

FOUCAULT / DESCARTES : LA QUESTION DE LA SUBJECTIVITÉ

Pierre Guenancia

Centre Sèvres | « Archives de Philosophie »

2002/2 Tome 65 | pages 239 à 254

ISSN 0003-9632

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2002-2-page-239.htm>

Pour citer cet article :

Pierre Guenancia, « Foucault / Descartes : la question de la subjectivité », *Archives de Philosophie* 2002/2 (Tome 65), p. 239-254.

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Foucault / Descartes : la question de la subjectivité

PIERRE GUENANCIA

Université de Bourgogne

Tout au long de son œuvre, Foucault s'est référé à Descartes, suffisamment pour engendrer des commentaires et susciter des disputes de très loin plus longues et abondantes que les références ou les allusions à Descartes, mais d'une façon suffisamment énigmatique pour qu'on s'interroge indéfiniment sur ce qu'il a bien voulu dire au sujet de Descartes, non pas sur le sens de ses phrases car Foucault est toujours un auteur clair, mais sur l'enjeu ou la portée de ses références – sur la place que, selon Foucault, Descartes tient dans la pensée moderne et la nature de l'influence qu'il a pu exercer sur elle.

Tout le monde a en tête la mémorable controverse entre Foucault et J. Derrida autour d'une phrase imprudemment (ou malicieusement ?) écrite par Foucault sur l'exclusion des fous dans le procès des *Méditations* de Descartes. Geste par lequel Descartes, c'est-à-dire la raison moderne, met la folie en dehors du discours, geste d'exclusion par une raison assurée d'elle-même et de son autre, la folie.

Plus importante et plus « analytique » est la référence à l'*épistémè* et à la *mathesis* cartésienne dans *Les mots et les choses*, à l'ordre et à la mesure : le cartésianisme y est considéré comme un moment, fondateur et fondamental, de l'âge de la représentation. L'estimation par Foucault de la fonction de l'épistémologie cartésienne dans cette grande fresque portant sur la naissance des sciences humaines et le rôle que joue dans la propre pensée de Foucault ce cartésianisme fondateur de l'âge classique, à travers notamment la constitution de l'espace théorique de la représentation qui délimite et rend possible selon Foucault la totalité du savoir classique, ne sont sûrement pas des questions sans rapport avec la façon dont Foucault, une quinzaine d'années après, se réfère à nouveau à Descartes, cette fois non plus dans la perspective d'une enquête à la fois empirique et transcendantale sur le savoir moderne, mais dans le cadre d'une interrogation sur la constitution du rapport à soi du sujet moderne et la modification fondamentale de l'être même de la subjectivité morale au moment de la naissance, toujours carté-

sienne, de la philosophie moderne. On gardera simplement présente à l'esprit, parce qu'on ne peut pas en faire ici l'objet d'une réflexion explicite, cette connexion entre la question de l'*épistémè* propre à l'époque des *Mots et les choses* et la question de la subjectivité qui passe au premier plan des recherches de Foucault dans les dernières années de sa vie. C'est dans le cadre de cette réflexion, profonde et inquiète, portant sur le rapport du sujet à la vérité, notamment à la vérité sur lui-même, que Foucault glisse une nouvelle fois une remarque, moins sur Descartes même que sur l'effet cartésien, trop lourde de sous-entendus pour une remarque qui ne serait faite qu'en passant, suffisamment énigmatique pour qu'on ne puisse éviter de tourner autour d'elle et de s'interroger sur ce que Foucault a bien voulu dire exactement par là. La thèse ou l'hypothèse de Foucault, très résumée, est que le « moment cartésien » constitue à la fois une reprise et un renforcement du thème socratique du *gnôthi seauton* (*nosce seipsum*, connais-toi toi-même), et – mais aussi – une disqualification du souci de soi¹.

Exclusion là aussi, semble-t-il, non plus de la folie par la raison mais d'une certaine forme de subjectivité, d'un certain type de rapport à soi et de rapport du sujet à la vérité par une détermination nouvelle du sujet qui ferait de lui le sujet de la connaissance ou de la science. Très schématiquement, on pourrait accepter, par provision, l'idée selon laquelle une forme morale de la subjectivité, ou une forme morale de subjectivation se voie supplanter par une forme essentiellement épistémique du sujet. De là résulte – si l'on suit Foucault – une sorte de scission du sujet qui serait d'un côté sujet théorique, de l'autre sujet pratique, et la nécessité de penser l'articulation entre ces deux côtés au moins à titre de tâche ou d'horizon, alors qu'un tel problème ne s'est jamais posé aux philosophes grecs, ni même dans la culture chrétienne jusqu'au début des temps modernes. Assurément, la question de Foucault n'est pas « historique » au sens étroit du terme (elle n'appelle pas une réponse en termes de faits, d'événements, de textes), elle procède explicitement d'une interrogation sur l'être du sujet moderne (de ses modes de subjectivation) dont la spécificité semble ne pouvoir se révéler que par différence avec d'autres formes, appartenant à d'autres cultures, suffisam-

1. La première version des réflexions que nous présentons ici a été faite sur la base du texte de la leçon du 6/1/1982, publiée sous le titre « Subjectivité et vérité » par la revue *Cités* (n°2, p. 143-178). Nous avons, en rédigeant cette version, tenu compte de l'ensemble des leçons de l'année 1981-1982 publiées dans le volume intitulé *L'herméneutique du sujet*, édité par Frédéric Gros, Gallimard, Seuil, Hautes études, 2001. La référence au « moment cartésien » se trouve notamment aux p. 15-16, 19-20, 27-30.

