que c'est par lui que l'on doit aborder l'étude de Platon ou du platonisme, et par là même l'étude de la philosophie en général »¹². Mieux encore : les quelques pages qu'il consacre aux commentaires de Proclus et d'Olympiodore, à partir d'un article de Festugière sur « L'ordre de lecture des dialogues de Platon » par les néoplatoniciens des V^e et VI^e siècles¹³, montrent que ces textes néoplatoniciens n'engagent pas seulement une manière historiquement déterminée, et qui serait purement interne au platonisme, de comprendre l'importance de l'*Alcibiade* pour la philosophie, mais qu'ils sont aussi porteurs de la façon dont Foucault trouve dans ce dialogue une matrice pour l'ensemble de ses analyses, en y découvrant la double préoccupation du souci de soi et du souci des autres, en y repérant le lien du souci de soi et de la connaissance de soi, bref en y trouvant tout un matériel à partir duquel le dégagement du modèle qu'il appelle hellénistique et romain va s'opérer (par extension de l'impératif du souci de soi à la vie entière, par renversement de la subordination initiale du souci de soi au souci des autres, etc.). C'est là quelque chose que signale déjà, je crois, le fait que c'est le seul passage de *L'Herméneutique du sujet* où l'on trouve, non pas des références générales aux néoplatoniciens en général, mais une reprise détaillée, citations à l'appui, des analyses de Proclus et d'Olympiodore produites dans leurs textes les plus significatifs, ceux qui sont relevés par l'article de Festugière.

Cette reprise attentive des commentaires néoplatoniciens insiste sur les éléments suivants. Il y a « trois grands principes » en vertu desquels les néoplatoniciens ont été conduits à faire de l'*Alcibiade* le « propylée » de la philosophie¹⁴. Le premier est que ce dialogue est lu comme un condensé de l'ensemble de la philosophie de Platon. Le second, c'est que ce dialogue est « l'introduction, première et solennelle dans la philosophie, du *gnothi seanton* comme condition première de la pratique philosophique »¹⁵. Le troisième, c'est que ces commentateurs néoplatoniciens « y voient la première apparition de l'embranchement entre le politique et le cathartique »¹⁶. Ayant énoncé ces trois principes, Foucault se propose aussitôt de revenir sur chacun de ces points. Voici ce qu'il en dit.

Le premier n'a pas beaucoup d'intérêt à ses yeux, manifestement, précisément sans doute parce qu'il ne concerne que la transmission de la doctrine platonicienne, que Proclus trouve tout entière dans l'*Alcibiade*, distribuée selon les catégories plus tardives de la logique, de la morale, de la physique et de la théologie. Le second est déjà plus intéressant aux yeux de Foucault : en mettant au principe de la pratique philosophique la connaissance de soi, ce second principe du commentaire des néoplatoniciens dessine le trait majeur du « modèle platonicien » tel que

¹¹ *HdS*, p. 163.

¹² *HdS*, p. 164.

¹³ A.-J. Festugière, « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e-VI^e siècles », *Etudes de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 535-550 ; cité par M. F. in *HdS*, p. 164.

¹⁴ *HdS*, p. 164.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

Foucault le fait jouer dans *L'Herméneutique du sujet*, qu'il caractérise par « l'absorption du souci de soi-même dans la forme de la connaissance de soi »¹⁷. Enfin, le troisième principe du classement de tête de *l'Alcibiade* est encore plus intéressant, et c'est sur lui que Foucault s'attarde le plus. Il s'agit du repérage néoplatonicien, dans *l'Alcibiade*, du croisement entre deux axes qui sont promis à une séparation, l'axe que Foucault appelle du « cathartique » et l'axe du « politique ». Olympiodore note en effet que, dans *l'Alcibiade*, on a à la fois l'identification du soi à l'âme raisonnable, et l'inscription de cette identité dans un projet politique : le but du dialogue est de se connaître comme âme, non comme n'importe quelle âme mais comme âme raisonnable, et non en tant que nous devons agir « de manière cathartique, ou théorique, ou théologique, ou théurgique, mais de manière politique »¹⁸. De là, Olympiodore tire deux exigences pour la vie humaine, et donc deux programmes pour la philosophie : développer les vertus cathartiques et développer les vertus politiques, dont l'un serait l'objet du *Phédon*, l'autre, du *Gorgias*. Or, Foucault fait grand usage de cette distinction dans l'économie générale de *L'Herméneutique du sujet*.

1. 3. Les applications de la distinction néoplatonicienne entre « cathartique » et « politique »

Cet usage est double :

a) D'une part la distinction entre cathartique et politique lui sert à distinguer les néoplatoniciens de Platon, et est donc au centre d'une des manières de penser la singularité du moment néoplatonicien, celle qui consiste à démarquer les néoplatoniciens du Platon des dialogues : la tension qu'Olympiodore détecte, dans *l'Alcibiade*, entre deux axes pratiques (une pratique de soi cathartique, tournée vers soi, et une pratique de soi politique, tournée vers le gouvernement d'autrui) que les dialogues platoniciens ultérieurs développeraient de façon séparée – cette tension doit être comprise comme une projection néoplatonicienne sur le texte platonicien, qui ne se propose nullement de dissocier ces deux axes, ni dans *l'Alcibiade* ni dans les autres dialogues, où la connaissance de soi et la question politique du gouvernement d'autrui dans la cité sont toujours entrelacées¹⁹. Pareille dissociation prétendument platonicienne est caractéristique, en fait, des néoplatoniciens, puisque ce sont eux qui tiennent pour problématique le lien entre « cathartique » et « politique » et qui, du coup, croient voir, déjà à l'œuvre chez Platon, cette dissociation, notamment dans la distribution thématique des différents dialogues (le *Phédon* explorant l'axe cathartique, le *Gorgias*, l'axe politique). Donc, premier usage du couple cathartique / politique : dégager la spécificité du néoplatonisme par rapport à Platon lui-même.

b) Mais ce n'est pas tout, et c'est sans doute même le moins important dans le cours, aux yeux de Foucault lui-même. Le second usage de la distinction néoplatonicienne est beaucoup plus important, et beaucoup plus intéressant pour qui se demande si le néoplatonisme a une singularité véritable dans le travail de Foucault. Cette distinction du politique et du cathartique sert également, sert surtout de grand principe structurant pour l'ensemble du mouvement qui, au delà de Platon et en dehors du « modèle platonicien », conduit au thème de « l'autofinalisation » du souci de soi, thème qui anime l'émergence et la mise en place d'une culture de soi dans le fameux modèle hellénistico-romain. Autrement dit, si la dissociation du politique et du cathartique n'est pas pertinente pour lire Platon, contrairement à ce qu'a cru Olympiodore, en revanche, pour l'époque qui retient le plus l'attention de Foucault, celle des I-II^e siècles²⁰, elle acquiert une forte valeur interprétative : dans le modèle hellénistico-romain, « cette dissociation est déjà très largement faite » et constitue « vraisemblablement un des phénomènes les plus

¹⁷ *HdS*, p. 167.

¹⁸ A.-J. Festugière, art. cit., p. 541 ; cité par M. F. in *HdS*, p. 166.

¹⁹ Voir *HdS*, p. 167-170.

