

## **Foucault, les Grecs et la question de la subjectivité<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> Je remercie Roger Ferreri pour les riches échanges que nous avons eus sur Foucault durant l'été 2018 et Jean-Marc Narbonne pour ses remarques et suggestions qui ont suivi sa lecture de l'avant-dernière version de ce texte.

« [...] comment le monde peut-il être objet de connaissance et en même temps lieu d'épreuve pour le sujet; comment peut-il y avoir un sujet de connaissance qui se donne le monde comme objet à travers une *techné*, et un sujet d'expérience de soi, qui se donne ce même monde, sous la forme radicalement différente du lieu d'épreuve ? - si c'est bien cela le défi de la philosophie occidentale, vous comprenez bien pourquoi la *Phénoménologie de l'Esprit* est le sommet de cette philosophie. » Foucault, Michel, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, 1982, p. 467

## I

Parmi les nombreux textes, entrevues ou conférences à l'intérieur desquels Foucault a entrepris de discuter du sens de son œuvre, l'entrée à son nom parue en 1984 dans un *Dictionnaire des philosophes* se distingue d'abord par l'interprétation avancée et davantage encore par l'argument construit pour la soutenir<sup>2</sup>. L'entrée suggère que de *l'Histoire de la folie à l'âge classique* jusqu'à *l'Histoire de la sexualité*, Foucault n'aurait jamais traité que des rapports du sujet à la vérité. Elle pose ainsi que l'étude des problématisations éthiques relatives à la sexualité et des arts de vivre cultivés dans l'antiquité gréco-latine, qui a tant occupé Foucault dans les années 1980', n'avait fait qu'actualiser la même intention de fond<sup>3</sup>. La thèse a surpris ; à juste titre<sup>4</sup>. C'est qu'en réordonnant

---

<sup>2</sup> Il est toutefois possible qu'on la remarque aussi parce que commandée à un autre, comme le veut l'usage, elle a été dans sa quasi-totalité rédigée par Foucault lui-même, au début des années 1980'. François Ewald, qui était à l'époque son assistant au Collège de France, en avait écrit le premier paragraphe et le début de la première phrase du second. Foucault a rédigé le reste du texte. Signée du pseudonyme « Maurice Florence », le hasard a fait qu'elle est parue sous cette forme l'année du décès du philosophe, dans Huisman, Denis (éd.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F, Tome 1, 1984, p. 942-944. Seul le texte de la main de Foucault, avec le début de la phrase du second paragraphe placé entre crochets, est reproduit dans Maurice Florence, « Foucault », *Dits et Écrits*, vol.2, Paris, Gallimard, 2001, p. 1450-1455. C'est à partir de cette édition que je citerai.

<sup>3</sup> Le contenu de l'entrée réapparaît en partie dans chacune des trois versions de l'introduction au deuxième volume de *l'Histoire de la sexualité*, parues entre Mars 1983 et Mai 1984. Par ailleurs, on trouve déjà plusieurs des éléments de l'argument dans les deux conférences données à Dartmouth, à l'automne 1980 : Foucault, Michel « About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth », *Political Theory*, Vol. 21, no. 2, 1993, p. 198-227.

<sup>4</sup> Plusieurs interprètes ont tout simplement contesté sa crédibilité. Par exemple, Dreyfus a soutenu que la catégorie de pouvoir constituait en vérité la catégorie centrale de toute l'œuvre, Gros a nié qu'il existât une philosophie foucauldienne du sujet et Zarka ironisait sur le fait que tout lecteur du Foucault des années 1960' aurait été fort surpris d'apprendre qu'il était en train de prendre connaissance des pièces d'un dossier concernant les rapports du sujet à la vérité. Dreyfus, Hubert, "Being and Power: Heidegger and Foucault", *International Journal of Philosophical Studies*, vol 4, n°1, 1996, p. 1-16; Gros, Frédéric « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », *Archives de Philosophie* 2002, vol. 65, n° 2, p 229-237 ; Zarka, Charles-Yves, « Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité : le moment moderne », *Archives de Philosophie* 2002, vol. 65, n° 2, p. 255-267. Mais, d'un autre côté, il est clair que tout dans l'interprétation avancée dans l'entrée n'était pas non plus entièrement nouveau. C'est par exemple ce qu'entendait montrer pour sa part Jean-François Pradeau dans « Le sujet ancien d'une politique moderne. Sur la subjectivation et l'éthique anciennes dans les *Dits et Écrits* de Michel Foucault », in Moreau, Pierre-François (dir.) *Lectures de Michel Foucault*, vol. 3, Lyon, ENS Éditions, 2003, p.35-51

le travail passé autour d'une cohérence tardivement théorisée, elle masquait en partie la révision théorique qui avait *de facto* accompagné le tournant des années 1980', comme elle neutralisait la réorientation des auto-interprétations dont elle était elle-même l'expression la plus systématique dans cette même période<sup>5</sup>. Toujours est-il que dès qu'il s'est sérieusement engagé dans le travail sur l'antiquité, entre 1980 et 1984, et à chaque occasion qui lui en a été donnée, Foucault a soutenu cette même thèse sous une forme voisine<sup>6</sup>. Or c'est dans l'entrée du *Dictionnaire des philosophes* qu'elle est présentée avec le plus de soin et défendue avec le plus de force. Dans ce qui suit, c'est l'« argument » et non la thèse elle-même, qui va retenir mon attention. Je le présenterai en détail avant de tenter de rendre manifeste la relation de voisinage qu'il entretient avec celui qu'expose l'introduction à *La Phénoménologie de l'Esprit* ; en particulier en ce qui a trait à la manière de comprendre et de décrire la structure de l'expérience. J'avancerai cependant que c'est aussi en s'en écartant à propos de l'appréhension de sa dynamique et de la manière de penser le rapport à soi dans le rapport à l'autre, que l'argument laisse finalement apparaître en creux un écart dans la manière de traiter de ce que j'appelle « la » question de la subjectivité<sup>7</sup>. Et c'est précisément de ce traitement chez Foucault que pour finir j'entends discuter.

La question de la subjectivité n'apparaît explicitement en philosophie qu'avec Kant ; mieux, le mot lui-même fait son apparition à l'occasion de la discussion de sa philosophie. Le substantif « *Subjektivität* » apparaît d'abord en allemand chez un adversaire de Kant, un certain Weishaupt, pour désigner le caractère subjectif considéré pour lui-même<sup>8</sup>. Il recevra le même sens en anglais et en français, pratiquement à la même époque. Mais pour saisir pourquoi la notion de subjectivité est

---

<sup>5</sup> Sur la manière dont procèdent les analyses rétrospectives de son œuvre chez Foucault, le petit texte de Frédéric Gros intitulé « Foucault face à son œuvre » constitue un incontournable, dans *Lectures de Michel Foucault*, Lyon, ENS édition, vol 3, 2003, p.93-101

<sup>6</sup> Parmi les textes de cette période où se trouve déployée la même thèse, on trouve : Foucault, Michel, *Le sujet et le pouvoir*, (1982), dans *Dits et Écrits*, vol 2, Gallimard, Paris, 2001, p.1041 ; Foucault, Michel, « *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* », (1984), dans *Dits et Écrits*, vol. 2, Gallimard, Paris, 2001 ; p.1527 ; Foucault, Michel, « *Le retour de la morale* », (1984), dans *Dits et Écrits*, vol. 2, Gallimard, Paris, 2001, p.1515.

