

MICHEL FOUCAULT SUR LE SOUCI DE SOI CHEZ PLATON ET LES NÉOPLATONICIENS

Adriana NEACȘU¹

Abstract: *Analyzing the concept of care of the self in ancient Greco-Roman culture, Foucault pays special attention to Plato and the Neoplatonists. From his point of view, the first great elaboration of the concept of care of the self is found in the Platonic dialogues, and the Neoplatonists fit, in general, into the same theoretical framework established by Plato. Of course, due to the historical evolution of philosophical thought and collective mentality, Neoplatonists differ from Plato through some important aspects of their conception of care of the self. But these, though are clear enough to give the Neoplatonists an undoubted originality, nevertheless fail to give their theoretical position a radically different configuration from that of Plato. Therefore, what is essential in the concept of care of the self in Plato is kept intact in the Neoplatonists. In short, it's about the (approximate) identity between care of the self and self-knowledge, as well as about the access, through them, to the truth, by which reveals to the soul, that is, to that self that knows itself and takes care of itself, that it is of the same nature as divinity. These elements constitute a unity which, according to Foucault, will not be found as such in any other philosophical tradition of Antiquity. The conclusion is that although Michel Foucault analyzes only one dialogue of Plato, namely Alcibiades, as well as only the Neoplatonists' comments on it, all aspects that he highlights manage to give sufficient coherence and credibility to his hypothesis.*

Keywords: *care for oneself, self-knowledge, self-culture, truth, condition of spirituality, art to live, Plato, Neoplatonists.*

Vérité et spiritualité chez Michel Foucault

Préoccupé par le problème de la connaissance, Michel Foucault a été intéressé par les rapports complexes entre le sujet de la connaissance et la vérité. En ce sens, il se demandait à quelles conditions le sujet peut atteindre la vérité. En fait, son intérêt a été d'étudier les formes historiques révélatrices

¹ University of Craiova, Romania.

à la façon dont les gens envisageaient qu'ils étaient en mesure d'atteindre la vérité.

Bien sûr, le concept de vérité est complexe, et suivant le contexte il peut signifier des choses bien différentes. Parfois, il est décrit ou défini en termes très techniques. Mais en général, la vérité exprime une relation entre le sujet et l'objet et implique que le sujet a été en mesure d'acquérir une bonne compréhension de la façon d'être de l'objet. À son tour, l'objet ne vise pas quelque chose de simple et sans équivoque, et la manière dont il est conçu par le sujet de la connaissance laisse sa marque sur le sens de la vérité. Enfin, la perception de soi du sujet de la connaissance est également essentielle pour configuration concrète de ses relations avec l'objet de la connaissance. Il est évident que, tout au long de l'histoire, tous ces éléments fondamentaux impliqués dans la réalisation de l'acte cognitif ont évolué et ont acquis de différentes formes, conduisant à diverses structures dans le processus de la connaissance.

Abordant la question de la vérité dans son cours au Collège de France en 1981-1982, *Herméneutique du sujet*, et en tenant compte de la diversité des formes de la connaissance, Michel Foucault admet que la philosophie antique et celle moderne diffèrent une de l'autre, entre autres choses, par le fait que chacun d'eux travaille avec son propre genre de vérité. Ainsi, la philosophie antique comprend la vérité comme une élévation et un accès à l'être, le fondement absolu de l'existence de toutes choses, y compris de la façon d'être du sujet connaissant. En outre, dans la vision ancienne, l'être est identifié avec la vérité, ainsi que l'accès à être signifie implicitement l'accès à la vérité. Au lieu de cela, la philosophie moderne comprend la vérité comme une acquisition de connaissances correctes sur un certain nombre de choses concrètes, circonscrites dans une région ou d'une autre de la réalité qui nous entoure.² Ceci n'est pas une nouveauté introduite par Michel Foucault dans l'exégèse philosophique, il avait déjà été souligné par

² Michel Foucault, *Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Seuil/Gallimard, 2001, pp. 15-20. (En fait, les modernes mettront de plus en plus l'accent sur la « vérité logique » plutôt que sur la « vérité ontologique », toutes deux déjà mises en évidence par Aristote et également fonctionnelles dans la philosophie médiévale).