²⁰ Voir *HdS*, p. 170 : « L'époque que j'ai prise comme repère ».

importants dans l'histoire de la pratique de soi, et peut-être dans l'histoire de la culture de soi »²¹ : puisque c'est en raison de cette dissociation que l'on voit le soi « se dégager peu à peu comme une fin qui se suffit à elle-même, sans que le souci des autres constitue la fin ultime et l'index qui permet de valoriser le souci de soi »²². Si bien que, de façon assez inattendue je crois, le repérage néoplatonicien d'une part du thème cathartique (comme reformulation de l'exigence platonicienne de se connaître soi-même, et de se connaître comme âme), d'autre part de la dissociation de ce thème par rapport à un autre thème, le politique, qui avait pourtant commencé par être au principe de l'exigence de se connaître et de se soucier de soi, et qui finit par n'être qu'un effet secondaire du souci de soi – ces deux repérages attribués aux néoplatoniciens sont intégralement repris par Foucault lui-même pour constituer le modèle hellénistico-romain autour, justement, d'un resserrement du souci de soi sur le soi lui-même, qui cesse d'être objet d'attention de manière instrumentale par rapport à la question du politique, comme c'était le cas chez Platon. Voici comment est introduite la spécificité de ce modèle par rapport au souci de soi platonicien :

C'est un phénomène important que ce détachement de ce qu'encore une fois les néoplatoniciens appelaient le cathartique, par rapport à ce qu'ils appelaient le politique. C'est un phénomène important pour deux ou trois raisons. La première, ce serait celle-ci : pour la philosophie elle-même, le phénomène est important. Il faut bien se rappeler en effet que, depuis au moins les cyniques – les post-socratiques : les cyniques, les épicuriens, les stoïciens, etc.–, la philosophie avait de plus en plus cherché sa définition, son centre de gravité, fixé son objectif autour de quelque chose qui s'appelait la *tekhnè tou biou*, c'est-à-dire : l'art, la procédure réfléchie d'existence, la technique de vie. [...] Cette question (« comment faire pour vivre comme il convient ? ») va devenir de plus en plus identique à la question, ou va être de plus en plus nettement absorbée par la question : « comment faire pour que le soi devienne et demeure ce qu'il doit être ? ». Ce qui, évidemment, va entraîner un certain nombre de conséquences. D'abord bien sûr l'absorption, de plus en plus marquée au cours de l'époque hellénistique et romaine, de la philosophie, comme pensée de la vérité, dans la spiritualité, comme transformation du mode d'être du sujet par lui-même. Avec, bien sûr, la croissance du thème cathartique. Ou encore, si vous voulez : l'apparition de ce problème dont je vous parlerai aujourd'hui et la prochaine fois, qui est le problème fondamental de la conversion (de la *metanoia*)²³.

Tout cela : l'inflexion de la question éthique et politique du meilleur genre de vie vers la question de l'accès au vrai soi, la « croissance du thème cathartique », la centralité de la figure de la conversion – tout cela donc, ce sont des conséquences de la dissociation entre cathartique et politique, qui par suite n'est pas selon Foucault propre au néoplatonisme puisqu'elle est déjà opérante à l'époque du Haut-Empire qui l'intéresse tant, mais qui a trouvé sa formulation la plus nette dans le néoplatonisme ; et c'est cela qui vaut à ce néoplatonisme – tel que le conçoit Foucault, c'est-à-dire caractérisé par la conscience qu'entre cathartique et politique il n'y a pas coïncidence – de fournir en retour, ou après coup, une grille de lecture adéquate pour des types de philosophie qu'on aurait plutôt tendance à considérer d'abord comme très éloignés de lui. Foucault dit ainsi un peu plus loin que la philosophie païenne de cette époque (I-II^e siècles de notre ère), « à la suite de ce mouvement » de séparation entre souci de soi et souci des autres, est « entièrement dominée par le thème de la cathartique, ou par le thème de la conversion »²⁴.

1. 4. Du caractère inattendu, et spécifique au Cours, de l'application du concept de « cathartique » au souci de soi hellénistico-romain

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *HdS*, p. 171-172.

²⁴ *HdS*, p. 172.

Je dois dire qu'il ne me serait jamais venu à l'esprit de considérer le stoïcisme impérial comme « entièrement dominé » par le problème ou l'exigence de la *katharsis*, même en donnant à ce terme un sens un peu vague. Le thème le plus proche de l'idée de « purification » serait probablement celui de la « discrimination » entre bonnes et mauvaises représentations, thème très important dans le stoïcisme impérial, mais il se dirait mieux dans le vocabulaire cognitif de la *diakrisis*, par exemple, que dans celui de la *katharsis*. Même chose pour les épicuriens ou les cyniques : opérer une « purification », excepté en un sens cognitif bien précis, et qui ne trouverait pas sa meilleure expression dans le terme de *katharsis*, ne paraît pas être le trait dominant de ces philosophies. Penser le stoïcisme impérial en se concentrant sur la *diakrisis*, ou sur l'*askesis*, oui, mais sur la *katharsis* ? Penser le souci de soi romain comme « entièrement dominé » par le thème de la cathartique et de la conversion ? Il me semble que cela ne consonne pas immédiatement avec l'image qu'on peut avoir du stoïcisme, et des autres écoles hellénistiques qui intéressent Foucault. Or, il faut souligner que, apparemment, cette manière de considérer le moment hellénistico-romain sous la domination d'un modèle cathartique isolé par les néoplatoniciens²⁵, eh bien c'est une idée qui, d'abord, n'est pas non plus venue à l'esprit de Foucault. Je crois qu'il est intéressant, ici, de comparer ce que l'on trouve dans *Le Souci de soi* et dans *L'Herméneutique du sujet*, textes fortement liés, puisque comme on l'a vu *L'Herméneutique du sujet* est en quelque sorte l'exploration approfondie, dans le cadre vaste et souple d'un cours, de données présentées de façon plus resserrée et sans doute plus prudente dans le second chapitre du tome III de *l'Histoire de la sexualité*, chapitre intitulé « La culture de soi »²⁶.

Dans ce chapitre, Foucault se propose de réfléchir sur la morale austère qui se développe chez les auteurs païens dans les deux premiers siècles de notre ère, en relation particulièrement avec les *aphrodisia* – morale austère qui sera reprise abondamment par les auteurs chrétiens, bien que dans un tout autre contexte. Foucault insiste sur le fait que cette sévérité morale ne relève pas, dans les pratiques du Haut-Empire, de prohibitions plus nombreuses ou plus rigoureuses qu'aurait édictées le pouvoir en place (de ce point de vue, le Platon des *Lois* est encore plus sévère, fait-il remarquer²⁷), mais plutôt d'une inflexion nouvelle du rapport de soi à soi – ce qu'il va s'employer à décrire dans tout le chapitre, par des analyses qui évoquent largement celles de *L'Herméneutique du sujet* :

Cette majoration de l'austérité sexuelle dans la réflexion morale ne prend pas la forme d'un resserrement du code qui définit les actes prohibés, mais celle d'une intensification du rapport à soi par lequel on se constitue comme sujet de ses actes²⁸.

On est donc tout à fait dans le même type d'analyses que celui que développe *L'Herméneutique du sujet*, qui s'attache également à distinguer le contrôle tâtilon des comportements dans le souci de soi hellénistico-romain de quelque chose qui peut y ressembler, extérieurement, mais qui est foncièrement différent, à savoir la soumission des comportements à des règles ou à des lois²⁹. Le

²⁵ Le terme lui-même de « cathartique » est présenté par Foucault comme propre au néoplatonisme. Cf. *HdS*, p. 169 : « C'est en s'occupant d'elle-même, en pratiquant la 'cathartique de soi' (terme non platonicien mais néoplatonicien) que l'âme découvre à la fois et ce qu'elle est et ce qu'elle sait » ; ou encore p. 185 : « Est-ce que, encore une fois pour employer le vocabulaire néoplatonicien, le politique et le cathartique sont définitivement dissociés ? ».

²⁶ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, III. *Le souci de soi*, chapitre 2 : « La culture de soi », Paris, Gallimard, 1984, p. 55-94. Ce texte est cité ci-après sous la forme *SdS*.

²⁷ *SdS*, p. 57.

²⁸ *SdS*, p. 57-58.