On sait quel a été le rôle de Jacques Lagrange dans la publication des cours de Foucault au Collège de France. Qu'on me permette de faire à celui qui fut, il y a bien longtemps, mon professeur de philosophie au Lycée Carnot à Paris, le modeste hommage de cette étude, en témoignage de reconnaissance et d'admiration.

ment à distance de nous pour qu'on puisse s'en distinguer nettement. L'enracinement de la pensée de Foucault dans le présent fait que les lectures qu'il entreprend sont des essais de reconstruction et d'interprétation et non des explications au sens strict. On le voit bien dans la controverse avec J. Derrida ² : au-delà de la bataille proprement textuelle, l'enjeu est un certain rapport avec les textes que les historiens de la philosophie (dont Derrida serait le représentant exemplaire) ne feraient que redire indéfiniment, alors que l'archéologue du savoir cherche sous eux les événements dont ils sont les formulations théoriques.

Le postulat de Foucault est, semble-t-il, que sous un texte, fût-il « abstrait », spéculatif, théorique, il y a toujours une pratique, un événement, un rapport concret et déterminé de quelqu'un avec quelque chose. En d'autres termes, les énoncés ne forment pas la couche originaire de la signification. Il faut donc chercher par-delà les énoncés, au besoin en les mettant entre parenthèses, ce que Foucault appelle les *pratiques discursives*, concept par lequel Foucault cherche à mettre un terme à la souveraineté absolue du sujet auteur ou interprète de son texte. C'est pourquoi il me semble que sa lecture de Descartes (mais Foucault fait-il seulement une « lecture » des textes qu'il utilise ?) ne peut se comprendre que dans la perspective d'une reconstruction de la pensée cartésienne en fonction, non pas comme Heidegger d'une histoire de l'être, mais en fonction d'une histoire de la subjectivité, c'est-à-dire des formes au travers desquelles l'individu est appelé à devenir sujet. Il paraît donc stérile et vain de se demander (ou de feindre de se demander) si la lecture que Foucault fait de Descartes est une lecture fidèle ou exacte comme si on ignorait que son projet n'est pas d'expliquer Descartes mais de faire une estimation de la portée de la pensée cartésienne dans la perspective, propre à Foucault, d'une histoire de la subjectivité. Quel effet cette pensée induirait-elle dans cette histoire, entre un moment qu'elle viendrait clore (celui où la priorité revient au souci de soi), et l'époque qu'elle inaugure marquée par la domination de la question de la connaissance de soi ? Quel sens, autrement dit, peut-on donner au « moment cartésien » dès lors qu'on admet que sa signification peut être relativement distincte de la signification directe ou obvie des énoncés fondamentaux contenus dans les textes de Descartes ?

Cette perspective plus large peut faire apercevoir, par exemple, une conjonction qui fait question entre la forme du moi (cogito, conscience, sujet) et la nature de la connaissance (certitude, fondements des sciences). Le sujet cartésien n'a-t-il que la forme requise par l'entreprise de fondation de la science – à supposer que telle soit l'ambition de la métaphysique

2. *Histoire de la folie à l'âge classique* (2^e éd.), Gallimard, 1972, appendice II : Mon corps, ce papier, ce feu (p. 583-603).

cartésienne ? Le rapport à soi est-il avant tout la certitude de sa propre existence comme connaissance première, auquel cas il serait fondamentalement rapport à l'objet connu et non pas rapport à soi-même comme dans la forme du souci de soi ? Mais alors, que faire de la morale cartésienne (à ma connaissance, Foucault ne l'évoque jamais) ? Fait-elle partie du « moment cartésien » ou ne constitue-t-elle qu'un appendice nullement indispensable à l'unité du système ? En ce cas, il n'y aurait même pas, comme chez Kant, de problème concernant l'unité du sujet partagé entre la raison théorique et la raison pratique. Le sujet cartésien serait seulement celui qui s'assure de sa propre existence et la tient pour la première et la plus certaine des connaissances, la morale de Descartes n'étant pas celle du sujet cartésien comme tel mais de l'individu Descartes, le tribut payé à l'esprit de son temps par un philosophe plus audacieux en science et en métaphysique. Descartes serait ainsi le point de départ de ce qu'on appelle « la philosophie du sujet » dont l'aboutissement (ou l'impasse) est la phénoménologie de Husserl, puis l'ontologie phénoménologique sartrienne très souvent visée par Foucault, beaucoup plus souvent et plus spécifiquement que Descartes même. Commençons par prendre la mesure de l'interprétation que Foucault fait de ce qu'il nomme le « moment cartésien » ; nous pourrions alors, en revenant à Descartes, déterminer avec plus de précision ce que cette lecture laisse dans l'ombre et qui pourrait trouver une place dans une « histoire de la subjectivité », sans pour autant aller dans le sens d'une « herméneutique du sujet », voire même en allant à contre-courant de telles perspectives et de telles problématiques.

*
* *

La disqualification du souci de soi ne peut-elle pas avoir le même sens que la disqualification de la folie ? La raison s'assurant d'elle-même ne congédie-t-elle pas de la même façon et pour les mêmes raisons folie et souci de soi ? Ne dirait-on pas qu'avec ce souci de soi elle conjure un danger qui consisterait à se déprendre de son identité, à changer de peau et surtout à se laisser prendre par la vérité qui, par là, ne se trouve pas paisiblement dans la forme d'un énoncé d'adéquation mais acquiert la puissance autrement plus dangereuse de transfigurer le sujet ? Ne rejette-t-elle pas semblablement l'aliénation et l'altération, la folie aussi bien que la conversion ou la transfiguration du sujet ? La connaissance de soi, en complicité avec la raison, poursuivrait donc un but de normalisation, en l'occurrence d'absorption du particulier, du singulier, du différent dans l'universel : l'homme, etc. Outre la certitude d'être soi (c'est-à-dire de ne pas être un autre que soi), il y a aussi la volonté d'être soi ni plus ni moins que n'importe qui, d'être soi comme tout un

chacun, ce qui pourrait bien être une façon de se détourner de sa propre singularité, de la nier en en faisant l'objet d'un partage égal, voire même la chose du monde la mieux partagée³ ?