Martin Heidegger.³ Michel Foucault souligne, cependant, que la différence dans la compréhension de la vérité exprime un contraste radical entre l'attitude des anciens et celle des modernes vis-à-vis du processus de la connaissance. Cette différence réside dans le fait suivant: les anciens admettent que, pour arriver à la vérité, il est nécessaire un effort de transformation, même de transfiguration ou de « conversion » de la part du sujet, où il devient semblable à l'être absolu vers lequel il s'élève. Foucault appelle cette exigence « condition de spiritualité ». Mais les « cartésiens » ont supprimé cette condition de la spiritualité, estimant que le sujet peut atteindre la vérité par lui-même, telle qu'il était constitué déjà, sans qu'il soit nécessaire pour lui d'une transformation interne mais seulement de respecter certaines règles de la méthode.

Je crois que ça, c'est un thème fondamental (...) dans toute la philosophie antique. On ne peut pas avoir accès à la vérité si on ne change pas son mode d'être. Alors mon idée, ça serait qu'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 suffit que le sujet soit ce qu'il est pour avoir, dans la connaissance, un accès à la vérité qui lui est ouvert par sa structure propre de sujet. Alors il me semble qu'on a ça chez Descartes d'une façon très claire, avec, si vous voulez, chez Kant le tour de spire supplémentaire.⁴

Du point de vue de Michel Foucault, cette situation exprime quelque chose radicalement différent ainsi que, finalement, la connaissance dans le contexte de la philosophie moderne n'est plus caractérisée par « l'adhésion à la vérité », mais elle est réduite à une simple « connaissance d'un domaine d'objets ». Vraiment,

...avoir accès à la vérité, c'est avoir accès à l'être lui-même, accès qui est tel que l'être auquel on a accès sera en même temps, et par contre-coup, l'agent de transformation de celui qui a accès à lui. Et c'est ça, le cercle platonicien, ou en tout cas le cercle néoplatonicien : en me connaissant moi-même, j'accède à un être qui est la vérité, et dont la vérité transforme l'être que je suis et m'assimile à Dieu. (...) Alors qu'il est bien évident que la connaissance de

³ Voir Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, texte établie par Hermann Mörchen, traduit de l'allemand par Alain Boutot, Gallimard, 2001.

⁴ Michel Foucault, *Herméneutique du sujet*, ed.cit., p. 183.

type cartésien ne pourra pas être définie comme l'accès à la vérité: mais ça sera la connaissance d'un domaine d'objets. Alors là, (...) la notion de connaissance de l'objet vient se substituer à la notion d'accès à la vérité.⁵

En conséquence, l'intérêt philosophique de Michel Foucault ira vers les anciens, il étant particulièrement attiré par la « condition de spiritualité » pour l'accès à la vérité que nous l'avons mentionné ci-dessus, qui est une forme particulière de la relation entre la vérité et la spiritualité. Cela signifie que Michel Foucault sera intéressé de la manière dont le monde antique a conçu le sujet connaissant, en fait, homme dans la complexité des relations avec lui-même, dont l'exercice régulièrement et correctement effectués conduit à la connaissance mais également à un certain nombre d'autres choses tout aussi important. Ici surgit le concept de « souci de soi », dont traite la présente étude, en essayant de souligner la manière dont Michel Foucault l'a surpris dans le courant néoplatonicien.

Le souci de soi et la connaissance de soi

Mais d'abord il faut préciser que Michel Foucault fait une claire distinction entre le souci de soi (*epimeleia heautou*) et le célèbre précepte de Delphi qui nous pousse à nous connaître nous-mêmes (*gnôthi seauton*), et qui est devenu emblématique pour l'approche socratique d'enquêter l'âme humaine pour trouver en elle toutes les valeurs qui guident notre vie. Fondée sur l'autorité de Socrate, la tradition philosophique moderne a estimé que toute la philosophie antique a été marquée par *gnôthi seauton*, qu'elle a exprimé par nombreuses et différentes manières.

En réalité, nous dit Michel Foucault, l'exhortation à la connaissance de soi n'est qu'une forme particulière dans laquelle peut s'exprimer le souci de soi, parfois comme un couronnement de ce souci et comme son effet le plus important mais en tout cas sans le remplacer dans son intégralité. Par conséquent, dans presque tous les contextes anciens dans lesquels il est rencontré, l'exhortation à la connaissance de soi vient accompagnée par le principe plus général du souci de soi par rapport auquel elle a une position subalterne et à partir duquel elle obtient sa justification.⁶ Cela se voit clairement dans *l'Apologie de Socrate*, en trois passages significatifs (29d, 31a-c, 36b-c), dans lequel Socrate se définit comme l'homme providentiel envoyé

⁵ *Ibidem*, p. 184.