²⁹ Voir par exemple *HdS*, p. 303 : « Ce qui caractérise l'ascèse (*askesis*) dans le monde grec, hellénistique et romain, quels que soient d'ailleurs les effets d'austérité, de renoncement, d'interdiction, de prescription tatillonne et austère que cette *askesis* peut induire : elle n'est pas et n'est jamais fondamentalement l'effet d'une obéissance à la loi. (...) L'ascèse n'est pas une manière de soumettre le sujet à la loi : l'ascèse est une manière de lier le sujet à la vérité ».

chapitre sur « La culture de soi » développe alors, de façon moins étendue, les grands thèmes de *L'Herméneutique du sujet* : l'assujettissement de la *tekhnē tou biou* au précepte ou à la forme de l'*epimeleia beoutou* ; l'extension du souci de soi à la vie entière, au delà la seule préparation à la vie d'adulte ; l'incorporation du souci de soi dans une multiplicité de pratiques, de techniques, d'exercices (« s'occuper de soi n'est pas une sinécure » à cette époque, prévient Foucault³⁰ !) ; la dimension sociale, dans l'articulation du souci de soi et du soin qu'on prend du souci que les autres doivent avoir d'eux-mêmes, ce qui fait du souci de soi « une intensification des relations sociales »³¹ ; la « montée du souci médical » dans cette culture de soi, avec les thèmes de la maladie, de ses progrès, de ses symptômes, et de la médication, de la cure, du secours ; et l'inflexion du précepte delphique, tel qu'on le trouve chez Socrate, notamment dans l'*Alcibiade* et dans l'*Apologie*, vers « un art de la connaissance de soi (...) avec des recettes précises, avec des formes spécifiées d'examen et des exercices codifiés »³² – à savoir : les procédures d'épreuve, telles que les exercices d'abstinence ponctuelle ; l'examen de conscience, dans sa double dimension, matinale et vespérale ; le filtrage des représentations ; l'équipement de soi, l'équipement rationnel qui permet de faire face à toutes les situations. Toutes ces procédures du rapport à soi, de la connaissance de soi devenue une *tekhnē* soigneusement codifiée et visant à armer l'âme contre tous les facteurs de déstabilisation, contre toute *perturbatio* réelle ou même seulement possible – toutes ces procédures sont, enfin, comme dans l'*HdS*, comprises à l'intérieur du « principe tout à fait général de la conversion à soi – de l'*epistrophe eis beouton* »³³, qui, si la formule a une « allure platonicienne », recouvre en fait des choses assez différentes, et qui, en l'occurrence, vise un rapport à soi qui est de l'ordre de la possession et du plaisir : il s'agit de se tourner vers soi-même pour se posséder pleinement soi-même et jouir de soi, dans une tranquillité et une présence à soi « sauvées », mises à l'abri des aléas de la fortune. Bref, le phénomène analysé est exactement le même que dans *L'Herméneutique du sujet*, selon les mêmes lignes de force, les mêmes concepts – sauf un : on remarquera que, dans cette mise en place des principaux éléments sur lesquels *L'Herméneutique du sujet* s'attarde plus longuement, il n'est jamais question de « purification ». La *diakrisis* des représentations est évoquée, avec insistance, le détournement de l'agitation extérieure et le retournement vers soi, mais rien de tout cela n'appelle à être dit ni pensé selon un modèle ou un axe « cathartique ». Par ailleurs la mention, comme je l'ai déjà dit, de l'*Alcibiade* est peu appuyée, et il n'est pas question des néoplatoniciens – seuls deux médio-platoniciens sont cités, Albinus et Apulée³⁴, dans un contexte où il s'agit de témoigner de l'omniprésence du thème de l'*epimeleia beoutou* dans des écoles philosophiques très diverses, et ils sont simplement ajoutés, dans une liste qui dans ce contexte vaut par son éclectisme, aux noms d'Épicure, Sénèque, Musonius, Marc-Aurèle, Épictète, Pline, etc. Pourtant le texte d'Albinus qui est alors cité porte précisément sur la nécessité de commencer l'étude de la philosophie par la lecture de l'*Alcibiade*, et cette citation est extraite de l'article de Festugière dont Foucault parle aussi dans *L'Herméneutique du sujet*³⁵ – mais, dans cet ouvrage, il n'en tire rien ; il se contente d'énumérer là un témoignage parmi d'autres de la pénétration de l'*epimeleia beoutou* ou de la *cura sui* dans les cercles philosophiques les plus variés. Le chapitre suivant, d'une certaine manière, explique cette inattention à quelque chose qui joue au contraire dans *L'Herméneutique du sujet* le rôle structurant que j'essaie de dégager : c'est que, se proposant de rechercher « dans quel contexte et pour quelles raisons la culture de soi s'est ainsi développée, et précisément sous la

³⁰ *SdS*, p. 71.

³¹ *SdS*, p. 74.

³² *SdS*, p. 81.

³³ *SdS*, p. 89.

³⁴ *SdS*, p. 63.

³⁵ Voir *SdS* p. 63, n. 1, qui renvoie à Festugière, *Études de philosophie grecque*, art. cit., p. 536.

forme qu'on vient de voir »³⁶, Foucault a en tête un tout autre schéma d'intelligibilité que celui que lui fournissent Olympiodore ou Proclus dans *L'Herméneutique du sujet* ; dans le *Souci de soi*, il a en tête un schéma, disons, socio-politique ou socio-culturel, et non cette espèce d'interprétation de la philosophie par elle-même qu'il s'attache à ausculter, en tant qu'elle est constitutive d'une certaine histoire du sujet. Cette explication socio-politique, on la trouve au chapitre suivant du tome III de *L'Histoire de la sexualité*, intitulé « Soi et les autres »³⁷. Elle s'appuie sur « les travaux des historiens », qui « peuvent suggérer plusieurs motifs » au développement de la culture de soi et à l'inflexion corrélative de l'évaluation des plaisirs vers une morale plus austère, et en isole deux comme particulièrement importants : « des changements dans la pratique matrimoniale et des modifications dans les règles du jeu politique »³⁸. Ce sont les deux points que développe le chapitre 3 du *Souci de soi*, faisant de la culture de soi « une réponse originale, sous la forme d'une nouvelle stylistique de l'existence » à ces deux « modifications sociales »³⁹. Peu importe comment s'opère exactement cette réponse ; ce qui m'intéresse plutôt, c'est de mesurer la différence du registre explicatif proposé, ici et là, pour un même phénomène. Car, bien entendu, dans *L'Herméneutique du sujet* il n'est pas du tout question, pour rendre compte de la spécificité du souci de soi hellénistico-romain, d'invoquer l'évolution du mariage ou le nouveau jeu politique. Le phénomène analysé dans *L'Herméneutique du sujet* comme « autofinalisation du souci de soi » est bien le même que celui décrit comme « culture de soi » dans le tome III de *L'Histoire de la sexualité*, mais l'explication du phénomène est tout autre, et c'est ce changement de registre explicatif qui conduit à cette étrange manière de penser le rapport à soi dans le modèle hellénistico-romain comme exemplaire de l'axe « cathartique » clairement dégagé et formulé grâce aux néoplatoniciens. Sur ce point, il faut donner toute son importance, je crois, à la façon dont dans *L'Herméneutique du sujet* Foucault en vient à parler des néoplatoniciens. Je l'ai déjà mentionné : il explique qu'il choisit de bousculer l'ordre initial de son cours, il fait « une rocade », et, abandonnant un ordre plus ou moins chronologique, il parle d'abord des néoplatoniciens, et ensuite seulement de la *parrhesia*. Je crois que cette disposition pédagogique en forme de rectification et de renversement a son importance : les néoplatoniciens sont certes postérieurs aux philosophes des I-II^e siècles, mais si l'on suit l'ordre méthodologique des principes ou des repères que se donne l'herméneutique foucauldienne – cet ordre de la construction et de l'opposition de grands pôles conceptuels ou de grands schèmes de pensée⁴⁰ –, alors il faut commencer par les néoplatoniciens, parce que leur grande distinction entre vertus politiques et vertus cathartiques doit être placée au point de départ de la constitution du modèle romain du souci de soi, caractérisé entre autres par la secondarité de l'axe politique, et donc par la prééminence du rapport de soi à soi sur le rapport de soi à autrui.

³⁶ *SdS*, p. 94.

³⁷ Chapitre 3 : « Soi et les autres », p. 97-131 (I : « Le rôle matrimonial » ; II : « Le jeu politique »).