Le soi cartésien n'est pas différenciateur, il est au contraire universel et indifférencié ontologiquement, et non bien sûr empiriquement, car son essence est celle de l'âme, chose qui pense et qui veut, et non celle d'un individu factuellement distinct de tous les autres. Un tel soi ne cherche pas plus à être lui-même (ou à le devenir) qu'à ne pas ou ne plus l'être, à se dépendre de soi-même, selon la belle formule utilisée par Foucault dans l'introduction à *L'usage des plaisirs*⁴. A la différence de l'objet visé par la connaissance ou la conscience de soi qui est un certain type d'être manifesté par des propriétés générales, communes à ce type d'être que je trouve évidemment en moi mais seulement à des fins d'exemplification, l'objet du souci de soi est l'être singulier que je suis, moi et non pas un autre, et cet être consiste davantage dans un processus ou dans un projet que dans une nature commune, qui n'est, elle, que pure capacité ou faculté. Le souci de soi est certes un mode de la conscience de soi, il implique donc la connaissance de soi, mais sous cette forme cette connaissance n'est pas théorique, elle n'est pas dirigée vers elle-même comme vers un objet à connaître et décrire dans ses structures les plus générales. Ou bien, s'il s'agit d'un objet, il n'a ni le statut ni l'allure d'un objet perçu, extérieur et présent, mais davantage le statut et le type de l'objet d'art, matière à travailler indéfiniment, forme singulière en devenir. Le souci de soi est un travail sur soi qui n'est comparable qu'au travail de l'artiste sur son œuvre ; d'une certaine façon il constitue un type élevé de conscience, mais c'est une conscience non positionnelle d'elle-même, car le soi dont elle est le souci et dont elle prend soin se donne à elle moins comme cela même qu'elle est, son être même, que comme une tâche à accomplir, une chose à faire et à refaire (éventuellement à défaire aussi). Si le soi de la conscience de soi est un soi connu et représenté, le soi du souci de soi a plus d'analogie avec une matière qu'on travaille qu'avec une chose qu'on aperçoit.

Ce que, aux yeux de Foucault, le cogito cartésien retranche à la problématique grecque du souci de soi, c'est justement cet ensemble de relations différenciées à des choses diverses circonscrites dans l'horizon du souci de soi, d'un soi charnel, historique, au plus haut point conscient de sa singularité. La critique (implicite) que Foucault paraît faire du cogito n'est pas très différente de celles que d'autres philosophes, principalement d'inspiration

3. « Car Descartes c'est tout le monde, n'importe où et à tout moment » in *Dits et écrits, IV*, Gallimard, p. 231.

4. *Histoire de la sexualité*, t. 2, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984, p. 14.

empiriste ou positiviste, ont souvent adressée à Descartes : le cogito n'est qu'une abstraction, un squelette, une conscience vide et spéculaire privée de corps, coupée des autres et du monde. Son universalité résulte de l'effacement des différences. Le soi dont il est la conscience n'est que le premier principe de la connaissance, ce ne sont pas des vraies choses, visibles, sensibles qu'il aperçoit mais sa pensée de voir ou de sentir. Ce n'est d'ailleurs pas le soi, le soi-même qui intéresse Descartes mais uniquement la certitude qui va avec la connaissance de son existence. Comment un tel sujet pourrait-il se soucier de lui-même puisque c'est sur la mise entre parenthèses de tout ce qui le singularise et le distingue des autres que repose la possibilité d'une telle entreprise menée pour fonder la science sur des bases inébranlables (on voit bien au passage ce que la lecture de Foucault doit à l'interprétation par Heidegger de la pensée cartésienne) ? Nommer une telle entreprise (du moins une entreprise ainsi comprise) connaissance de soi peut même paraître abusif car ce n'est pas lui-même, ce n'est pas son être même que cherche à connaître le sujet des *Méditations*, à la différence de Pascal, par exemple, qui bute sur un mystère, celui de son être comme quelque chose d'incompréhensible par la raison. Ce n'est pas le soi qui est objet de la connaissance, mais plutôt la connaissance qui devient un objet que le sujet méditant se donne pour tâche d'acquérir : « La notion de connaissance de l'objet vient se substituer à la notion d'accès à la vérité »⁵.

Dans la leçon du 6/1/82 dont nous sommes partis, Foucault souligne à plusieurs reprises ce point, le primat de la connaissance, dans lequel il voit la caractéristique de ce qu'il nomme le « moment cartésien ». Après avoir énuméré ce qu'il tient pour les caractères principaux de la spiritualité (« Tel qu'il est, il [le sujet] n'est pas capable de vérité (...). Il ne peut pas y avoir de vérité sans une conversion ou sans une transformation du sujet »), Foucault oppose à cet ensemble de caractères ce qui lui paraît être le trait distinctif de l'âge moderne (dans l'histoire de la vérité), à savoir le fait de tenir la connaissance, et la connaissance seulement, pour la condition de l'accès du sujet à la vérité. Il y a bien sûr des conditions pour accéder à la vérité mais elles « ne concernent pas le sujet dans son être : elles ne concernent que l'individu dans son existence concrète, et non pas la structure du sujet en tant que tel »⁶. La connaissance devient de ce fait sa propre fin au lieu d'être l'occasion pour le sujet de se changer lui-même, d'être transfiguré au contact de la vérité : « La chose extraordinaire dans les textes de Descartes, c'est qu'il a réussi à substituer un sujet fondateur de pratiques de connaissance à un sujet constitué grâce à des pratiques de soi ». « L'évidence est substituée à l'ascèse ». « Avant Descartes, on ne pouvait pas être impur, immoral, et

5. *L'herméneutique du sujet*, op. cit., cours du 3/2/82, p. 184.