⁶ *Ibidem*, p. 6.

par les dieux pour réaliser dans la cité une tâche essentielle: à savoir celle de pousser les gens à prendre soin d'eux-mêmes, tâche qui n'est pas quelque chose de temporaire mais qui nécessite une pratique constante.⁷ Et Michel Foucault souligne que dans les textes anciens tardives Socrate est perçue principalement par sa mission de demander aux jeunes à être préoccupés par leur propre soi. Donc,

Socrate se présente bien essentiellement comme celui qui incite les autres à s'occuper d'eux-mêmes. (...) Le souci de soi-même est une sorte d'aiguillon qui doit être planté là, dans la chair des hommes, (...) un principe d'inquiétude permanent au cours de l'existence. (...) Socrate, c'est l'homme du souci de soi, et il le restera. Et on verra, dans toute une série de textes tardifs (chez les stoïciens, chez les cyniques, chez Épictète surtout), que Socrate, c'est toujours, essentiellement, fondamentalement celui qui interpellait dans la rue les jeunes gens et leur disait : « Il faut vous soucier de vous-mêmes. »⁸

Mais Foucault attire notre attention que non seulement chez Socrate, mais chez tous les philosophes anciens la préoccupation de soi a été un principe fondamental, qui les définit en tant que philosophes, dès le V^e siècle avant notre ère jusqu'aux IV^e-V^e siècle de notre ère. En outre, le même souci de soi a également marqué le christianisme des premiers siècles, pour lequel il exprimait le début de la vie ascétique.⁹ Il ne est pas moins vrai que, plus tard, le christianisme, qui a promu une morale qui marchait jusqu'au renoncement de soi, a valorisé d'une manière négative le précepte qui nous recommande à prendre soin de nous, qu'il comptait comme une expression du retrait de la vie de la communauté et du l'égoïsme qui exacerbe l'individualisme.¹⁰

Mais la principale raison de l'occultation du souci de soi et de la promotion du précepte de la connaissance de soi dans la tradition philosophique représente, à l'avis de Michel Foucault, le « moment cartésien », qui conditionne la connaissance et la vérité tout simplement de l'existence du sujet. Il s'ensuit de là que, par lui-même, ainsi qu'il est déjà structuré, le sujet peut atteindre la vérité, à laquelle le conduit naturellement la bonne connaissance de soi, en suivant quelques étapes rigoureusement établies.

⁷ *Ibidem*, pp. 7-9.

⁸ *Ibidem*, pp. 9-10.

⁹ *Ibidem*, pp. 10-12.

¹⁰ *Ibidem*, p. 14.

En d'autres termes, les conditions d'accès à la vérité et les critères de sa mesure résident dans l'activité de connaissance elle-même.

Je crois que l'âge moderne de l'histoire de la vérité commence à partir du moment où ce qui permet d'accéder au vrai, c'est la connaissance elle-même et elle seule. (...) Ce qui ne veut pas dire, bien sûr, que la vérité s'obtient sans condition. Mais ces conditions sont de deux ordres, maintenant, et aucun de ces deux ordres ne relève de la spiritualité. Il y a d'une part les conditions internes de l'acte de connaissance et des règles qu'il doit suivre pour avoir accès à la vérité: conditions formelles, conditions objectives, règles formelles de la méthode, structure de l'objet à connaître. (...) Quant aux autres conditions, elles sont extrinsèques. (...) culturelles (...) morales (...) elles ne concernent que l'individu dans son existence concrète, et non pas la structure du sujet en tant que tel.¹¹

Cependant, dans l'antiquité, comme nous l'avons vu, les philosophes étaient convaincus que pour atteindre la vérité il faut d'abord atteindre l'être, et que cela exigeait au sujet l'effort de purification, de transfiguration, qui devrait conduire à sa plus grande ressemblance avec l'être, ce qui, d'ailleurs, équivalait à l'accomplissement ou à la récupération de soi, puisque la nature de l'âme appartient à l'intelligible et est identique au divin, c'est-à-dire, en dernière instance, à l'être absolu.¹² Cela ne pouvait être réalisé que dans le contexte plus large du souci de soi, qui décrit une variété de pratiques et de techniques suffisamment développées, qui comprenaient aussi des importants aspects théoriques et qui constituaient un type d'exercice spirituel complexe qui a pris une telle ampleur dans l'époque hellénistique et romaine chez les personnes d'un certain niveau intellectuel que Michel Foucault parle d'une véritable « culture de soi » qui a duré longtemps dans l'histoire du monde moderne.