³⁸ *SdS*, p. 97.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Sur cette pratique de l'opposition des concepts réinsérée dans une distinction des moments historiques, voir par exemple les remarques de Laurent Jaffro, « Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de *L'Herméneutique du sujet* », in F. Gros et C. Lévy (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, op. cit., p. 51-83 ; cf. p. 78-79 : « Foucault ne procédait ni par argumentation ni par construction de concepts [comme le fait Deleuze], mais selon une méthode différentielle qui lui était propre : l'opposition de concepts et la dramatisation de cette opposition au moyen d'une représentation historique sous la forme d'une distinction d'époques. Si l'on veut, la méthode de Foucault n'était pas la raison dans l'histoire, mais l'histoire dans la raison. C'est pour cela que l'histoire alternative du sujet nécessitait le plus grand dépaysement possible et la plongée la plus 'archéologique', afin d'avoir pour effet la plus grande transformation possible, et qu'elle ne pouvait pas alors ne pas s'accompagner d'importantes distorsions ». Ou encore p. 56, parlant de « sa manière propre de philosopher, qui procède par dramatisation des distinctions conceptuelles ».

Alors, oui, on peut dire que ce néoplatonisme-là est « discret », mais par une discrétion qui fait volontiers songer, par exemple, à celle des éclairagistes dans un spectacle – on ne les voit pas, ils restent en retrait, invisibles ou presque, mais ce sont eux qui donnent du relief ou au contraire laissent dans l'ombre les personnages sur la scène, et à ce titre ils sont des acteurs fondamentaux de la scénographie. Ce qui m'amène maintenant au second aspect de ma question de départ, qui revient en somme à s'interroger non plus sur ce que cet éclairage néoplatonicien met en lumière (le souci de soi hellénistico-romain comme exemplaire du détachement et de la croissance du thème cathartique) – mais sur ce qu'il laisse ou plonge dans l'ombre.

2. D'un néoplatonisme dont la présence est discrète à un néoplatonisme dont l'absence surprend

2. 1. Le néoplatonisme comme avatar de la pensée de Platon

Dans cette ombre, dessinée par le projecteur des commentateurs néoplatoniciens de l'*Alcibiade*, qui se cache ? Entre autres, pour ce qui nous intéresse dans ce colloque, un *autre* néoplatonisme. En effet, il faut remarquer la chose suivante. Comme on l'a compris, un des effets interprétatifs de la façon dont Foucault mobilise la distinction néoplatonicienne du cathartique et du politique est que, sous un certain point de vue, le néoplatonisme obéit au même mouvement que la philosophie hellénistique et romaine. Ces deux courants de la pensée ancienne partagent ce grand trait qui consiste à rompre l'alliance, « l'arrimage » entre souci de soi et souci des autres dans le platonisme⁴¹, et à renverser la subordination du premier au second, en faisant du souci politique, du souci d'autrui une sorte d'effet, non recherché pour lui-même et finalement inessentiel, du souci de soi⁴². Cependant, dans le pointage auquel se livre Foucault des diverses figures philosophiques sur la carte des voies ouvertes par l'*Alcibiade*, cela n'est nullement pour lui l'occasion d'approfondir, de ce point de vue-là, la singularité du moment néoplatonicien par rapport au moment platonicien. Tout se passe comme si Foucault utilisait une distinction fondamentale que lui fournit le néoplatonisme, qui devrait s'appliquer en premier lieu au néoplatonisme lui-même, pour penser tout autre chose que lui, et sans s'interroger sur les éventuelles transformations induites, chez les néoplatoniciens eux-mêmes, par la domination non platonicienne du souci de soi sur le souci des autres. C'est pourquoi, en dehors de l'attention à la dissociation cathartique/politique, pour le reste, dans *L'Herméneutique du sujet*, le néoplatonisme semble bien n'avoir d'autre importance que celle d'un avatar du platonisme, et l'exploration des mutations et de l'expansion du souci de soi dans l'Antiquité peut le laisser de côté. Foucault ne trouve pas chez Plotin, par exemple, autre chose que chez Platon : il s'intègre au « modèle platonicien », il le prolonge, et tout est dit⁴³. Une fois qu'on a décrit le modèle platonicien *via* l'analyse de l'*Alcibiade*, inutile en somme de pousser jusqu'aux *Ennéades*. Pourtant, le plotinisme semble être, à côté des commentateurs de l'*Alcibiade*, un autre aspect du néoplatonisme que Foucault connaît. J'y reviendrai un peu plus loin, mais on peut déjà noter que le nom de Plotin est cité dans le cours, certes avec parcimonie, mais parfois assorti de la référence précise à un traité. Cependant, malgré ce détail, qui autorise à penser que Foucault lisait Plotin, les références au néoplatonisme, en dehors de l'usage méthodologique des commentaires sur l'*Alcibiade* dont j'ai déjà parlé, sont des références générales, qui servent à confirmer des constantes, non à pointer des discontinuités.

Cet usage, en forme de confirmation, du néoplatonisme, on le voit appliqué d'une part à des traits communs à la pensée antique tout entière, dont le repérage par Foucault se marque souvent

⁴¹ Sur cet « arrimage », assuré de triple façon par Platon, voir *HdS*, par ex. p. 169-170.

⁴² Voir notamment *HdS*, p. 170, 198, 429.

⁴³ Pour quelques caractérisations synthétiques de ce « modèle platonicien », voir par exemple *HdS* p. 75, 201, 244.

par des listes ; par exemple, à propos de la liaison constante dans toutes les écoles philosophiques anciennes entre la question de la philosophie – comment accéder à la vérité – et celle de la spiritualité – quelles transformations de l'être même du sujet sont nécessaires pour accéder à la vérité : à ce propos, on a une liste : « Chez les pythagoriciens, chez Platon, chez les stoïciens, les cyniques, les épicuriens, chez les néoplatoniciens, *etc.* »⁴⁴. D'autre part, deuxième lieu d'application de cet usage du néoplatonisme : la confirmation de constantes à l'intérieur du « modèle platonicien », ou encore l'identification des persistances de ce modèle au delà de Platon, non plus selon la méthode de la liste et du « etc. », mais plutôt selon celle de l'évidence, du « bien sûr ». Je donne un exemple, à propos de techniques de soi archaïques réélaborées par Platon : « *Bien sûr*, les techniques de ce genre, vous les retrouvez chez les néoplatoniciens et les néopythagoriciens, *ça va de soi* »⁴⁵. Dans cet usage, on a affaire à la constitution d'une tradition « platonicienne et néoplatonicienne »⁴⁶, d'une « longue continuité » du « platonisme classique » au néoplatonisme⁴⁷, dans laquelle le moment néoplatonicien est complètement désingularisé : on y « retrouve », « ça va de soi », « bien sûr », ce qu'on a déjà trouvé chez Platon. Même si le néoplatonisme est désormais soumis au régime de la dissociation cathartique/politique, même s'il ne borne plus le souci de soi aux préparatifs à la vie adulte mais l'étend à la vie entière, ce sont là des différences par rapport à Platon qui ne sont pas pensées comme productrices d'écarts, de discontinuités, de singularités – comme c'est le cas en revanche pour les écoles hellénistiques, et ce *à partir de ces mêmes différences*.