6. *Id.*, respectivement p. 17 et 18.

connaître la vérité. Avec Descartes, la preuve directe devient suffisante. Après Descartes c'est un sujet de la connaissance non astreint à l'ascèse qui voit le jour »⁷.

Résumons :

1° Descartes désigne le moment où la philosophie tend vers la science, cherche à se présenter comme science : à la fois découverte de certitudes et méthode pour conduire l'esprit d'une connaissance à une autre par un progrès indéfini.

2° La philosophie se sépare alors de la spiritualité qui l'avait jusque là presque constamment accompagnée depuis l'Antiquité – à l'exception notable d'Aristote ! – jusqu'à la spiritualité chrétienne. Le rapport du sujet à la vérité en sort profondément modifié. La spiritualité implique que la vérité ne peut être acquise que si le sujet s'est transformé dans son être : la vérité qui se saisit du sujet, et non le sujet qui saisit la vérité grâce à une méthode, des instruments appropriés, etc. Avec la philosophie, l'accès à la vérité ne passe pas par le sacrifice ou la transfiguration de soi :

« en prenant Descartes comme repère, mais évidemment sous l'effet de toute une série de transformations complexes, il est venu un moment où le sujet comme tel est devenu capable de vérité. Il est très évident que le modèle de la pratique scientifique a joué considérablement... Alors la liquidation de ce qu'on pourrait appeler la condition de spiritualité pour l'accès à la vérité se fait avec Descartes et Kant »⁸.

3° Un tout autre rapport à soi résulte de cette transformation : le souci de soi fait place à la connaissance de soi. Ces deux « soi » ne sont pas les mêmes. Le soi dont on a le souci s'apparente à une matière ou une substance à travailler, à élaborer, il est proche de la notion d'œuvre. Le soi qui devient un objet de la connaissance ressemble plutôt à une forme, à une idée, à un

7. *Dits et écrits*, IV, p. 410.

8. *L'herméneutique du sujet*, op. cit., cours du 3/2/82, p. 183. Dans la leçon du 3/3/82 (p. 340), Foucault distingue, à propos de la *meditatio*, l'action de penser à la chose elle-même du fait de s'exercer à la chose à laquelle on pense : « La méditation, écrit-il quelques lignes après, n'est donc pas un jeu du sujet avec sa propre pensée, ce n'est pas un jeu du sujet avec l'objet (...). Il s'agit d'un tout autre type de jeu : jeu non pas du sujet avec sa propre pensée, ou ses propres pensées, mais jeu effectué par la pensée sur le sujet lui-même (...). Comprenez bien d'ailleurs que cette idée de la méditation, non pas comme jeu du sujet avec sa pensée mais comme jeu de la pensée sur le sujet, c'est au fond exactement cela que faisait encore Descartes dans les *Méditations*, et c'est bien précisément le sens qu'il a donné à " méditation " ». Il semble bien que, dans ce passage, Foucault réinscrive Descartes dans la tradition de la spiritualité et voie dans le rapport du sujet méditant à l'objet de sa pensée un tout autre rapport que celui du sujet de la connaissance à la vérité. Comme nous le disions au début de cette étude, la lecture que Foucault fait de Descartes implique la considération de plusieurs niveaux ou de plusieurs lignes d'interprétation.

principe sur lequel, ou à partir duquel, on peut disposer rationnellement l'ensemble des objets du savoir. Ce soi-là est fondement de la connaissance : c'est une représentation qu'on doit avoir parce qu'elle est impliquée dans toutes les autres représentations, ce n'est plus aussi une œuvre, une matière à travailler, modeler, façonner. Bien sûr une telle coupure, une telle opposition ne se présente jamais de cette façon abstraite et schématique, il y a des chevauchements constants entre ces deux thèmes, comme on peut le voir à travers l'entreprise spinoziste de réforme de l'entendement et aussi dans l'idéalisme allemand opposé en cela aux philosophies d'obéissance cartésienne qui revendiquent l'autonomie de la philosophie (la philosophie se suffit à elle-même, la connaissance philosophique est à même de satisfaire l'exigence de celui qui s'engage dans cette voie qui n'est pas celle de la spiritualité mais plutôt de la science, au sens large) ⁹. Cela dit, et compte tenu de cette complexité d'ensemble et de ses multiples ajustements à des configurations ponctuelles, reste que, selon Foucault dans les cours de janvier à mars de l'année 1982, le « moment cartésien » correspond à une bifurcation où le chemin de la spiritualité, jusque-là suivi par la philosophie, se sépare du chemin qui ne mènera plus désormais qu'à la connaissance ou à la science.