Il me semble que si on appelle culture, donc, une organisation hiérarchique de valeurs, accessible à tous mais en même temps occasion d'un mécanisme de sélection et d'exclusion; si on appelle culture le fait que cette organisation hiérarchique de valeurs appelle chez l'individu des conduites réglées, coûteuses, sacrificielles, qui polarisent toute la vie; et, enfin, que cette organisation du champ de valeurs et cet accès à ces valeurs ne puissent se faire qu'à

¹¹ *Ibidem*, pp.19-20.

¹² *Ibidem*, pp. 68-70; 75-76; 169-170; 201.

travers des techniques réglées, réfléchies, et un ensemble d'éléments constituant un savoir: dans cette mesure-là, on peut dire qu'il y a eu véritablement, à l'époque hellénistique et romaine, une culture de soi (...) qui connaîtra ensuite dans le christianisme (...) et puis ensuite à la Renaissance et au XVII^e siècle, toute une série d'avatars et de transformations.¹³

En fait, les exercices spirituels, qui visaient la purification et la transfiguration de soi, représentaient seulement un aspect du souci de soi. Ils ne pouvaient pas avoir lieu que dans le cadre d'une certaine attitude « à lui-même, aux autres, au monde » et d'un certain type de respect ou d'attention portée sur soi. Par conséquent, ces deux éléments, à côté des exercices spirituels, sont également inclus dans la structure du souci de soi.¹⁴ Mais bien que sa structure reste toujours la même, Michel Foucault souligne la variété des formules par lesquels il est désignée. Par exemple,

...« s'occuper de soi-même », « prendre soin de soi », « se retirer en soi-même », « faire retraite en soi », « trouver son plaisir en soi-même », « ne chercher d'autre volupté qu'en soi », « rester en compagnie de soi-même », « être ami avec soi-même », « être en soi-même comme dans une forteresse », « se soigner » ou « se rendre un culte à soi-même », « se respecter soi-même », etc.¹⁵

D'ailleurs, le contenu du souci de soi a connu un certain nombre des aspects particuliers, en fonction de la direction de la pensée à laquelle appartenaient les philosophes. Il y avait, par conséquent, dans l'antiquité, diverses formes de soucis de soi; les pythagoriciens, Platon, les épicuriens, les stoïciens, les sceptiques, les cyniques, les néoplatoniciens, tous ont développé des moyens spécifiques du souci de soi, qui envisageait la transformation intérieure pour devenir capable d'accéder à la vérité.

Il est vrai que les témoignages sur la vie des pythagoriciens sont tardifs et ils viennent du milieu néoplatonicien, mais ils expriment des traditions anciennes qui n'ont pas été réfutées comme inauthentiques. En outre, Michel Foucault nous met en garde que le précepte de souci de soi n'est pas une création des philosophes mais qu'il « était une vieille sentence de la

¹³ *Ibidem*, p. 173.

¹⁴ *Ibidem*, p. 12.

¹⁵ *Ibidem*, p. 14.

culture grecque. C'était en particulier une sentence lacédémonienne »¹⁶ sur laquelle nous informe un texte de Plutarque, qui nous raconte que les Spartiates ne cultivaient leur propre terre, qui étaient confiés aux hilotes, parce qu'ils voulaient avoir du temps pour s'occuper d'eux-mêmes, c'est-à-dire pour se former physiquement et militairement et pour participer à la vie politique de leur cité.

Par conséquent, pythagoriciens savait déjà ce précepte qu'ils pouvaient emprunter de la mentalité commune, ou il désignait un privilège de classe, dérivé du statut de citoyen, pour lui donner un nouveau sens, spirituel, conformément à leurs aspirations vers la connaissance et l'accomplissement humain. En outre, pythagoriciens ont corrélé le précepte du souci de soi avec un certain nombre de pratiques archaïques de purification et de concentration de l'âme, de détachement du monde extérieur et de retrait en lui-même, utilisées pour entrer en relation avec les dieux et pour avoir accès à leur sagesse.¹⁷

Cependant, la première grande élaboration du concept de souci de soi se trouve dans les dialogues de Platon. En ce qui concerne les néoplatoniciens, Michel Foucault croient qu'ils s'intègrent principalement à cet égard dans la ligne de Platon et de la tradition platonicienne.