2. 2. De Plotin à Foucault via Hadot

On peut alors se demander ce que signifie cette conception du néoplatonisme selon la figure de l'avatar platonicien. Est-ce qu'elle tient à un manque d'attention ou un manque d'intérêt pour la singularité du néoplatonisme ? On a vu que, lorsque cela lui paraissait utile, Foucault n'hésitait pas au contraire à pointer des dissociations et des renversements entre Platon et sa postérité platonicienne. On pourrait donc penser que, en dehors de l'apport structurant de Proclus ou Olympiodore, Foucault n'a rien trouvé dans le néoplatonisme, y compris chez Plotin puisque c'est le troisième nom qu'il cite dans son cours, rien trouvé d'utile pour monter sa mise en scène de l'histoire du sujet. Et il est vrai qu'on peut se dire que, dans la mesure où Foucault entend mener cette histoire depuis en gros Pythagore jusqu'au christianisme du IV^e siècle ap. J.-C., voire jusqu'à Descartes, une entreprise de cette dimension n'a pas à se concentrer sur chaque détail de chaque séquence. Après tout, les traits que relève Foucault pour justifier sa réduction du néoplatonisme au platonisme sont effectivement des traits globalement communs à certains thèmes platoniciens et à leurs développements plus tardifs (l'importance de la connaissance de soi comme vecteur presque exclusif du souci de soi ; l'articulation entre connaissance de soi, accès au divin et reconnaissance du divin en soi). Mais il y a des raisons de penser que, peut-être, la manière dont Foucault fait l'ombre sur un certain néoplatonisme, celui qu'il cite mais dont il parle si peu, je veux dire celui de Plotin – des raisons de penser qu'il y a là plus qu'un simple jugement d'inutilité pour le projet foucauldien. Plus, c'est-à-dire un souci délibéré de maintenir ce néoplatonisme-là à la marge, à distance. Je pense que les deux communications de cet après-midi⁴⁸ vont creuser cette piste, vont explorer une part de l'ombre dans laquelle est maintenue

⁴⁴ *HdS*, p. 18 ; je souligne le « etc. ». Autre exemple de « liste » mentionnant Plotin, lorsqu'il est question de la récurrence du terme et des images de la conversion vers soi-même : « Vous avez par exemple cette expression – que vous trouvez chez Epictète, que vous trouvez chez Marc Aurèle, que vous trouvez également chez Plotin – qui est : *epistrephain pros heauton* », et que « vous trouvez chez Sénèque », etc. (*HdS*, p. 199).

⁴⁵ *HdS*, p. 49 ; je souligne.

⁴⁶ Par exemple *HdS*, p. 75.

⁴⁷ *HdS*, p. 401.

⁴⁸ Celles de Sylvain Roux et d'Alain Petit.

Plotin, où une forme plotinienne de désobjectivisation, celle du soi qui n'est plus moi, joue probablement un rôle important. Mais je ne vais pas approfondir cela – mon souci est plutôt de marquer le contraste entre *des* manières différentes qu'ont *des* néoplatonismes d'être singuliers dans *L'Herméneutique du sujet*. Je voudrais juste indiquer un argument qui laisse penser que Foucault, dans son cours, met délibérément de côté le néoplatonisme de Plotin, non parce qu'il lui paraît être une pièce inutile dans son histoire du sujet, mais parce qu'il y serait un élément perturbateur.

Cet argument est le suivant. Il paraît quand même très étrange que Foucault ne s'intéresse pas un peu plus à Plotin, si l'on prend en compte deux aspects de sa manière de faire concernant l'accès aux textes antiques : le premier aspect en est une pratique affichée de l'accès de seconde main, *via* des « passeurs » qui sont des ouvrages classiques de grands antiquisants (Pierre Hadot, Paul Veyne, Peter Brown, André-Jean Festugière, etc.⁴⁹) ; le second aspect, une forme d'attention aux textes antiques qui privilégie les images, ou les formules récurrentes, plutôt que les grands dogmes ou les cadres théoriques (ainsi dans le stoïcisme : la navigation, l'athlète, l'acteur, plutôt que la doctrine des *kathekonta*, la définition du *telos*, etc.). Or, en fonction de ces deux modalités du rapport de Foucault aux textes antiques, on se dit qu'il aurait pu *singulariser* davantage Plotin, voire que cela eût été tout à fait attendu et naturel. Car, d'une part, un des « passeurs » reconnus de Foucault, à savoir Pierre Hadot, a écrit, on le sait, des ouvrages et des articles proposant une lecture de Plotin menée dans la perspective, chère à Hadot, des « exercices spirituels », qui avait toutes les chances d'arrêter l'attention de Foucault. Pierre Hadot nous dit que, du propre aveu de Foucault, ce dernier « avait été un lecteur attentif de certains de <s>es travaux, (..) et surtout de l'article liminaire « Exercices spirituels » de *l'Annuaire de la Ve section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes* pour l'année 1975-1976 »⁵⁰. Or, dans cet article, on trouve de nombreux développements sur Plotin, qui insistent sur les aspects qui intéressent justement Foucault dans la pensée ancienne (une pratique de la philosophie qui rend inséparable la connaissance d'un travail sur soi et d'un souci de soi). Quant à la seconde modalité d'accès de Foucault aux textes anciens, l'attachement aux images ou aux formules saillantes plus qu'aux doctrines de fond, je crois que Plotin, *et en particulier le Plotin qu'il pouvait rencontrer chez Hadot*, avait, de ce point de vue-là, de quoi le séduire. Par quoi ? Eh bien, par l'image célèbre que Pierre Hadot a mise en exergue à son petit livre *Plotin ou la simplicité du regard*⁵¹ et sur laquelle il s'arrête longuement dans son article consacré aux « Exercices spirituels », celle de la sculpture de soi. Voici ce que Foucault a pu lire sous la plume de Pierre Hadot⁵², voici ce que Pierre Hadot lui-même confirme qu'il a lu comme « lecteur attentif », à propos de la sculpture de soi :

Une expression plotinienne symbolise bien cette finalité des exercices spirituels, cette quête de la réalisation de soi : sculpter sa propre statue. Elle est d'ailleurs souvent mal comprise, car on s'imagine facilement que cette expression correspond à une sorte d'esthétisme moral ; elle signifierait : prendre une pose, choisir une attitude, se composer un personnage. En fait il n'en est rien. Pour les Anciens, en effet, la sculpture était un art qui 'enlève' par opposition à la peinture qui

⁴⁹ Voir notamment l'Introduction à *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1984, p. 13-14.

⁵⁰ Voir Pierre Hadot, « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Institut des Etudes Augustiniennes, 1993 (3^e éd.), p. 229-233 ; cit. p. 229. Cet article liminaire est reproduit dans ce même ouvrage : *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 13-58.

⁵¹ Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon, collection « La recherche de l'absolu », 1963.

⁵² A ce passage on peut ajouter des déclarations générales comme : « L'importance des exercices spirituels dans la philosophie de Plotin est capitale » ou la « transfiguration de la personnalité » est l'aboutissement des « expériences de Plotin » (*Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 47). Pierre Hadot met tout naturellement en tête de son ouvrage *Plotin ou la simplicité du regard*, comme résumant finalement l'esprit de la philosophie de Plotin, l'injonction de la sculpture de soi formulée en *Enn.* I, 6, 9, 13 : « Ne cesse de sculpter ta propre statue » (*Plotin ou la simplicité du regard*, « I. Portrait », *op. cit.*, p. 9).

est un art qui ‘ajoute’ : la statue préexiste dans le bloc de marbre et il suffit d’enlever le superflu pour la faire apparaître. Cette représentation est commune à toutes les écoles philosophiques : l’homme est malheureux parce qu’il est l’esclave des passions, c’est-à-dire qu’il désire des choses qui peuvent lui échapper, parce qu’elles lui sont extérieures, étrangères, surperflues. Le bonheur consiste donc dans l’indépendance, la liberté, l’autonomie, c’est-à-dire dans le retour à l’essentiel, à ce qui est véritablement ‘nous-mêmes’ et à ce qui dépend de nous⁵³.

Et la suite prend plusieurs exemples pour confirmer la transversalité, par rapport à la diversité des écoles philosophiques, de ce schème de la sculpture de soi : bien sûr la métaphore platonicienne de Glaucos, le dieu marin recouvert de coquillages et d’algues, qu’il faut gratter pour en retrouver la forme véritable ; mais aussi l’usage stoïcien de la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n’en dépend pas, qui invite à la séparation et à la libération du soi par rapport au non-soi dont Foucault fait une caractéristique de la conversion hellénistico-romaine dans *L’Herméneutique du sujet*⁵⁴ ; ou l’usage épicurien d’une distinction analogue, dotée de la même fonction, entre les désirs naturels et nécessaires et les autres désirs. L’image plotinienne de la sculpture de soi exprime, conclut Hadot, le sens proprement antique de « tout exercice spirituel [qui] est donc, fondamentalement, un retour à soi-même, qui libère le moi de l’aliénation où l’avaient entraîné les soucis, les passions, les désirs »⁵⁵.