Une telle interprétation, ni strictement historique au sens étroit et positif du terme, ni strictement conceptuelle ou analytique, ne peut être ni démontrée ni réfutée. On trouvera aisément des textes pour aller dans ce sens et d'autres pour s'y opposer. Une lecture de ce genre n'est pas une explication de texte, elle met en perspective des moments de la pensée philosophique au sens large et, grâce au recul qu'elle prend pour les apercevoir ensemble, elle esquisse comme une organisation stratégique entre ces moments, elle révèle des enjeux et stimule de ce fait la lecture qu'on en fait, à un autre niveau que celui de la simple cohérence des énoncés (qui est évidemment un préalable nécessaire à toute lecture !). Lorsqu'on éprouve, comme c'est notre cas, quelque difficulté à adhérer à l'interprétation de Foucault mais beaucoup d'intérêt pour sa lecture, on se sent encouragé, par le dynamisme et la force même de celle-ci, à proposer une autre interprétation sur d'autres bases textuelles, non pas pour chercher à réduire l'opposition entre les deux formes ou les deux modalités du rapport à soi (souci *versus* connaissance) mais pour la déterminer et la situer autrement. L'intérêt de l'hypothèse de Foucault serait alors de nous faire apercevoir dans ce qu'il nomme la disqualification du souci de soi par le « moment cartésien » une détermination ou une idée du soi ou de la subjectivité qui n'est pas celle du souci, mais qui n'est pas non plus celle de la connaissance de soi, dans le sens assez réducteur avec lequel Foucault semble employer cette expression, limitée à l'époque moderne à un programme à ses yeux étroitement épisté-

9. *L'herméneutique du sujet*, op. cit., cours du 6/1/82, p. 29.

mologique. Pour le dire vite et par anticipation, la conception cartésienne de la subjectivité, inchangée du *Discours de la méthode* aux *Passions de l'âme*, n'est pas celle d'un objet précieux dont on se soucie ou d'un objet intéressant pour une science possible, mais celle d'une « chose » essentiellement libre.

*
* *

Je me limiterai à quelques indications concernant Descartes et la question de la subjectivité ou du souci de soi. Mais, pour le dire d'emblée, il ne me paraît pas possible de séparer chez Descartes le problème de la connaissance (la recherche de la vérité) de la préoccupation morale (le contentement de soi qui résulte du bon usage du libre arbitre).

D'abord il ne faut pas oublier, même si la chose est légendaire, que la décision de Descartes de consacrer sa vie à la philosophie est présentée par Descartes lui-même comme la révélation d'une vocation spirituelle à laquelle il ne peut pas se soustraire. Le songe de Descartes, le pèlerinage à Notre-Dame de Lorette ne sont pas les éléments d'un décor destiné à être enlevé quand commenceront les choses sérieuses. La recherche de la vérité, l'idée d'une science aux fondements admirables, l'idée que quelque chose de divin est caché dans les mathématiques donnent à l'entreprise cartésienne une signification qui dépasse très largement un simple projet scientifique d'accroissement des connaissances. L'idée cartésienne de science (du moins au début) a une résonance beaucoup plus spirituelle que positive. La voie de la science est avant tout le chemin dans lequel Descartes a décidé de conduire sa vie (*Quod vitae iter sectabor ?*) : dans les *Regulae*, Descartes ne donne-t-il pas à la science à laquelle il aspire le but de l'aider à *marcher avec assurance en cette vie et à voir clair en ses actions* ? Descartes n'a-t-il pas d'ailleurs toujours donné à la science ce but pratique et même personnel ? De ce point de vue, et malgré la différence des moyens mis en œuvre, la démarche de Descartes n'est pas éloignée de celle de Socrate. Une science qui n'éclaire pas l'esprit de celui qui s'y adonne et ne lui apporte pas une tranquillité morale serait, pour les deux philosophes, une assez vaine entreprise.

L'intérêt de la science est aux yeux de Descartes de faire découvrir une méthode qui s'étende bien au-delà des problèmes particuliers dont s'occupent généralement les savants. Mais si la méthode a des fins universelles (donner à l'esprit une discipline intellectuelle qui lui assure une certaine autonomie), elle s'enracine dans la décision et la résolution de l'individu (faut-il dire : *le sujet* ?) qui la recherche. Descartes se donne une méthode – c'est cela surtout qu'il met en avant dans ses textes, il ne présente pas un traité sur la méthode, comme pourrait le faire un savant tourné vers l'objet de la discipline qu'il enseigne. C'est sans doute pour cette raison que la méthode cartésienne consiste bien moins en règles objectives applicables

dans tel ou tel domaine qu'en règles ou préceptes que le sujet se donne à lui-même, avec la consigne de ne pas les oublier et d'en faire une application judicieuse. La méthode cartésienne s'apparente bien plus à un exercice ou une ascèse, à une discipline de la volonté, à une culture prolongée de l'attention qu'à un mode d'emploi de règles objectives. En tant qu'elle est discipline de l'esprit, la méthode (comme la science) est l'institution par le sujet d'un rapport à lui-même, qui n'est pas précisément de l'ordre de la connaissance de soi mais plutôt de l'ordre de la maîtrise, du pouvoir sur soi, de l'exercice entendu aussi bien comme pratique quotidienne et même comme jeu que comme ascèse. Dans un passage du cours du 24/2/82¹⁰ Foucault évoque les *Regulae* au contraire comme exemple de méthode intellectuelle distincte de l'exercice spirituel : « Le cheminement cartésien est de l'ordre de la méthode intellectuelle. (...) Le passage de l'exercice spirituel à la méthode intellectuelle est évidemment fort clair chez Descartes. Et je crois qu'on ne peut pas comprendre la méticulosité avec laquelle il définit sa méthode intellectuelle, si on n'a pas bien présent à l'esprit que ce qu'il vise négativement, ce dont il veut se démarquer et se séparer, ce sont précisément ces méthodes d'exercice spirituel qui étaient pratiquées couramment dans le christianisme, et qui dérivait des exercices spirituels de l'Antiquité, et particulièrement du stoïcisme ». En l'absence de précisions supplémentaires il est difficile de discuter ce jugement, mais la supposition d'un rapport de substitution ou d'une rivalité entre méthode intellectuelle et exercice spirituel dans les *Regulae* n'implique-t-elle pas le partage d'un champ commun plutôt qu'une opposition entre deux directions ?