<sup>7</sup> Évoquant les travaux des dernières années de Foucault, Defert faisait remarquer qu'on y rencontre des « résurgences de son hégélianisme originel ». Voir Defert, Daniel dans Artières, Philippe, Jean-François, Bert, Frédéric Gros et Judith Revel, *Foucault*, Paris, L'Herne, 2011, p.43. On sait qu'en 1949, sous la direction d'Hyppolite, Foucault avait déposé un mémoire de DES intitulé « *Le transcendantal dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* ».

<sup>8</sup> Homann, Karl, "Zum Begriff „Subjektivität“ bis 1802", *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 11, 1967, p. 184-205. Voir également Ritter, Joachim et Karlfried Gründer, *Historisches Wörterbuch Der Philosophie* 1998, disponible à : [http://www.onnasch.eu/publikationen/Onnasch\\_Subjekt\\_Objekt\\_HWPh\\_1998.pdf](http://www.onnasch.eu/publikationen/Onnasch_Subjekt_Objekt_HWPh_1998.pdf)

apparue à ce moment-là, il nous faut nous attarder à l'apparition de la notion moderne de sujet dans notre tradition philosophique. Chez Aristote, le concept de sujet (*hypokeimenon*) renvoie soit au sujet logique, à ce dont on prédique quelque chose et qui demeure stable sous les prédicats, soit encore au substrat qui demeure stable et sous-jacent aux accidents qui l'affectent, au sujet physique cette fois<sup>9</sup>. Dans les deux cas, le concept ne renvoie à rien de « subjectif » parce que lui manque en fait son indispensable corrélat. La notion d'*antikeimenon* possède en effet chez Aristote la signification très large de ce qui s'oppose au sens logique mais non celle d'objet de l'objectivation subjective<sup>10</sup>. Autrement dit, la représentation d'un sujet qui s'affecte lui-même à travers des objets qu'il se donne manque chez les Grecs. L'apparition de la notion moderne de sujet a supposé quatre grandes conditions, dont trois avaient déjà été repérées par Heidegger. La première est ce qu'il a appelé une pensée de la « subjectivité » (*Subjektivität*). Par-là il faut entendre qu'il a fallu que l'être lui-même soit pensé à partir d'un sujet pris au sens aristotélicien. La seconde consiste en la transposition de ce modèle à un « ego », à un savoir de soi, transposition qu'il faisait remonter à Descartes. Elle a encore requis un renversement conceptuel qui a fait que ce qui chez les Grecs était pensé comme sujet devienne ce que nous appelons « l'objet », alors qu'inversement l'*objectum* de la philosophie du 13<sup>e</sup> siècle devienne le sujet au sens moderne de « sujet de la pensée »<sup>11</sup>. Tout en corrigeant Heidegger sur la chronologie, la longue recherche qu'Alain de Libera a consacré à l'apparition de la notion a largement confirmé ces différents points. Nous lui devons d'avoir ajouté aux conditions de naissance du concept moderne le passage de l'interrogation théologique sur la coexistence des personnes divines dans un même étant, à la croyance que l'ego est bien « l'auteur » et « le propriétaire » des actes et états mentaux dont il a connaissance, les modèles de cette prise de connaissance pouvant être ramenés à trois principaux : l'intuition, l'inférence à partir des actes eux-mêmes et une connaissance générale et abstraite de soi. De Libera pose que la notion moderne de sujet apparaît ainsi dès la fin du 13<sup>e</sup> siècle, chez le franciscain Pierre-Jean Olieu, dit Pierre de Jean Olivi. Toutefois ni le mot ni la notion philosophique de subjectivité ne sont apparues à la fin du 13<sup>e</sup> siècle, pas plus d'ailleurs qu'au 17<sup>e</sup>.

---

<sup>9</sup> Voir l'entrée *Sujet*, Balibar, Étienne, Barbara Cassin et Alain De Libera, dans Cassin, Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004

<sup>10</sup> Voir l'entrée *Objet*, Boulnois, Olivier, dans Cassin, Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, opus cité.

Si le terme et le concept de subjectivité ne datent que de l'époque où l'Europe cultivée a commencé à discuter de la philosophie de Kant, c'est que chez lui ce qui est subjectif peut revêtir soit un caractère objectif, au titre des déterminités universelles reconnues par tous appartenir à l'objet phénoménal, soit demeurer strictement singulier, comme c'est le cas du sentiment ou de l'affect, qui supposent l'ipséité mais qui surgissent aussi en fonction des propositions collectives et des symbolisations qui circulent dans la culture. Le véritable sujet de la pensée théorique est ainsi chez Kant un *Je* universel, un *Il* ou un *Cela*, alors que le véritable sujet de l'expérience est un je singulier et situé, au point qu'interroger son traitement de la question de la subjectivité reviendrait sans doute à commencer en posant la question suivante : est-ce vraiment la « *Ichheit* », la « Je-ïté », le fait que le « Je » universel accompagne chaque pensée, jugement et représentation du sujet empirique, qui fait exister le caractère subjectif de l'expérience<sup>12</sup>? Toujours est-il que le nouveau concept de subjectivité a pu rapidement désigner le site psychique de la coprésence d'un sujet empirique singulier et de son principe universel. Et même si on pose qu'avec chaque philosophe depuis Kant la question prend une couleur différente, il demeure qu'elle est toujours le signe d'une difficulté à conjoindre le singulier, le particulier et l'universel que ce soit dans « la connaissance du monde » ou dans « l'épreuve de soi ». C'est la raison pour laquelle la question conserve une certaine constance dans la philosophie moderne et qu'on est en droit de parler de « la » question de la subjectivité. Venons-en à l'argument.

## II

L'œuvre de Foucault, dit l'entrée, doit être comprise comme une « histoire critique de la pensée »<sup>13</sup>. L'expression est à entendre à l'intérieur de la perspective ouverte par Kant, comme une histoire de la formation des savoirs, à travers une analyse critique des conditions « dans lesquelles

---

<sup>11</sup> De Libera, Alain *Archéologie du sujet*, Tome II *La quête de l'identité*, Paris, Vrin, 2008, p. 415.