Faisons un peu de fiction : on imaginerait bien que Foucault, ayant lu cet article – et il l’a lu –, s’empare du motif de la sculpture de soi, pour en faire un grand schème destiné à soutenir la fonction « éthopoïétique » sur laquelle insiste *L’Herméneutique du sujet*, et que l’introduction à *L’Usage des plaisirs* décrit entre autres comme une manière de « se façonner soi-même comme sujet éthique »⁵⁶. On s’attendrait à ce que cette image rivalise sans peine, voire éclipse, les grandes images de la navigation, de l’athlète ou de l’acteur que Foucault reprend souvent et qu’il fixe comme des concentrés de sens. Car, à première vue, c’est une image qui se prête, plus que toute autre peut-être, à un usage foucauldien, y compris bien entendu pour lire autre chose que le néoplatonisme, et notamment pour lire les stoïciens (comme il procède par exemple avec l’idée de *katharsis*, trouvée chez les néoplatoniciens et appliquée – d’une façon qui ne manque pas d’audace imaginative, jusqu’à en être déconcertante – à la philosophie hellénistico-romaine). Or, cette attente est tout à fait déçue par la lecture de *L’Herméneutique du sujet* : on n’y trouve pas la célèbre injonction plotinienne « ne cesse pas de sculpter ta propre statue ». Je dois dire que je trouve vraiment très frappant de ne pas rencontrer dans *L’Herméneutique du sujet* cette image. Le silence fait sur cette image, que Foucault connaissait pourtant, me paraît si étonnant, si inattendu, que je ne peux m’empêcher de le saisir comme un ‘blanc’ qui n’est pas insignifiant, comme une énigme à résoudre. Ce silence rend en tout cas difficile de penser que Foucault a simplement trouvé « inutile » de s’interroger d’un peu plus près sur les éventuelles singularités de l’auteur d’une pareille image par rapport à son lointain maître Platon.

2. 3. Des raisons possibles d’un silence : la statue et le divin

Quels pistes simplement sur ce silence. Remarquons d’abord que c’est une image qui – de façon également assez inattendue je crois – ne se trouve pas beaucoup dans le stoïcisme. Je dis que c’est là quelque chose d’assez inattendu, parce que paradoxalement on la trouve chez les commentateurs modernes du stoïcisme, comme si c’était une image stoïcienne résumant bien le rapport à soi qu’ils préconisent – par exemple, J. Brunschwig, dans une analyse sur l’attitude des

⁵³ *Ibid.*, p. 48-49.

⁵⁴ Cf. *HdS*, p. 201-203.

⁵⁵ P. Hadot, « Exercices spirituels », art. cit., p. 49.

⁵⁶ *L’Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 19.

stoïciens en matière d'engagement politique, conclut ainsi : « Aux lents progrès de la justice dans le monde [le stoïcien] préfère l'admirable statue que sculptent de lui-même ses gestes, et au besoin son suicide »⁵⁷. Étrangement, cette formule, qui résume bien l'esprit du stoïcisme, semble plutôt tirer sa lettre d'une projection plotinienne : car les textes des stoïciens n'utilisent que très peu cette métaphore. Je n'ai pas fait de recherches exhaustives, mais j'en ai fait assez pour constater que l'image n'est pas courante, qu'elle n'exprime pas quelque chose de central comme chez Plotin, et même qu'elle a peut-être essentiellement ou avant tout une signification négative. Marc Aurèle ne l'utilise pas. Epictète en use en un sens négatif, pour illustrer ce que l'*apatheia* ne doit pas être, à savoir une indifférence radicale à autrui qui ferait négliger les *kathékonta* : si le premier objectif d'un homme doit être de ne plus être la proie des troubles de l'âme, des *pathé*, le second touche au devoir, « car il ne faut pas être comme une statue (*andrianta einaî*), mais il faut remplir ses obligations naturelles et adventices, soit au nom de la piété, soit comme fils, comme frère, comme père, comme citoyen »⁵⁸.

Enfin, j'ai trouvé quelques textes de Sénèque⁵⁹ qui utilisent le verbe « se façonner » pour exprimer l'exigence du progrès moral⁶⁰. Il y en a un en particulier qui le fait en recourant explicitement au registre de la statuaire : « Et toi aussi, façonne-toi de manière à être digne d'un dieu. Mais que tu ne façannes pas en or ou en argent : impossible, à partir de ces matières, de reproduire une image ressemblante d'un dieu »⁶¹. Mais ce qui appelle la métaphore de la sculpture, ici, ce n'est pas d'abord l'activité elle-même du *fingerere*, comme image du travail continu, soigneux, technique, et à belle visée, sur soi-même. Il s'agit dans ce passage de savoir ce qui rend un homme égal au dieu, tout au long du chemin de sa vie. Sénèque écarte un certain nombre de biens matériels qui ne sauraient nous égaler aux dieux, précisément parce que les dieux sont des dieux sans posséder ce genre de biens :

Mais ce n'est pas l'argent qui te rendra semblable à un dieu : le dieu ne possède rien. Ce n'est pas la prétexte : le dieu est nu. Ce n'est pas la réputation, ni l'étalage de toi-même, et la notoriété du nom diffusée parmi les peuples : personne ne connaît le dieu, beaucoup ont de lui une opinion erronée, et cela impunément⁶².

La possession d'esclaves, la beauté, la force, sont aussi disqualifiées, la première parce que le dieu n'a pas besoin d'esclaves pour porter le monde tout entier, il le porte lui-même ; les secondes parce qu'elles ne résisteront pas à la vieillesse. Pour devenir « *par deo* », il ne faut pas compter sur tous ces biens,

il faut chercher <un bien> qui ne devienne pas pire au fil des jours, auquel on ne puisse faire obstacle. Qu'est-il ? Une âme ; mais celle qui est droite, bonne, grande. Quoi d'autre appelles-tu ainsi, qu'un dieu habitant dans un corps humain ? Cette âme, elle peut tomber aussi bien dans un chevalier romain que dans un affranchi, que dans un esclave. Qu'est-ce qu'en effet qu'un chevalier romain, un affranchi, un esclave ? Des noms, nés de l'ambition, ou de l'injustice. Il est permis de

⁵⁷ J. Brunschwig, « Les Stoïciens », in M. Canto (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, PUF, collection « Premier cycle », p. 560.

⁵⁸ Arrien, *Entretiens*, III, 2, 4.

⁵⁹ Sur Sénèque, il faudrait regarder M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae Facies. Etude sur les images chez Sénèque*, Paris, Belles Lettres, 1989.

⁶⁰ Par exemple dans les *Lettres à Lucilius*, Ep. 92, 29 : celui qui n'est pas encore homme de bien « se façonne pour le devenir ».

⁶¹ *Lettres à Lucilius*, 31 : « Te quoque dignum finge deo. Finges autem non auro uel argento : non potest ex hac materia imago deo exprimi similis ».

⁶² *Ibid.* : « Parem autem te deo pecunia non faciet : deus nihil habet. Praetexta non faciet : deus nudus est. Fama non faciet nec ostentatio tui et in populos nominis dimissa notitia : nemo nouit deum, multi de illo male existimant, et impune ».

s'élever vers le ciel à partir d'un petit coin : relève-toi seulement. Et toi aussi, façonne-toi de manière à être digne d'un dieu⁶³. Mais que tu ne façones pas en or ou en argent : impossible, à partir de ces matières, de reproduire une image ressemblante d'un dieu. Pense que, au temps où ils nous étaient propices, ils étaient faits d'argile⁶⁴.

Il est clair que dans ce texte, qui insiste plus sur la matière appropriée à la sculpture de soi que sur le façonnement lui-même, la métaphore statuaire est d'abord négative : il s'agit de disqualifier l'élévation de soi qui choisit les voies du faste, de la supériorité sociale, du nom, et la référence à la statue est d'abord référence disqualifiante à l'élévation de statues d'or et d'argent pour célébrer des hommes célèbres – allusion peut-être à la statuaire impériale ; ce n'est que par critique de cette mauvaise divinisation de soi que Sénèque en vient à formuler l'exigence de se façonner soi-même pour se rendre égal à un dieu, mais surtout pour insister sur le matériau approprié, qui doit être aussi modeste que l'argile.