C'est pourquoi, et à plus forte raison pour les *Méditations* plus que pour les *Regulae* où l'implication du sujet dans son entreprise peut paraître moins déterminante, l'on ne peut pas ramener la signification de ce soi à la position d'un premier principe dans le système des vérités de la science, à la certitude d'une existence que rien ne peut précéder sur le plan de la connaissance. Le résultat de la méditation métaphysique ne doit pas (Foucault l'a d'ailleurs parfaitement remarqué et formulé) être séparé de la démarche qui y conduit et lui confère une signification qu'il n'aurait pas eue de lui-même. Or cette démarche, qui n'est pas seulement un chemin pour se rendre quelque part mais une modification progressive de celui qui médite, rencontre des difficultés, se heurte à des obstacles qui ne sont pas là pour la mise en scène mais qui témoignent de l'âpre lutte que se livrent à l'intérieur même du sujet qui médite celui qui cherche à aller de l'avant et celui qui le retient. Cette lutte entre ce que découvre de nouveau le philosophe qui doute et ses anciennes croyances ne doit pas être tenue pour un élément décoratif, un style ou quelque chose de ce genre ; elle est, au contraire, comme la

10. *Ibid.*, p. 281.

skepsis aux yeux de Husserl, un élément vital de l'entreprise philosophique qui est essentiellement, pour Descartes et pour Husserl, une entreprise personnelle, un engagement personnel. Que le cogito tienne la place du premier principe, cela n'est possible et intelligible que parce qu'il constitue aux yeux du sujet qui médite la nature de son être ou de son moi, qu'il ne peut plus désormais confondre avec ce qu'il tenait jusque-là pour lui-même. La distinction de l'âme et du corps est certes le principe de la science moderne de la nature, mais elle permet d'abord au sujet philosophe de bien distinguer ce qu'il voit ou touche de la pensée ou conscience de voir et de toucher. La certitude qui confère à ce résultat (premier dans l'ordre de la démarche – mais cet ordre est le vrai et sans doute le seul ordre des *Méditations*) le rang de premier principe est bien celle de la connaissance de soi comme *res cogitans*, c'est donc bien une connaissance que Descartes acquiert ici, mais l'être du soi ainsi connu est celui d'une conscience qui s'est séparée de tout ce qu'elle croyait lui appartenir, conscience impersonnelle si l'on veut, impersonnelle parce que plus fondamentale que cette conscience de moi-même comme personne empirique dont l'expérience du cogito montre bien qu'elle n'est pas le plus propre ou le plus essentiel de mon être. La question est de savoir si cette connaissance de soi comme *res cogitans* évince le souci de soi et le rend marginal dans le champ des préoccupations philosophiques, ou si elle n'enveloppe pas et même implique un rapport à soi qui ne se détermine pas comme souci mais, si l'on peut dire, d'une façon entièrement positive, parce qu'il serait parfaitement ajusté à la liberté découverte métaphysiquement comme l'essence même de l'homme et sa principale perfection ?

La question du libre arbitre permet, peut-être mieux que les points précédemment évoqués, de voir en quoi le « moment cartésien » ne constitue en aucune façon une « disqualification » du souci de soi qui serait le contre-coup d'une valorisation de la connaissance de soi, mais aussi ce qui distingue et même ce qui oppose Descartes et Foucault sur la question du sujet et de la subjectivité. Précisons d'abord en quoi la connaissance de soi n'est pas réductible à une connaissance de type spéculatif ou théorique, en quoi donc elle est inséparablement théorique et pratique – ce qui atténue l'opposition que Foucault voudrait trouver ici entre connaissance de soi et souci de soi : « Paradoxalement, se connaître soi-même a constitué un moyen de renoncer à soi » ; « De Descartes à Husserl, la connaissance de soi (le sujet pensant) a pris une importance de plus en plus grande en tant que premier jalon de la théorie du savoir » ¹¹.

Il faut bien remarquer que Descartes ne fait pas de la liberté une propriété abstraite et pour ainsi dire métaphysique du sujet. La question de

11. *Dits et écrits, IV*, resp. p. 780 et p. 789.

la liberté se pose plutôt pour lui en termes d'*usage*. Pas plus que les philosophes de l'Antiquité, Descartes ne perd de temps à démontrer l'existence de la liberté contre ceux qui la nient. La seule question qui l'intéresse, parce qu'elle est pratique, expérimentale même, est celle de l'usage bon ou mauvais que l'homme peut faire de sa liberté. Alors on peut bien dire qu'avec Descartes la connaissance de soi prend le dessus sur le souci de soi, mais il faut aussi remarquer que cette connaissance a une dimension pratique qui pourrait même être sa principale fin. N'est-ce donc pas une façon de se soucier de soi que de chercher à distinguer parmi les usages possibles de la liberté lequel peut être tenu pour un bon usage, susceptible de donner à l'homme un véritable et durable contentement de soi ? Car la question posée par Descartes dans la quatrième méditation est aussi celle qui oriente et éclaire toutes les analyses des *Passions de l'âme* dont le centre, pour ce qui touche à l'éthique, est la recherche d'un pouvoir ou d'un empire de l'âme sur ses passions qui lui permette d'en jouir sans en être asservie.

De ce point de vue, il me semble qu'il y a entre la préoccupation cartésienne de la maîtrise de soi, du pouvoir sur soi et celles des philosophes de l'Antiquité une proximité bien plus grande qu'entre Descartes et les philosophes modernes (dont aucun, à ma connaissance, n'a fait de la question du pouvoir sur soi une question authentiquement philosophique). Cette proximité se voit bien dans les lettres à Elisabeth, écrites à partir de 1643 jusqu'à la fin, en même temps que Descartes prépare son traité des passions. A aucun moment donc, ni avant ni après les *Méditations*, ni dans cet ouvrage, le sujet cartésien n'est un sujet théorique ou spéculatif, un soi-disant sujet de la science, qui n'est là que pour servir de fondement à la science. A aucun moment la connaissance de soi (expression dont la pertinence, rapportée à la philosophie cartésienne, est au moins discutable) ne se réduit à la recherche d'une pure identité théorique du sujet, n'entretenant avec les questions relatives à l'usage et à la conduite de la vie, au pouvoir sur soi, au contentement de l'âme que des relations extrinsèques, factuelles et, au fond, insignifiantes.