<sup>12</sup> Alain de Libera a judicieusement fait remarquer que dans sa traduction de *L'Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, qui constituait sa thèse secondaire, Foucault avait reculé devant l'usage de ce terme de « Je-ïté » qui pourtant s'impose dès les premières pages du texte de Kant. Voir De Libera, Alain, *Archéologie du sujet*, Tome I, *La naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007, p.86

<sup>13</sup> Florence, Michel, « Foucault », opus cité, p.1450

se sont formées ou modifiées certaines relations de sujet à objet »<sup>14</sup>. On notera que l'entrée ne propose pas de définition du « sujet ». Toutefois, dans la période où elle a été rédigée, Foucault définissait le sujet comme une « forme de rapport à soi » de l'individu<sup>15</sup>. Il précisait qu'un même individu connaît différentes relations à soi, que leurs formes respectives sont fonctions des contextes des interactions avec les autres et qu'elles changent historiquement. Il ajoutait le plus souvent que l'individu a à se reconnaître comme tel ou tel sujet pour être sujet. En fait, dans cette période de son œuvre, le concept conjoint la notion de « Soi », qui désigne la relation à soi en elle-même indéterminée de la singularité de l'individu et qu'on trouve déjà par exemple dans la notion hégélienne de *Selbst* ; la stabilisation de cette relation dans une forme déterminée, médiatisée par les discours qui circulent dans la culture, par les rapports aux autres et donc éventuellement aussi par la manière dont les relations de pouvoir s'y exercent ; enfin, le plus souvent, la reconnaissance de cette forme déterminée par l'individu lui-même. Si maintenant par « modes de subjectivation » on désigne l'ensemble des préparations, dispositions et qualifications qui permettent cette stabilisation et mettent en position de connaître de telle ou telle manière, et si par « modes d'objectivation » on entend non les conditions empiriques mais les problématisations, engagements pratiques et découpages qui font que le réel peut être transfiguré en objet visé par l'intention de savoir, alors, dit l'entrée, il faut soutenir que leur intrication institue ce que Foucault appelle des « jeux de vérité »<sup>16</sup>.

Par ses dimensions contextuelle, pragmatique et régulatrice, la notion rappelle bien entendu celle de jeu de langage du second Wittgenstein. Néanmoins le jeu de vérité dont Foucault fait le noyau de la dynamique de l'expérience déploie concrètement la possibilité de dire vrai ou faux et exclut dans le même temps une indétermination qui lui est strictement relative<sup>17</sup>. Chaque jeu fixe un style d'expérience possible, que ce soit dans l'ordre de la relation à soi ou dans celui de la relation au monde. Les jeux de vérité, soutiendra encore Foucault, changeront avec les techniques<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> *Idem*

<sup>15</sup> Foucault, Michel « L'éthique du souci de soi comme pratique de la vérité » (1984), *Dits et Écrits II*, p.1537-1538. On retrouve une définition voisine dans l'introduction au second volume de l'histoire de la sexualité : « Pour analyser ce qui est désigné comme « le sujet », il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet. » Foucault, Michel, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Paris, Gallimard, 1999, p.13.

<sup>16</sup> Florence, Maurice, « Foucault », opus cité, p.1451

<sup>17</sup> *Idem*

<sup>18</sup> C'est dans les conférences de Dartmouth, à la fin 1980, et le séminaire tenu au Vermont, à l'automne 1982, que ce lien

Empruntant pour une part sa classification à Habermas, il en distingue quatre types, selon qu'elles concernent les savoir-faire qui transforment le monde, les manipulations de signes dans la communication, la domination des autres ou la domination et la transformation de soi. Mais jamais le lien entre succession des jeux de vérité et rationalisations techniques n'est théorisé d'un point de vue général et abstrait. C'est cette souplesse qui autorise qu'à la toute fin du cours consacré à *l'Herméneutique du sujet*, au printemps 1982, à Paris, *La Phénoménologie de l'Esprit* soit saluée comme le « sommet de la philosophie occidentale » pour avoir su poser que la relation technique au monde rend possible la formation d'un certain sujet de la connaissance qui se distingue du sujet éthique de l'épreuve de soi, alors qu'à l'automne de la même année, dans le Vermont, c'est *Le Capital* qui fait irruption au début du séminaire sur les « techniques de soi » pour souligner l'indissolubilité de la transformation technique et de la modification de l'attitude subjective envers soi-même ou envers le monde<sup>19</sup>. L'histoire critique de la pensée aura ainsi pour tâche de mettre au jour les conditions d'émergence des jeux de vérité, les conditions de leur succession, en assignant à la rationalisation des pratiques une fonction centrale dans leur transformation sans toutefois en faire l'origine d'une relation causale uniforme ou linéaire. Elle aura encore à charge de rendre compte des véridictions qui sont les « formes selon lesquelles s'articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d'être dit vrais ou faux »<sup>20</sup>. L'analyse doit ainsi rendre compte de la greffe du jeu de vérité sur le réel, sans présupposer que le réel lui-même l'exige. Elle doit encore décrire de façon précise la manière dont à chaque fois elle s'opère. Elle a encore pour tâche d'élucider ses effets de réel, par exemple les effets de pouvoir. Le jeu de vérité apparaît ainsi à chaque fois constituer « l'a priori historique » d'un certain type d'expérience<sup>21</sup>.

---

est souligné. Voir Foucault, Michel « About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth », *Political Theory*, opus cité; *Technologies of the Self, a Seminar with Michel Foucault*, Martin, Luther H., Huck Gutman et Patrick. H. Hutton (eds.), Massachusetts University Press, 1988, p.18

<sup>19</sup> « These four types of technologies hardly ever function separately, although each one of them is associated with a certain type of domination. Each implies certain modes of training and modification of individuals, not only in the obvious sense of acquiring certain skills but also in the sense of acquiring certain attitudes. I wanted to show both their specific nature and their constant interaction. For instance, one sees the relation between manipulating things and domination in Karl Marx's *Capital*, where every technique of production requires modification of individual conduct-not only skills but also attitudes." Foucault, Michel, dans *Technologies of the Self, a Seminar with Michel Foucault*, edited by Martin, Luther, H. Huck Gutman & Patrick H. Hutton (eds.) Massachusetts University Press, 1988, p.18

<sup>20</sup> Florence, Maurice, « Foucault », opus cité, p.1451.