Bref, après avoir été déçus de ne pas trouver de sculpture de soi chez Foucault, il faut accepter d'être déçus de ne pas la trouver non plus, ou guère plus, chez ses auteurs préférés, auxquels pourtant elle semblerait aller comme un gant. Mais est-ce une raison suffisante pour justifier que Foucault ne s'y intéresse pas ? C'est peu probable. Après tout, on a déjà vu comment il s'est emparé du thème néoplatonicien de la cathartique pour en faire le schème dominant de l'épicurisme ou du stoïcisme impérial. On se dit que l'absence ou la faible présence de la métaphore de la sculpture chez les stoïciens n'est pas en soi une raison susceptible d'expliquer pourquoi Foucault n'a pas ici procédé de même, s'emparant d'une image plotinienne pour l'appliquer au stoïcisme par exemple.

Alors, revenons un peu à Plotin lui-même, et à son injonction : « Ne cesse pas de sculpter ta propre statue ». Cette image développée dans le traité *Sur le Beau* part très probablement d'une citation approximative du *Phèdre* : « En ce qui concerne l'amour des beaux garçons, chacun choisit selon ses dispositions, et, comme s'il s'agissait d'un dieu, il lui élève une statue qu'il orne (*hoion agalma tektainetai*) » (252 d-e, trad. Brisson)⁶⁵. La filiation entre ce petit passage du *Phèdre* et le traité *Sur le Beau* est évidemment scellée par l'identité du thème : ici et là, il est question de la beauté comme ce qui suscite l'amour et fait passer l'âme amoureuse du sensible à l'intelligible. Le texte de Plotin est d'ailleurs parsemé d'autres références au *Phèdre*. Les deux textes toutefois diffèrent notablement, déjà en ceci qu'ils se réfèrent à deux étapes différentes de l'ascension érotique telle que la décrit Platon dans le *Banquet*, et que le traité *Sur le Beau* reprend degré après degré⁶⁶. Le petit texte du *Phèdre* concerne l'amour des beaux garçons, alors que le chapitre 9 du traité *Sur le Beau* en est déjà, lui, à la beauté de l'âme qui est bonne, de la *psuche agathe* (*Enn.* I 6 [1] 9, 6-7). Aussi, dans le texte de Platon la métaphore de la statue est traitée dans le registre de l'extériorité : l'amant élève une statue à son aimé, comme il le ferait pour honorer un dieu, et il « orne » cette

⁶³ Référence à Virgile, *Enéide*, VIII, 365.

⁶⁴ *Lettres à Lucilius*, 31 : « Quærendum est quod non fiat in dies peius, cui non possit obstari. Quid hoc est ? animus, sed hic rectus, bonus, magnus. Quid aliud uoces hunc quam deum in corpore humano hospitantem ? Hic animus tam in equitem Romanum quam in libertinum, quam in seruuum potest cadere. Quid est enim eques Romanus aut libertinus aut seruus ? Nomina ex ambitione aut iniuria nata. Subsiliare in caelum ex angulo licet : exsurge modo, et te quoque dignum finge deo. Finges autem non auro uel argento : non potest ex hac materia imago deo exprimi similis ; cogita illos, cum propitii essent, fictiles fuisse ».

⁶⁵ Il est bien possible aussi que le développement du traité de Plotin *Sur le beau*, qui fait des gestes du sculpteur un modèle pour inciter l'âme à se purifier elle-même ou à purifier en elle sa part la meilleure, son « œil intérieur », reprenne, par un passage de la sculpture à la métaphore – certes moins poétique mais consonnante – du nettoyage, un passage de la *République*, 533 d 2, qui utilise aussi le thème de la conversion. Voir également *République*, 518 c-d.

⁶⁶ *Enn.* I 6 [1] 1, 16-20 : « Qu'est-ce donc que cette beauté qui est présente dans les corps ? C'est en fait ce qu'il faut examiner en premier. Qu'est-ce donc qui meut les yeux des spectateurs, les tourne vers lui, les attire, et fait se réjouir au spectacle ? Car, trouvant cela, nous pourrions en user comme d'un échelon pour contempler aussi les autres beautés ». Sur le terme d'échelon (*epibathra*), voir *Banquet*, 211 b.

statue – on est dans la métaphore de l'ajout, de l'addition ornementale, non de la suppression du superflu. Plotin interiorise doublement l'image : la statue n'est plus autre que le soi, et elle requiert des actions qui ôtent le superflu, qui enlèvent ce qui est étranger, non qui ajoutent à l'identité.

L'injonction à sculpter sa propre statue intervient au moment où, après que l'âme a été accoutumée à voir la beauté des beaux actes, des *kala erga*, non pas ceux que réalisent les *technai*, mais ceux qu'accomplissent les hommes de bien, elle doit arriver à voir la beauté de l'âme elle-même de ceux qui accomplissent ces *kala erga*. C'est donc le moment où l'on passe du spectacle extérieur des actions admirables au spectacle de leur principe intérieur :

Mais comment pourrais-tu voir quelle est la sorte de beauté que possède une âme bonne ? Reviens en toi-même (*anage epi seauton*) et vois : et si tu ne t'es pas encore vu toi-même comme beau, fais comme le sculpteur d'une statue (*poietes agalmatos*) qui doit devenir belle – il enlève ceci (*to men aphairei*), il a gratté cela, il a rendu lisse tel endroit, pur tel autre, jusqu'à ce qu'il ait fait apparaître un beau visage sur la statue – de la même manière enlève, toi aussi, tout ce qui est superflu et redresse tout ce qui est tordu, purifie tout ce qui est obscur puis travaille à le rendre brillant, et ne cesse pas de sculpter ta propre statue (*kai me pause tektainon to son agalma*)⁶⁷, jusqu'à ce que respandisse pour toi la splendeur divine de la vertu, jusqu'à ce que tu voies la tempérance installée sur son socle sacré [cf. *Phèdre* 254 b 7]. Si tu es devenu cela, si tu l'as vu et si tu es resté avec toi-même de façon pure, sans avoir rien qui t'empêche d'être un de cette manière et sans avoir quelque chose d'autre qui soit mélangé à l'intérieur avec toi, mais si tu es toi-même tout entier uniquement une lumière véritable [...] si tu te vois toi-même devenu cela, désormais devenu vision, ayant pris confiance en toi-même, même ici-bas étant dès à présent remonté, sans plus avoir besoin de guide, tends ton regard et vois ; en effet, seul cet œil là voit la grande beauté⁶⁸.

Tout y est, dans cette image : l'explicitation du rapport à soi à travers une technique, la sculpture ; l'alliance de la dimension morale à la dimension esthétique⁶⁹, même si celle-ci, comme le note Hadot, réclame une interprétation soigneuse ; l'extension de cette injonction à la vie entière (« ne cesse pas de sculpter ... »), ce qui constitue un trait fondamental du souci de soi hellénistico-romain aux yeux de Foucault ; la dimension injonctive, qui peut traduire à la fois un rapport de soi à soi, et un rapport du maître ou du directeur de conscience au soi ; la figure, non d'une rupture dans le soi ou d'un renoncement à soi, mais d'une épuration qui sépare le soi de ce qui n'est pas lui pour l'unir plus fortement à lui-même, pour intensifier son rapport à lui-même ; l'unification qui évacue du rapport à soi ce qui est étranger.

Tout est dans cette image, donc. Mais l'image n'est pas dans *L'Herméneutique du sujet*.

Une des explications possibles me semble être que la statue implique le rapport au divin. Or c'est là un thème qui pour Foucault appartient au modèle platonicien, en quoi il a bien raison, mais c'est aussi, de façon corrélatrice, un thème qu'il *veut n'appartenir qu'au* modèle platonicien, autant que possible en tout cas : il le minimise autant que possible dans le stoïcisme, où pourtant ce thème tient une grande importance. Aussi, projeter l'image de la sculpture de soi sur l'époque impériale, en faire un schème pour penser le rapport à soi hellénistico-romain, ce serait peut-être nuire à cette stratégie de minimisation du rapport entre le soi et le divin dans le stoïcisme ou l'épicurisme, stratégie qui va de pair avec une certaine manière de faire refluer ce thème du divin

⁶⁷ Référence à *Phèdre* 252 d 7.