Le souci de soi chez Platon

Le dialogue le plus important dans lequel Platon a abordé la question de la nécessité de souci de soi est, selon Michel Foucault, *Alcibiade*. Là Socrate discute avec Alcibiade, un jeune homme qui, par sa descendance d'une noble et riche famille d'Athènes, est considéré comme justifié d'obtenir des importants postes de direction dans la cité, et il souhaite vivement cette chose. Socrate souligne la responsabilité qu'il aurait en tant que leader de la cité et la supériorité des dirigeants des adversaires des Athènes: les Lacédémoniens et les Perses. En ce sens, en outre qu'ils sont beaucoup plus riches qu'Alcibiade, ils cultivent leur qualités guerriers et de l'esprit, avec des enseignants spéciaux pour le courage, la tempérance, la sagesse et la justice. Au lieu de cela, Alcibiade a reçu une éducation superficielle, effectuée sous la surveillance d'un esclave, ainsi qu'il ne sait pas grand-chose. En fait, il devrait savoir diriger la cité, mais il se rend compte qu'il ne pos-

¹⁶ *Ibidem*, p. 32.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 47-48.

sède pas cette science ou cet arts, car lorsque Socrate lui demande en ce qui consiste la bonne gouvernance de la cité, Alcibiade répondre qu'en établir l'harmonie entre les citoyens, mais il ne peut pas dire comment faire cela.¹⁸

La démarche de Socrate montre à Alcibiade ses faiblesses, le fait qu'il ne connaisse pas lui-même et, en outre, qu'il ne se soucie pas de lui-même. Parce que, gouverner la cité signifie, essentiellement, prendre soin des autres. Mais on ne peut pas savoir comment prendre soin des autres si on ne prend pas soin de soi. Par conséquent, le souci de soi apparaît chez Platon comme lié à l'exercice du pouvoir politique, comme une conséquence d'un statut social privilégié, mais que l'individu ne reçoit pas automatiquement, mais qu'il doit obtenir en concurrence avec des autres aspirants au pouvoir.

Le souci de soi est nécessaire à tout jeune homme qui a de telles aspirations, mais il n'est plus utile pour un homme mûr ou vieux, et l'exemple d'Alcibiade montre que l'éducation athénienne était totalement défailant à cet égard, tant dans la forme de l'éducation institutionnelle que dans la forme de l'érotique, c'est-à-dire de la relation d'amour accepté ou toléré par la société entre les hommes matures et les garçons. Par conséquent, prendre soin de soi est un devoir de chacun, s'il veut diriger les autres et surtout si ceux qui devaient faire son éducation afin qu'il apprenne avoir soin de lui-même et des autres, n'ont pas accompli leur tâche.¹⁹

Mais ce que signifie prendre soin de soi-même ou se soucier de soi-même? « Quelle forme doit avoir ce souci, en quoi doit-il consister, étant donné que (...) si je dois me soucier de moi-même, c'est pour devenir capable de gouverner les autres et de régir la cité. »²⁰ Mais on ne peut pas répondre à cette question si on n'est pas clair sur la nature de l'objet sur lequel on doit d'exercer le souci de soi. Et cet objet est le soi. Il est donc nécessaire que je sais d'abord qu'est-ce que le soi, c'est-à-dire « quel est ce soi dont je dois m'occuper pour pouvoir m'occuper comme il faut des autres que je dois gouverner ? »²¹ La réponse de Platon est simple : mon vrai soi n'est rien d'autre que l'âme²², mais pas l'âme en tant que substance mais comme le sujet de toutes mes attitudes, mes comportements et mes actions,

¹⁸ *Ibidem*, pp. 35-37.

¹⁹ *Ibidem*, p. 45.

²⁰ *Ibidem*, p. 51.

²¹ *Ibidem*, p. 40.