<sup>21</sup> Dans l'introduction au second volume de *l'Histoire de la sexualité*, c'est à Heidegger et à son projet ontologique que Foucault se veut encore fidèle en allant jusqu'à soutenir que les jeux de vérité ont pour fonction de garantir ce par quoi l'être lui-même se constitue comme expérience. Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité*, Volume 2, Foucault,

Donnons un bref exemple de la transformation des jeux de vérité. Lorsqu'elle entreprend de connaître pour connaître, la « pensée sauvage », comme la nomme le grand ouvrage éponyme de Lévi-Strauss, sait parfaitement se faire systématique<sup>22</sup>. Toutefois elle tend à saisir les choses dans leur concrétude immédiate d'objets qui prolongent des engagements pratiques et relèvent d'une multiplicité contingente de registres différents. C'est vrai de la pensée prémoderne en général, comme de *l'Encyclopédie chinoise* de Borges, dont parle si bien la préface des *Mots et des choses*<sup>23</sup>. Les taxinomies des Navaho, par exemple, vont nommer et classer les plantes « en fonction de trois caractères : le sexe supposé, les vertus médicinales, et l'aspect visuel ou tactile (épineux, gluant, etc.). Une seconde tripartition selon la taille (grande, moyenne, petite) recoupe chacun des caractères précédents »<sup>24</sup>. Mais les lieux où poussent les plantes, leur ressemblance avec des parties du corps humain ou encore la personne qui en a enseigné l'usage peuvent aussi bien servir de critères de classification<sup>25</sup>. Au contraire, montrera Foucault, nos sciences ne se déploient jamais qu'après une réduction préalable du nombre des dimensions dans lesquelles elles construisent leurs objets et où se joue donc désormais pour elles la question du vrai et du faux. C'est ainsi que les premières classifications botaniques proprement scientifiques « reposent sur un mouvement drastique de réduction du champ des données considérées comme pertinentes : dans la classification linnéenne, seul un petit nombre de critères homogènes et appliqués systématiquement permettent de définir chaque espèce et de lui assigner une place précise parmi toutes les autres »<sup>26</sup>. En botanique, depuis Linné, dit Foucault, la classification opère à partir de la réduction de la plante à quatre variables seulement : « forme des éléments, quantité de ces éléments, manière dont ils se distribuent dans l'espace les uns par rapport aux autres, grandeur relative de chacun »<sup>27</sup>. En somme, l'objet visé contient à chaque fois la règle du jeu de vérité et ce dernier découpe un style d'expérience. On le verra, c'était déjà la thèse centrale de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

---

Œuvres, La Pléiade, 2<sup>e</sup> volume, p.742

<sup>22</sup> Voir Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962

<sup>23</sup> Voir Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, chapitre 5

<sup>24</sup> Claude Lévi-Strauss *La pensée sauvage*, Paris, 1962, p.55, cité dans le bel article de Salmon, Gildas, « Les incongruités de la pensée symbolique », *Philosophie*, 2008, vol. 3, n° 98, p.72

<sup>25</sup> *Idem*.

<sup>26</sup> Gildas Salmon, opus Cité, p. 72

<sup>27</sup> Michel Foucault, cité par Salmon, opus cité, p.73



Revenons à l'entrée. Elle soutient que les enquêtes historiques menées par le philosophe ont concerné soit le champ des sciences humaines et des savoirs systématiques qui accompagnent les pratiques de redressement, soit l'histoire de la sexualité et des problématisations éthiques, chaque sujet étant cette fois censé devenir objet de savoir pour lui-même<sup>28</sup>. Aux deux premiers sous-types qui ont en commun de supposer une distance entre le sujet qui connaît et le sujet connu, l'entrée oppose un autre type d'enquêtes prenant pour thème « la constitution du sujet comme objet pour lui-même »<sup>29</sup>. Cette bipartition de l'œuvre est aussi bien chronologique. Dans un premier temps, elle aurait traité soit des jeux de vérité dans les sciences empiriques « du sujet parlant, travaillant et vivant » - linguistique, économie politique, biologie- soit des jeux de vérité dans les savoirs systématiques liés aux pratiques de redressement relatives au sujet « tel qu'il peut apparaître de l'autre côté d'un partage normatif et devenir objet de connaissance à titre de fou, de malade ou de délinquant »<sup>30</sup>. Dans la seconde période, elle aurait abordé les jeux de vérité dans les discours qui prescrivent « des procédures par lesquelles le sujet est amené à s'observer lui-même, à s'analyser, à se déchiffrer, à se reconnaître comme domaine de savoir possible »<sup>31</sup>. On remarquera que même si c'est bien l'épreuve de soi qui devient alors en principe centrale, il reste que ce sont les propositions collectives qui circulent dans la culture à partir de ces foyers que forment la philosophie morale, la pensée médicale et plus tard le christianisme qui rendent en fait possible l'écriture d'une « histoire de la subjectivité ».

Dans l'entrée, la subjectivité est définie comme « la manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi »<sup>32</sup>. Mais dans l'ensemble de la période qui va de 1980 à 1984, Foucault ne parvient pas à conserver une distinction fixe des concepts de subjectivité et de sujet<sup>33</sup>. Celle que pose l'entrée est néanmoins la plus intéressante. Puisque le

---

<sup>28</sup> L'entrée ne dit pas qu'il existe tout un ensemble de franchissements de leur frontière, particulièrement poreuse, et qui font qu'aux yeux de Foucault les sciences humaines participaient de la normalisation rééducative en même temps que les pratiques de redressement appelaient le développement des sciences humaines.

<sup>29</sup> *Idem*

<sup>30</sup> *Idem*

<sup>31</sup> *Idem*

<sup>32</sup> Florence, Maurice, « Foucault », dans *Dits et Écrits*, opus cité, p. 1452.

<sup>33</sup> Par exemple dans *Subjectivité et vérité*, on rencontrait une distribution inverse puisque la première est définie comme « ce qui se constitue et se transforme dans le rapport qu'elle a à sa propre vérité ». Foucault, Michel,

sujet est au sens strict une relation à soi de l'individu, il faut bien poser que la notion de « subjectivité » désigne la manière dont la forme de relation à soi se rapporte à elle-même dans les différentes relations aux autres ou encore la manière dont l'individu pris dans une forme stabilisée de relation se rapporte à cette forme. Foucault ne fait jamais de la subjectivité un site. Elle est pour lui une manière. Elle est le caractère subjectif conçu en lui-même. Dans l'entrée, l'œuvre est présentée comme ayant débouché sur l'élaboration d'une histoire de la subjectivité. Or chez Foucault, on le sait, élaborer une histoire c'est élaborer l'histoire d'une entité qui ne préexiste pas aux discours et pratiques qui l'autonomisent et la font consister comme telle. Une histoire de la subjectivité est donc bien à entendre comme une histoire des discours et des pratiques qui participent de l'institution du rapport de soi à soi du sujet.