Le « moment cartésien », rendu à ce que nous croyons être sa cohérence et à son sens, ne nous semble donc pas pouvoir prendre place dans une histoire de la subjectivité caractérisée par la prépondérance prise, à l'époque moderne, par la connaissance de soi et le recul du souci de soi. Au terme de ce rapide parcours il nous paraît très réducteur de caractériser l'entreprise cartésienne par la qualification de la connaissance de soi et carrément infondé de parler à son endroit d'une disqualification du souci de soi. Mais, comme nous le laissons entendre plus haut, cela ne veut pas dire qu'on pourrait y trouver, moyennant quelques hypothèses interprétatives, un équivalent du souci de soi, c'est-à-dire, si on comprend bien Foucault, une forme de rapport à soi où le sujet est en même temps l'objet de pratiques de

transformation, d'attention, d'examen, etc. Notre dernière question sera donc celle-ci : le sujet cartésien, ou mieux ce que Denis Kambouchner nomme la subjectivité morale ¹², se rapporte-t-il à ses objets sur le mode du souci et peut-il figurer lui-même au nombre de ces objets ? Plus simplement : le sujet cartésien (entendu comme subjectivité morale) a-t-il ou doit-il avoir le souci de lui-même, et est-ce de cette façon ou sous cette forme qu'il se connaît et s'éprouve comme sujet de ses pensées et plus encore de ses volontés, c'est-à-dire comme subjectivité morale ?

*
* *

Dans un texte de la même année que le cours sur *L'herméneutique du sujet*, intitulé *Le sujet et le pouvoir*, Foucault distingue deux sens du mot « sujet » : « Il y a deux sens au mot "sujet" : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugue et assujettit » ¹³.

On comprend mieux pour quelles raisons Foucault désigne le « moment cartésien » comme origine d'une bifurcation entre connaissance de soi et souci de soi, et pourquoi à ses yeux ces deux rapports non seulement ne se confondent pas mais s'opposent irréductiblement. Le soi dont on se soucie n'est pas une forme universelle mais une matière déterminée, matière ou substance subjective. Le soi qui est seulement un objet de connaissance ou de conscience est au contraire une forme pure, celle du sujet en général, c'est-à-dire de la pensée à laquelle se rapportent tous les objets, quels qu'ils soient, en tant que ce sont les objets de la même pensée. En ce sens, le sujet est une position par rapport à l'objet, et cette position doit, par essence, demeurer identique. Cette identité à soi est même sa seule caractéristique par rapport à tout autre chose. Le sujet cartésien est celui qui se reconnaît comme le même à travers la diversité de ses actes ou de ses opérations. Mais il ne s'agit ici nullement d'ipséité, car Descartes ne se soucie pas de son moi profond, ou véritable, ou authentique (ce qui ne veut évidemment pas dire qu'il ne veut rien en savoir ou qu'il préfère avoir un bandeau sur les yeux, mais seulement que ce n'est pas de cela qu'il s'agit dans le rapport à soi, que ce n'est pas le « bon » objet de la recherche). Le rapport à soi est un rapport de pouvoir ou de maîtrise ; en ce sens la question n'est pas celle de la connaissance de soi (ou alors il s'agit de la connaissance de ce qu'est l'âme, de ce qui constitue la nature et la perfection propre de l'homme). Le sujet

12. La subjectivité morale dans *Les Passions de l'âme*, in *Descartes et la question du sujet*, coordonné par K. Sang Ong-Van-Cung, Paris, PUF, Débats philosophiques, 1999, p. 111-131.

13. *Dits et écrits*, IV, p. 227.

cartésien est force plus encore que substance, force qui s'éprouve surtout dans la résistance qu'il est capable d'opposer à ce qui ne doit pas être trop suivi, ou trop craint, ou trop aimé, loué, vénéré, etc.

De ce point de vue encore, il n'est pas si éloigné qu'il le semble des philosophes ou des sages de l'Antiquité auxquels Foucault s'est intéressé dans ses derniers écrits, d'une façon quelquefois très personnelle. Comme le dit Denis Kambouchner dans des pages qui expriment bien mieux que je ne saurais le faire l'idée que nous partageons de la subjectivité morale cartésienne : « la liberté généreuse restera beaucoup plus proche de la *libertas* ou *eleutheria* des Anciens, conçue comme dégageant des liens aux choses inférieures et institution dans un ordre supérieur, que de la liberté des Modernes, considérée comme pure capacité d'initiative et affranchissement par rapport à toute prescription »¹⁴. Mais c'est la volonté comme principe qui introduit une différence assez considérable entre le sujet cartésien et le sage antique. C'est la considération de la volonté, seule « chose » infinie en l'homme, qui fait que la problématique cartésienne est moins celle du souci de soi que celle de *l'estime de soi*.