⁶⁸ Traduction (légèrement modifiée) de Anne-Lise Darras-Worms, *Plotin. Traité 1 (I, 6)*, Paris, Le Cerf, 2007 ; p. 101-102.

⁶⁹ La postérité du traité de Plotin *Sur le Beau* tient pour beaucoup à la force de cette image, qui a retenu l'attention de maints lecteurs. À propos de l'alliance entre morale et esthétique, Panofsky rappelle l'impact que cette image plotinienne a eu sur Michel Ange, qui, à travers l'injonction à « sculpter sa propre statue », a trouvé chez Plotin « l'interprétation moralisante des procédés de la statuaire dans le sens d'une libération et d'une purification de soi par soi », pour l'appliquer à l'œuvre d'art ; cf. Panofsky, *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, trad. fr. Henri Joly, Paris, Gallimard, collection « Idées Gallimard », 1984 ; p. 191, note 59.

principalement sur le modèle platonicien. De fait, dans les quelques textes stoïciens qui utilisent le thème de la statue, même lorsque c'est avec une intention différente de celle de Plotin, il y a une constante : c'est que, là où il est question de statue, il est question du divin. On l'a vu dans le texte de Sénèque : se façonner soi-même, non dans de l'or ou de l'argent mais dans des matières plus modestes, c'est chercher à produire en soi ce bien inaliénable qu'est une âme vertueuse, c'est-à-dire un dieu dans un corps humain⁷⁰. Quelques autres passages des *Lettres à Lucilius* donnent d'autres exemples de la connexion du thème de la statue ou de la sculpture avec celui des dieux ou du divin : ainsi la lettre 41 ou la lettre 92⁷¹. Chez Epictète aussi, l'une des rares références à la statuaire est là pour nous rappeler que nous avons pour « ouvriers » les dieux, et qu'il convient de nous comporter de manière à ne pas déshonorer ni nous-mêmes, dans notre beauté de « statue », ni notre sculpteur⁷².

On en revient ici au caractère sélectif de la lecture foucauldienne, qui est à la fois le symptôme et l'outil de son projet d'histoire du sujet occidental. Les absents et les présents discrets dans *L'Herméneutique du sujet* en disent autant sur ce projet que les figures de premier plan. Ce sont les absents et les présents discrets qui sont la première condition de la mise en relief, de la production des contrastes, ils servent de moteur secret à l'opposition « dramatisée » des concepts. Je rejoins ici les analyses, par exemple, de Carlos Lévy sur les sceptiques⁷³, absents de *L'Herméneutique du sujet*, ou de Laurent Jaffro sur la notion de *prohairesis*⁷⁴, absente des analyses

⁷⁰ Même la Lettre 65 de Sénèque, en un passage étranger au problème de l'amélioration morale, qui utilise la statue pour illustrer pédagogiquement les quatre causes d'Aristote, témoigne de cette espèce de liaison profonde entre la statue et l'évocation du divin : un des exemples types qu'il donne de cause finale de la statue, c'est bien sûr de faire « une offrande à un temple » ; cf. *Lettres à Lucilius*, Ep. 65, §6.

⁷¹ Sénèque, dans sa Lettre 92, fait une distinction entre l'homme de bien et celui qui n'est pas encore parfait ; c'est à propos de ce dernier, et du travail qu'il accomplit sur lui-même pour se perfectionner, qu'il emprunte un vocabulaire lié à la statuaire – celui qui peut encore faillir « n'est pas encore homme de bien ; il se façonne pour le devenir » (§29) ; or, se façonner pour devenir homme de bien, c'est s'efforcer d'atteindre l'état de celui qui « se fait l'égal des dieux, <qui> aspire à l'être, car il se souvient de son origine. Ce n'est pas témérité que de vouloir remonter au lieu d'où l'on était descendu. Comment ne pas reconnaître quelque chose de divin chez un être qui est une partie du dieu ? » (§30). La suite, à propos de l'âme vertueuse, développe une thématique qui rend un son platonicien et plotinien : « Aller au ciel eût été une lourde tâche : mais elle ne fait qu'y retourner. Lorsqu'elle en a trouvé le chemin, elle va hardiment, dédaigneuse de tout le reste », y compris des richesses matérielles qui sont « dans la fange originelle dont notre cupidité les a séparées » (§31). La Lettre 41, également, passe de l'image de la statue à l'idée que le divin est en nous, et qu'il s'agit de le retrouver en nous, de prendre conscience de sa présence : après avoir rappelé qu'il est inutile d'appeler de nos vœux la sagesse vu qu'elle est un bien que nous pouvons obtenir par nous-mêmes si nous nous y appliquons suffisamment, Sénèque exhorte Lucilius en ces termes : « Il ne s'agit pas d'élever les mains vers le ciel, de décider un sacrilège à nous laisser arriver jusqu'à l'oreille de la statue (...) le dieu est près de toi ; il est avec toi ; il est en toi. Oui, Lucilius, un auguste esprit réside à l'intérieur de nous-mêmes ».

⁷² Epictète, *Entretiens*, II : « Si tu étais une statue de Phidias, sa Minerve ou son Jupiter, et que tu eusses quelque sentiment, tu te donnerais bien garde, en te souvenant de l'ouvrier qui t'aurait formé, de rien faire qui fût indigne de lui et de toi-même, et pour rien au monde tu ne voudrais paraître dans un état indécent qui déshonorât ta beauté. En ne t'inquiétant nullement dans quel état tu parais devant les dieux, tu déshonores la main qui t'a formé. Quelle différence pourtant d'ouvrier à ouvrier, et d'ouvrage à ouvrage ! ».

⁷³ C. Lévy, « Michel Foucault et le scepticisme : réflexions sur un silence », art. cit., p. 132 : « Ce n'est pas l'absence du 'souci de soi' chez les sceptiques qui explique le silence de Foucault, mais la forme que prend chez eux ce souci. L'occultation, probablement plus ou moins inconsciente, est donc le signe d'un malaise devant une forme de pensée (...) dont la prise en compte eût, sinon ruiné la thèse principale du séminaire, du moins impliqué une formulation sensiblement différente de celle-ci ». Et p. 134 : « Ce choix [d'exclure les sceptiques] traduit la fascination pour un modèle. Foucault a choisi, d'une certaine manière en contradiction avec lui-même, la citadelle contre le désert, la puissance contre le néant, Marc Aurèle contre Pyrrhon, et il se situe ainsi, *volens* plutôt que *volens*, à l'intérieur de cette tradition de la pensée occidentale à laquelle il n'a pas épargné ses critiques ».

⁷⁴ L. Jaffro, « Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de *L'Herméneutique du sujet* », art. cit., p. 65-69 : l'auteur critique l'idée, récurrente dans le cours, d'un « rapport plein à soi » chez Epictète et montre comment cette

pourtant abondantes et soignées de Foucault sur Epictète. Quel rôle singulier joue le néoplatonisme dont précisément il est si peu question dans *L'Herméneutique du sujet*? Le rôle d'absorber toute la dimension du rapport au divin, de figurer à lui seul l'intrication du rapport à soi et du rapport au divin dans la philosophie antique païenne. Dès lors que cette intrication est devenue un trait constitutif du modèle platonicien, elle est en quelque sorte dissociée du modèle qu'est le souci de soi romain. Recourir à la métaphore de la sculpture de soi pour lire le souci de soi romain, c'était peut-être prendre un risque, celui d'affaiblir les « modèles » en brouillant leurs frontières, qui se doivent d'être nettes et sans partage, et par là de désamorcer la force conceptuelle que recèlent les oppositions massives dont use Foucault.

interprétation conduit Foucault à passer sous silence ou à minimiser certains aspects chez Epictète (la *prohairesis*) ou Marc-Aurèle.