À la mise au jour de cette intention centrale de toute l'œuvre, l'entrée associait le rappel de trois grands principes méthodologiques. Le premier veut qu'on adopte « un scepticisme systématique à l'égard de tous les universaux anthropologiques »<sup>34</sup>. Sans les nier frontalement, Foucault suggère de commencer par les contourner pour ensuite seulement les faire apparaître comme des produits contingents de l'histoire. On doit ainsi parler d'un « nominalisme méthodologique »<sup>35</sup>. Le second principe est peut-être plus important encore. Il propose une inversion pure et simple du chemin de pensée inauguré par Kant<sup>36</sup>. Il s'agit de récuser la condition qui constitue pour ce dernier le principe suprême de toute connaissance, pour autant

---

*Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France, 1980-1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p.15

<sup>34</sup> Florence, Maurice, « Foucault », opus cité, p.1453

<sup>35</sup> C'est d'ailleurs l'expression qu'il utilisera lui-même ailleurs. On notera que si dans son interprétation de Foucault, Veyne a radicalisé cette perspective dans le sens d'un nominalisme intégral, Foucault lui a lui-même répondu dès l'année suivante dans son cours sur la « *Naissance de la Biopolitique* ». Voir Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1978, p.283-429, cité par Sakamoto, Takashi *Le problème de l'histoire chez Michel Foucault*, Thèse de doctorat, Faculté de Philosophie, Université de Bordeaux, Bordeaux, 2011, p.44. Il est vrai cependant que dans les périodes antérieures, Foucault s'était parfois installé dans l'ambivalence avec des énoncés comme « la vie n'existe pas avant le 18<sup>e</sup> siècle » ; ou encore, pour souligner l'importance décisive des pratiques dans le modelage des corps et des psychés : « les disciplines produisent des individus », ce qui allait jusqu'à dissoudre l'individu du nominalisme classique. Certaines de ces ambiguïtés sont levées dans l'entrée. C'est ainsi que vers la fin on y trouve un énoncé qui, sans ces précisions sonnerait étrangement : « Une telle analyse ne veut donc pas dire que l'abus de tel ou tel pouvoir a fait des fous, des malades ou des criminels, là où il n'y avait rien mais que les formes diverses et particulières de « gouvernement » des individus ont été déterminantes dans les différents modes d'objectivation du sujet. » Florence, Maurice, « Foucault », opus cité, p.1454.

<sup>36</sup> Foucault nous suggère de « retourner la démarche philosophique de remontée vers le sujet constituant auquel on demande de rendre compte de ce que peut être tout objet de connaissance en général » Florence, Maurice, « Foucault », opus cité, p.1453.

qu'elle seule garantit que les intuitions qui m'affectent puissent être jugées miennes et qui du même coup concerne n'importe quel objet de connaissance : l'unité de l'aperception. Celle-ci peut être connue a priori, croit Kant, d'où le fait qu'elle reçoive chez lui le nom de « transcendantal »<sup>37</sup>. Dans l'entrée, Foucault nous propose de lui substituer la recherche des modalités contingentes et particulières par lesquelles un sujet de savoir émerge des pratiques<sup>38</sup>. Le troisième principe exige désormais de s'adresser encore aux « pratiques », mais cette fois comme lieux d'émergence des objets de savoir : « ce sont les « pratiques » entendues comme modes d'agir et de penser à la fois qui donnent la clé d'intelligibilité pour la constitution du sujet et de l'objet »<sup>39</sup>. Il est possible qu'en incluant les modes de penser dans le champ sémantique de la notion de pratique, on amoindrisse la conquête que représente la reconnaissance de la pratique comme le lieu du réel où vont se former et le sujet et l'objet de l'expérience subjective<sup>40</sup>. Toutefois la formule a le mérite de pousser à reconnaître la pratique comme « pratique significative » à laquelle s'articulent d'autres pratiques et dont les relations réelles poussent à l'autonomisation de la pensée et des savoirs. On comprend dès lors que dans son étude des Anciens, le privilège accordé au « souci de soi », au « travail sur soi », aux techniques de soi », au « vivre-vrai » et au « dire-vrai », ne fasse pas que prolonger le primat kantien de la vérité pratique sur la raison théorique. Même s'il s'agit alors pour Foucault de souligner que le savoir se rend possible par une préparation spirituelle idoine, on y rencontre aussi le souci le plus constant et le plus fécond pour la compréhension des pratiques, de leurs relations et de leur articulation aux discours. Enfin, en mettant la question de la pratique au centre de la réflexion méthodologique, l'entrée se trouve à éclairer d'un jour inédit la raison pour laquelle Foucault a pu donner à l'analyse du pouvoir la place qu'elle a eue. Les relations de pouvoir sont des relations entre les pratiques. En outre, en ramenant leur analyse à une question de méthode, elle fait apparaître plus clairement que jamais que ces relations ne dérivent jamais « du » pouvoir et qu'elles forment par conséquent un réel qui excède toujours la représentation qu'on en a, représentation qui les fige précisément dans

---

<sup>37</sup> Voir Paragraphes 16 et 17 de la *Critique de la Raison Pure* de Kant.

<sup>38</sup> Florence, Maurice, « Foucault », opus cité, p.1454

<sup>39</sup> Florence, Michel, « Foucault », opus cité, p.1454

<sup>40</sup> Béatrice Han a bien montré que les énoncés de Foucault sur le thème de l'immanence de la pensée à la pratique tendaient à se contredire même à l'intérieur de la période dont nous parlons. Voir Han, Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, opus cité, p.316

l'Idée imaginaire du « Pouvoir »<sup>41</sup>. Les relations de pouvoir sont pour Foucault des actions sur l'action, sur la règle qui la gouverne, sur sa forme, sur l'intention qui l'initie ou le contexte de son exercice ou même au bout du compte sur l'identité de celui qui agit. Elles supposent toujours par conséquent, selon tel ou tel axe, une objectivation de l'action sur laquelle elles agissent. Elles engendrent par conséquent des normalisations et des savoirs. Cependant, elles ne sont jamais directement des savoirs mais plutôt, comme c'est déjà le cas chez Hegel et Marx, des conditions des objectivations dans les champs du savoir.

### III

L'argument de l'entrée qu'on vient de présenter repose sur une certaine conception de la structure de l'expérience qui distingue un moment objet, un moment sujet, une relation de pensée entre l'un et l'autre, assimilée à un savoir supposant et réalisant un jeu de vérité qui constitue le moment proprement dynamique du tout. Or on trouve déjà une semblable description de la structure de l'expérience dans l'introduction à la *Phénoménologie de l'Esprit*. En dix-sept paragraphes, Hegel entreprenait d'y démontrer la possibilité de ce que dans la terminologie kantienne, on appellerait une thèse « ontothéologique » qui pose l'être comme savoir de soi. L'ouvrage entreprenait une généalogie systématique des objets de l'expérience qui mettrait à jour le savoir ontologique sous-jacent aux discours positifs à propos d'objets transitoirement découpés par une visée (*Meinung*), qu'elle soit purement cognitive ou au contraire éthique, technique, esthétique, politique ou religieuse. Ces discours sont le fait de sujets eux-mêmes toujours dessinés provisoirement et même lorsque le sujet cesse d'être la conscience individuelle pour devenir le collectif qui se fait sujet de cette conscience individuelle, « Esprit » donc, chaque figure de l'expérience comporte bien en fait trois moments, à savoir l'objet posé par la conscience, le sujet ou la conscience qui s'identifie au savoir de l'objet et enfin l'acte de comparaison (*Vergleichung*) entre ce qui est effectivement su et ce qui définissait l'objet initialement visé. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit* le jeu de vérité consiste en cet acte de comparaison dont la règle est donnée avec l'objet visé : la conscience vise un premier « en-soi »,

---

<sup>41</sup>Je renvoie ici à la très belle analyse qu'on trouve dans Amironesei, Razvan, *Biopouvoir et Nihilisme à partir de l'œuvre de Michel Foucault*, Thèse de doctorat, Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec, 2013, p.9 et

elle construit un « savoir de cet en-soi » auquel elle s'identifie, puis elle les compare. Et selon les résultats de cette comparaison, elle change ou non le cadre de son expérience et donc l'objet visé. Il s'agit là du point d'appui fondamental de toute la présentation phénoménologique de la succession des horizons de l'expérience.