En forçant quelque peu les choses faute de temps pour les développer, on pourrait même voir dans le thème central de l'estime de soi (passion dérivée de celle de l'admiration, la passion primitive selon Descartes) une récusation de toutes les formes d'attention soutenue, à plus forte raison d'adhérence, à soi : culte ou culture esthétique ou esthétisante de soi, recherche de l'intérêt, auto-analyse, etc. Le soi qui est objet de l'estime n'est pas l'ego des modernes, le moi que fustige Pascal, le « cher moi » dont parle Kant. Ce qu'admire en lui-même le généreux cartésien, c'est la découverte d'une perfection qu'il ne s'est pas donnée et qui qualifie certaines de ses actions (ce n'est pas moi mais les actions nobles et désintéressées dont je suis capable qui sont dignes d'estime ou de louange) qui ne perdraient rien de leur grandeur à être ou pouvoir être celles de n'importe qui. La générosité est une passion qui aide à délivrer les hommes de l'obnubilation pour leur « petite personne », car il y a plus grand que soi en nous-même et c'est la reconnaissance de cette perfection qui nous élève et nous donne la force de nous maintenir dans cet état qui fait que nous pouvons nous estimer au plus haut point « qu'un homme se peut légitimement estimer »¹⁵. La générosité, qui nous paraît être, non pas une forme de subjectivité mais le dépassement de la subjectivité par un sujet « libéré de sa propre préoccupation », « affranchi » de lui-même (comme le dit très bien encore Denis Kambouchner¹⁶), se situe selon nous très au-delà du souci ou de l'amour de soi. Elle réalise la synthèse

14. Art. cit., p. 122.

15. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, art. 153, in *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, Tome III, Garnier/Bordas, 1973, p. 1067.

16. Art. cit., p. 131.

de la force de la passion ou de l'émotion et de la légitimité de l'objet de cette passion. Seule la justice peut rompre le cercle du souci de soi, et la générosité comme exercice du jugement sur une « matière » qui favorise la complicité et même la duplicité peut, d'une certaine façon, être considérée comme une espèce de la justice. Le souci de soi nous paraît inséparable de l'institution durable et constante d'un lien avec soi-même. L'estime de soi, sans être une mise entre parenthèses de soi, implique plutôt une prise de distance envers soi-même et la conservation, la préservation de cette distance, condition de l'exercice du jugement, que l'homme généreux, soucieux d'objectivité, désireux d'être juste envers lui-même, place au-dessus de sa subjectivité.

Or il me semble que le soi qui intéresse Foucault consiste avant tout en une matière ou une substance subjective, qu'il est de l'ordre de la subjectivité et non du sujet. Ce n'est pas la focalisation sur la connaissance de soi qui a disqualifié le thème du souci de soi, c'est plutôt la distinction d'une portée métaphysique inestimable entre, d'une part, le caractère multiple et indéfiniment composable de la réalité empirique, visible ou susceptible de l'être et, d'autre part, l'unité immanente de la chose qui pense, sujet qui s'éprouve comme le même par sa capacité à se distinguer de tout ce qui n'est pas lui, c'est donc cette distinction, à la fois ontologique et épistémique, qui impose sur le plan pratique ou moral un rapport à soi consistant également dans la mise à distance des « biens » empiriques et mondains et l'admiration de la liberté, substance immatérielle, forme pure et certitude du sujet. La subjectivité à laquelle Foucault s'intéresse paraît, à lire les cours de cette année 1982 et les écrits relatifs à ces questions, plus « matérielle », plus concrète, multiple et réfractaire à une unification par le haut. A propos de Foucault, Deleuze parle très justement d'une « pragmatique du multiple », soulignant par là même le lien entre subjectivité et empirisme...¹⁷ Lorsque Foucault parle, dans ces cours et écrits, de l'être même du sujet, de son aptitude à être altéré, transfiguré par la vérité, cet être désigne, me semble-t-il, une matière emportée par le mouvement, quelque chose de fluide et de disparaissant. La subjectivité ou l'être du sujet désignent beaucoup plus des modalités pour « se déprendre de soi » que des façons de revenir ou de retourner au sujet. Chez Foucault, dit encore très bien Deleuze, « la subjectivité est dérivée »¹⁸, ce qui veut dire (ou peut vouloir dire) qu'elle n'est pas origine, fondement, principe. On peut alors comprendre qu'une histoire de la subjectivité dépende, dérive d'une analyse des institutions ou des formations de savoir, car elles précèdent et pour une part constituent la conscience, ou les types de conscience que les hommes prennent d'eux-mêmes.

17. *Foucault*, éd. de Minuit, 1986, p. 90 (« C'est toute la philosophie de Foucault qui est une pragmatique du multiple »).

18. *Ibid.*, p. 108 et 109 (« L'idée fondamentale de Foucault, c'est celle d'une dimension de la subjectivité qui dérive du pouvoir et du savoir, mais qui n'en dépend pas... »).

*
* *

Quand sont parus les derniers livres de Foucault, *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*, livres moins éclatants peut-être que *L'histoire de la folie* ou *Les mots et les choses* mais d'une si grande et admirable intensité réflexive, certains ont vu, sans doute d'une façon assez peu généreuse, dans cette attention portée aux questions de la subjectivité et de l'éthique une rupture par rapport aux analyses et, davantage, aux conclusions célèbres des *Mots et les choses*. Comment l'annonceur de la mort de l'homme avait-il pu, sans reniement, faire de la subjectivité son objet de pensée et d'étude ? Je crois au contraire que cette opposition est tout à fait superficielle et même factice, parce qu'il y a une cohérence, une continuité, entre le thème de la mort de l'homme, c'est-à-dire du sujet dans la forme qu'il a prise de Descartes à Sartre, et l'attention portée à la subjectivité – aux formes principales qu'elle a pu prendre dans l'histoire, dans lesquelles les hommes ont pu se reconnaître. En ce sens, la mort de l'homme pourrait bien être la condition de possibilité d'une expérience de la subjectivité comme telle, c'est-à-dire libérée de la forme, encombrante et ennuyeuse pour Foucault, du sujet. Il faut que le visage de l'Homme disparaisse pour que se dessinent et s'animent les figures multiples et changeantes de la subjectivité.