Si en 1950 Foucault est strictement hégélien, dans les années 1960' et 1970' il a bien entendu déjà rompu avec Hegel en refusant à la fois les opérateurs et les principes de l'explication dialectique. La chose est bien connue. Je n'y reviens pas. Cependant si nous prenons sous le regard les deux arguments que j'évoque aujourd'hui devant vous, celui qui donne sa remarquable cohérence à l'entrée « *Foucault* » dans le *Dictionnaire des Philosophes* de 1984 et celui qui est exposé dans l'introduction à *La Phénoménologie de l'Esprit* en 1806, leur différence ne tient à vrai dire qu'à la manière de comprendre la succession des jeux de vérité. Foucault va poser qu'elle est strictement contingente. Ne nous méprenons pas. Chez Hegel non plus, l'acte de comparaison entre ce qui a d'abord été posé comme vérité et ce qui est effectivement su dans l'expérience, n'est pas dogmatiquement déclaré devoir toujours conduire à la visée d'un nouvel objet. Toutefois, dès l'introduction, le lecteur comprend bien que la possibilité du parcours qu'on lui propose suppose que ce soit bien le cas - excepté pressent-il, pour la dernière figure de l'expérience qui sera effectivement fondée sur la dissolution même de l'opposition entre sujet et objet. Mais si tel est bien le cas, si l'acte de comparaison débouche quasiment toujours sur un changement d'objet visé, alors il faut reconnaître que pour Hegel le nouvel objet doit toujours pouvoir être déduit du jeu de vérité à l'œuvre dans la figure précédente. Soit la première figure de la certitude sensible. La conscience y vise seulement le singulier de l'acte d'être d'un étant quelconque ; elle le vise dans l'instant ; mais elle ne connaîtra jamais que la dimension universelle du temps que construit sa parole ou son simple geste d'indiquer. « *L'acte d'indiquer est donc lui-même le mouvement qui exprime ce que le maintenant est en vérité, un résultat précisément ou une pluralité de maintenant rassemblés et unifiés. Indiquer, c'est faire l'expérience que le maintenant est un universel* »<sup>42</sup>. Il faut donc que l'acte de comparaison débouche sur la construction d'un nouvel objet qui contiendra l'universel comme dimension

---

suivantes.

<sup>42</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friederich, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1970, p. 89.

centrale : « *Tout ce qui pour la perception est l'étant est pris par elle comme universel* »<sup>43</sup>. La prise de distance de Foucault concerne l'exigence de rendre compte d'une succession dont la nécessité serait posée non pas sans doute dogmatiquement d'un point de vue externe mais par le seul mouvement de pensée immanent à l'objet. Il pose en outre qu'on ne peut pas méthodologiquement tabler sur des faits qui s'imposeraient seulement d'eux-mêmes et qu'il s'agirait de trier sans aucun critère propre à l'analyste. Bien au contraire c'est en transformant les objets historiques en objets d'expérience possibles pour la pensée contemporaine que lui-même construit la succession des figures dont il traite, en se laissant guider par des motifs philosophiques, position qui devient d'ailleurs de plus en plus explicite dans la dernière partie de son œuvre<sup>44</sup>.

Avec le geste qui consiste à récuser la construction phénoménologique de la succession des figures de l'expérience et l'appui qu'elle prend dans la prétention exorbitante que seule la pensée à l'œuvre dans l'expérience produit la nécessité de cette succession, Foucault est également amené à refuser toute prise en compte du mouvement de la reconnaissance. Pourtant la structure de ce dernier ne se distingue de celle de l'expérience théorisée dans l'entrée que par le dédoublement explicite de l'objet et du sujet : d'un côté le sujet se dédouble en conscience de soi en soi et conscience de soi pour soi et de l'autre l'objet, ce qui est saisi de l'autrui réel, se dédouble aussi bien en image de l'autre et présence de l'absence de l'Autre. Hegel découvrait ainsi que si la subjectivité peut être comprise comme une expérience de la relation à soi de l'individu dans sa relation aux autres, elle doit l'être comme une expérience dans laquelle chacun affronte le défi que lui pose l'absence de l'expérience de l'autre dans le champ de la sienne propre. Plus rien de cela chez Foucault qui, on va le voir, partage alors avec la plupart des « théoriciens de la reconnaissance » l'oubli du fait que les mouvements de la reconnaissance devaient être aussi bien compris comme une succession d'abolitions de soi et de l'autre. Pour finir sur ce point, je voudrais ajouter quelques mots sur ce qu'il advient de ce cette analyse dans la section « Anthropologie » de *La Philosophie de l'Esprit*<sup>45</sup>. Hegel y affirme qu'en de ça de la conscience d'entendement, de la conscience de soi

<sup>43</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friederich, *La Phénoménologie de l'Esprit*, opus cité, p. 93.

<sup>44</sup> Foucault, Michel « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *Bulletin de la Société française de philosophie*, no LXXXIV, 1990, p.45

<sup>45</sup> Dans l'édition de 1830, la section qui contient la théorie de la dimension inconsciente de la vie subjective est contenue dans les paragraphes 402 à 410 de la *Philosophie de l'Esprit*. Foucault connaît bien cette section puisque dès 1961 il commente la note du paragraphe 408 où Hegel se félicite des progrès dans l'abord de la folie qu'incarne à ses yeux Pinel.

existant pour elle-même, l'individu devient sujet de son inconscient. La même perspective sur la structure quadripolaire de la relation à soi dans la relation à l'autre permet alors à Hegel de distinguer le soi (*Selbst*) d'un côté et son génie (*Der Genius*) de l'autre. Bien loin d'incarner une substance quelconque, ce dernier n'est rien d'autre que la particularité psychique de l'individu qui s'accumulant sur elle-même au lieu même de l'absence de l'expérience de l'autre, pèse sur la relation à soi, au risque d'ailleurs de la fixer dans le symptôme et de l'entraîner dans le dérangement d'esprit, mais lui assurant aussi bien en retour la possibilité de se détacher et de transférer sur un autre réel la sidération qu'elle incarne devant sa « puissance magique », comme dans l'hypnose<sup>46</sup>.

#### IV

En débutant mon propos j'ai souligné que « la » question de la subjectivité ne faisait pleinement et explicitement son apparition qu'avec Kant. Mais peut-on repérer les prémisses de cette question avant la fin du 18<sup>e</sup> siècle? Foucault a-t-il raison de supposer, comme il le fait dans son cours sur *l'Herméneutique du sujet*, qu'un texte comme *l'Alcibiade* - qu'on l'attribue à Platon ou à un de ses disciples, il a de toute façon joué un rôle considérable dans l'histoire du platonisme-, contient un premier traitement de ce que j'ai appelé ici « la » question de la subjectivité et que Foucault évoque le plus souvent comme « la » question du sujet<sup>47</sup> ? Oui, sans doute, mais *cum grano salis* pour reprendre l'expression de Marx à propos de l'usage de catégories d'analyse

---

<sup>46</sup> Le concept de génie (*Der Genius*) dont use ici Hegel ne doit pas bien sûr être confondu avec le concept traditionnel de génie (*Das Genie*) qui domine la philosophie esthétique de l'époque. Hegel va jusqu'à forger le néologisme « *Selbstichkeit* » pour distinguer l'être soi de l'autre, par exemple celui de l'hypnotiseur, qui devient ainsi le sujet actif du soi qui est hypnotisé : « L'individualité en tant qu'elle ressent est tout d'abord, certes, un individu monadique, mais qui, en tant qu'immédiat, n'est pas un sujet réfléchi en lui-même, et, de ce fait est passif. Par conséquent, son individualité en tant qu'elle est un Soi (*Selbstische Individualität*) est un sujet différent de lui, qui peut aussi être en tant qu'un autre individu dont « l'être-Soi » (*Selbstichkeit*) fait trembler le premier comme une substance qui est seulement un prédicat non subsistant par Soi, et le détermine d'une manière qui exclut en général toute résistance ; ce sujet peut ainsi être appelé son génie. » # 405 Hegel, Georges Wilhelm Friedrich, *La philosophie de l'Esprit*, Paris, Vrin, 1988, p. 481 (traduction Bernard Bourgeois à peine modifiée).

<sup>47</sup> Foucault a parfaitement raison d'insister sur le fait que dans *l'Alcibiade* on revient à plusieurs reprises sur la question de savoir ce qu'est « le soi-même » de l'individu et que c'est ce qui donne sa profondeur au dialogue. Ceci dit, l'expression qui apparaît en 129-b, à savoir « *to auto auto* », n'est pas interprétée de la même manière par tous. Ici, je suis Pradeau et Brunschwig qui voient dans la première occurrence d'« auto » l'expression d'un soi « dépersonnalisé », d'un soi-même en général : c'est cette dimension universelle du soi présente en chacun qu'il s'agirait de connaître. Voir l'introduction de Pradeau à *Alcibiade*, Flammarion, Paris, 1999, p.70 et le texte des

étrangères à l'expérience prise pour objet<sup>48</sup>. À vrai dire, Foucault lui-même s'est finalement avisé du fait que la notion moderne de sujet n'existait pas chez les Grecs<sup>49</sup>. Mais il avait bien commencé son travail sur les Anciens en contestant fermement que les Grecs aient tout ignoré de la notion de subjectivité. Comme le souligne Frédéric Gros, il est très probable en effet que ce soit à Heidegger qu'il se réfère lorsqu'il remarque de façon dubitative dans *Subjectivité et Vérité*: « Il paraît que les Grecs n'avaient pas la notion de subjectivité »<sup>50</sup>. Et presque aussitôt après, il objecte que la notion de *Bios* offre déjà toutes les caractéristiques de la notion de subjectivité : « Le *Bios* c'est la subjectivité grecque », dit Foucault<sup>51</sup>. Or si l'idée de subjectivité appelle bien immédiatement celle de vie, si contrairement à celle de *Zoé* la notion de *Bios* porte bien sans doute avec elle l'idée d'une forme déterminée, transformable par l'effort et le travail sur soi, la thèse soulève tout de même un certain nombre de difficultés, dont le fait d'user anachroniquement des notions de sujet et d'objet en les rendant de facto contemporaines à celle de *Bios*<sup>52</sup>. Mais comme la critique que j'entends faire valoir maintenant se situe ailleurs, je vais supposer que Foucault est bien parvenu à surmonter cette difficulté.

Avec Vegetti, qui a donné il y a longtemps déjà un portrait concis et précis des mérites du travail de Foucault sur l'Antiquité, il nous faut souligner que les *technai tou biou* se présentent bien comme la matière première de la spiritualité antique. Contrairement aux préceptes chrétiens porteurs d'une morale universelle, fondée sur une volonté divine et un système d'interdits sacralisés et imposés par une institution centrale, ces techniques sont d'abord apparues comme

---

notes, p.210

<sup>48</sup> Marx, Karl, *Introduction générale à la Critique de l'économie politique*, 1857-1858.

<sup>49</sup> C'est seulement en 1984, dans sa dernière entrevue publiée dans *Les Nouvelles littéraires*, sous le titre « Le retour de la morale », qu'il explique qu'il n'y a pas d'expérience du sujet dans le monde grec ; mais il faut bien dire que ces quelques propositions, qui n'ont pas été révisées par lui, jettent davantage d'ombre qu'elles n'éclairent : « [...] puisqu'aucun penseur grec n'a jamais trouvé une définition du sujet, n'en a jamais cherché, je dirai tout simplement qu'il n'y a pas de sujet. Ce qui ne veut pas dire que les Grecs ne se soient pas efforcés de définir les conditions dans lesquelles serait donnée une expérience qui n'est pas celle du sujet, mais celle de l'individu, dans la mesure où il cherche à se constituer comme maître de soi. Il manquait à l'Antiquité classique d'avoir problématisé la constitution de soi comme sujet ; inversement, à partir du christianisme, il y a eu confiscation de la morale par la théorie du sujet. Or une expérience morale essentiellement centrée sur le sujet ne me paraît plus aujourd'hui satisfaisante. » (DE II, 1525). »

<sup>50</sup> Voir not p.255

<sup>51</sup> *Idem*

<sup>52</sup> C'est ainsi par exemple qu'Alain de Libera n'a pas manqué de souligner le fait « peu archéologique », dit-il, de vouloir penser le *bios* grec à partir des notions de sujet et d'objet. De libera, Alain *La naissance du sujet*, opus cité, p.21



destinées à ceux que leur statut autorise à cultiver un art de vivre qui dispense de s'appuyer sur un système de règles juridiques et d'interdits moraux concernant les conduites singulières. Faisant valoir les mérites de la modération, elles n'ont pas à annuler le désir mais à en assurer la maîtrise, maîtrise qui apparaît d'autant plus souhaitable à l'Athénien bien né du IV<sup>e</sup> siècle qu'il se meut dans un espace de liberté relative, qu'il échappe pour une large part au contrôle d'un pesant appareil administratif et répressif et que le pouvoir sur lui-même apparaîtra comme le signe de sa capacité à exercer le pouvoir sur les autres<sup>53</sup>. Mais Vegetti faisait également valoir les limites de l'analyse. Tout se passe, disait-il, comme si la fascination pour le monde classique subie par le philosophe de la modernité qu'était Foucault l'avait privé de l'usage critique de ses outils usuels, destinés à la saisie des formes modernes et anonymes du pouvoir. C'est ce qui l'aurait rendu moins vigilant pour découvrir les rapports de pouvoir fragmentés et incarnés qui travaillent les rapports sociaux dans l'Antiquité et qui font que les figures nommables et concrètes du héros, de la famille, de la cité, de l'Empire, du statut, du sexe et de l'âge sont indissolublement des formes de pouvoir et des incarnations de la liberté. Curieusement, ajoutait-il, le véritable pouvoir anonyme associé à l'immense raison grecque qui se réalise dans la *theoria* et l'*épistémé* demeure en quelque sorte hors champ dans le texte de Foucault. Pour Vegetti, Foucault a eu tendance à adopter ainsi un « platonisme pacifié, sans politique et sans théorie »<sup>54</sup>. Or si tel est le cas, comme je le crois même après la parution de la quasi-totalité des travaux de Foucault sur l'antiquité, c'est qu'il s'adosse à une théorie de la subjectivité qui fait précisément l'économie de la prise en compte du conflit, de l'insu et du symptôme.

On l'a vu, l'entrée soutient que le troisième type d'enquêtes, celui que mène Foucault entre 1980 et 1984, concerne le sujet s'objectivant lui-même. Mais voilà, en toute rigueur un tel sujet n'existe pas. Je veux dire que lorsqu'il s'objective, il s'objective toujours en fait comme autre que lui-même. Ce que ne voit pas Foucault c'est qu'« il ne s'agit pas de savoir si je parle de moi de façon conforme à ce que je suis, mais si, quand j'en parle, je suis le même que celui dont je

---

<sup>53</sup> Vegetti, Mario, « Foucault et les Anciens », *Critique*, 471-472, août-septembre 1986, p. 926-927

<sup>54</sup> Vegetti, Mario, « Foucault et les Anciens », *Critique* XLII, no. 471-472, 1986, p. 925-932, p.931

parle »<sup>55</sup>. Dès qu'on prend la mesure de la portée de cette remarque on entrevoit ce contre quoi vient buter la construction foucauldienne qui est au centre de l'entrée et on comprend l'ambiguïté qui accompagne la généalogie des techniques de soi et qui fait qu'on ne sait jamais si le philosophe partage ou non les illusions et les croyances des acteurs sociaux. Nul hasard non plus si la clé de l'interprétation foucauldienne du passage central de l'*Alcibiade*, dira Alain de Libera, consiste précisément à partir du présupposé d'une identité entre le « soi sujet » et le « soi objet »<sup>56</sup>. Faisons un pas de plus. Si d'un point de vue synchronique le sujet qui objective n'est jamais le même que le sujet objectivé, il ne l'est pas non plus d'un point de vue diachronique au point que se pose la question de la possibilité même d'anticiper le soi qu'on devient et, comme le remarque quelque part Butler, de s'y rattacher de quelque manière, sans que les discours qui traversent la culture ne viennent suppléer ici aux défaillances imaginaires de la subjectivité<sup>57</sup>. Mais si le sujet objectivant n'est jamais le sujet objectivé ni synchroniquement ni diachroniquement, c'est qu'il n'y a pas non plus de sujet sans *aphanisis* du sujet. Avec le dernier Foucault- je sais que l'énoncé paraîtra particulièrement paradoxal- contrairement à ce qui se passe chez Hegel et Lacan, la théorie de la subjectivité fait fond sur la croyance en une possible stabilité du sujet, en lieu et place d'une série d'abolitions qui sont en fait constitutives du mouvement même de reconnaissance en ses dimensions structurelles. Elle retombe alors sur cette entité qui est simplement le Moi, posé comme un sujet se rapportant à lui-même avec ses croyances, dont la première est précisément que l'acte qui reconnaît est le même que celui qui en miroir est reconnu.

Une dernière remarque. Foucault souligne abondamment l'importance que revêt la visée d'une transformation de soi à la fin de la période classique de l'antiquité grecque. Lloyd, qui avec Vegetti fût un des premiers très grands antiquisants contemporains à reconnaître l'apport de l'œuvre tardive de Foucault à la compréhension du monde antique mais aussi bien à le critiquer, parfois avec force,

---

<sup>55</sup> Lacan, Jacques « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *Écrits*, p. 517, cité par Léa Silveira Sales, « À propos du sujet – note sur le conflit – détermination et subjectivité chez Jacques Lacan », *Essaim* 2007/1 (n° 18), p. 147-164, p.155

<sup>56</sup> C'est dans sa leçon du 26 Juin 2014 au Collège de France que sa critique de Foucault devient la plus aigüe : « L'usage alternatif des mots sujet et objet pour dire le soi-même donne la clé de la compréhension foucauldienne du passage ». Alain de Libera, *L'invention du sujet moderne*, opus cité, p. 233

<sup>57</sup> Le sujet ne demeure identique à lui-même que dans l'Idéal qu'il n'est pas, et qui lui vient d'ailleurs, ou dans l'investissement narcissique qui abolit la chiralité des termes en relation de symétrie.

avait lui-même su montrer à quel point la spiritualité a été importante dans la construction des savoirs des Anciens<sup>58</sup>. L'indéniable mérite de Foucault est d'avoir souligné et illustré de belle façon cette dimension spirituelle tout au long de son travail sur les Grecs. On l'a dit, il l'a fait sans toutefois la rattacher suffisamment aux circonstances politiques de son déploiement. Mais il est impossible de le suivre quand il sera tenté de voir cette tradition spirituelle se prolonger au-delà du cartésianisme, en particulier chez Hegel, pour atteindre jusqu'à Marx et Freud qui verraient eux aussi dans la transformation du sujet un préalable à l'entreprise de connaissance<sup>59</sup>. Ce qui me pousse pour terminer à poser la question suivante : jusqu'où, du moins à l'époque qui est la nôtre, l'éloge de la spiritualité participe-t-il de la politisation ou au contraire de la dépolitisation des rapports entre subjectivités?

---

<sup>58</sup> Lloyd, Georges Edgar Ernest, *Early Greek Science: Thales to Aristotle (Ancient Culture and Society)*, New York, W. W. Norton and Company, 1970.

<sup>59</sup> Foucault, Michel, *L'Herméneutique du sujet*, Op. Cité p.29- 30. On notera toutefois que Foucault prend soin de souligner que le marxisme et la psychanalyse ne participent pas du domaine de la spiritualité.