²² *Ibidem*, p. 53.

qui se sert de mon corps avec tous ses éléments pour établir diverses relations avec les autres et avec moi-même.²³

L'identification du soi et de l'âme fait que chez Platon le souci de soi se distingue des autres types de soins qui pourraient prétendre à être intégré dans cette préoccupation de soi : les soins de la santé, que le médecin peut appliquer à lui-même, les soins du propriétaire de sa richesse et la préoccupation de l'amoureux pour la personne aimée. Mais l'avis de Michel Foucault c'est que tous ceux ne peut pas être classés comme des préoccupations de soi, parce que le médecin prend soin de son corps, pas de son âme, le propriétaire prend soin de ce qui appartient à lui-même, pas de soi-même, et les hommes mûrs amoureux des jeunes hommes quittent ceux-ci ces quand ils passent à un autre âge, dans lequel leur beauté pâlit.

En tous cas, on ne peut pas s'occuper de soi-même tout seul, sans bénéficier de conseils de quelqu'un qui est, dans le même temps, compétente et totale désintéressée, qui ne ferait que poursuivre le sain développement de votre soi. Et si aucun de ceux qui ont été nommés ci-dessus n'est pas approprié pour cela, ça signifie que seul un maître comme Socrate, qui aime uniquement les âmes des jeune gens, pas leur corps, et dont les relations avec eux sont simplement spirituelles, peut avoir soins de leur soi, en les guidant dans leur activité de souci de soi-même.

On ne peut pas se soucier de soi sans passer par le maître, il n'y a pas de souci de soi sans la présence d'un maître. (...) Le maître, c'est celui qui se soucie du souci que le sujet a de lui-même, et qui trouve, dans l'amour qu'il a pour son disciple, la possibilité de se soucier du souci que le disciple a de lui-même. En aimant de façon désintéressée le garçon, il est donc le principe et le modèle du souci que le garçon doit avoir de lui-même en tant que sujet.²⁴

En ce qui concerne la deuxième question – qu'est-ce que signifie prendre soin de soi-même, donc de son âme? –, Platon trouve pour elle aussi une réponse bien simple: c'est connaître soi-même. Voilà donc ainsi le *gnôthi seauton* placé dans l'identité avec l'*epimeleia heautou*. Cela est une caractéristique de la pensée de Platon, qui subordonne au concept de la connaissance de soi toutes les techniques d'action sur l'âme visé par Platon dans ses dialogues, et qui, en fait, ont une portée plus large que celle de la connaissance

²³ *Ibidem*, pp. 55-56.

²⁴ *Ibidem*, p. 58.

de soi.²⁵ Mais Platon estime que le but en vue duquel il faut réaliser de diverses pratiques qui expriment une attention particulière accordée à l'âme, donc à soi, c'est la connaissance de soi. Par conséquent, Michel Foucault parle d'un « coup de force »²⁶ du *gnôthi seauton* dans *l'Alcibiade* de Platon, mais il souligne que cette chose n'a pas définitivement réglé les relations entre *gnôthi seauton* et *epimeleia heautou*, qui ont connu plus tard dans la philosophie ancienne diverses configurations.

Cet enchevêtrement, cet appel réciproque, est, je crois, caractéristique de Platon. On va le retrouver dans toute l'histoire de la pensée grecque, hellénistique et romaine, avec évidemment des équilibres différents, des rapports différents, des accents différemment portés sur l'un ou sur l'autre, une distribution aussi des moments entre connaissance de soi et souci de soi qui vont être différents dans les diverses pensées que l'on rencontrera. Mais c'est cet enchevêtrement qui est, je crois, très important, et où aucun des deux éléments ne doit être négligé au profit de l'autre.²⁷

Revenant à Platon, après qu'il a subordonné le souci de soi à la connaissance de soi, qui est en fait la plus haute forme du premier, et de cette manière il les a identifiés, après qu'il a déjà établi que le soi est l'âme, il a dû expliquer comment réussit l'âme à se connaître. Pour répondre à cette question, Platon a été guidé par un vieux principe philosophique, à savoir que le semblable est connu par le semblable, ce qui nous suggère, par conséquent, que pour nous connaître nous-même e nous devons nous regarder dans une nature similaire à la nôtre.²⁸ En ce sens, il affirme que la technique et la condition de la connaissance de soi est l'orientation vers le divine, qui est de nature semblable à celle de l'âme humaine, du moment que l'âme a comme ses activités spécifiques la connaissance et la pensée, dont le principe est le divine. Par conséquent, lorsque l'âme va acquérir la vision divine, il va acquérir la sagesse et va mieux comprendre sa propre nature, qui est similaire au divine.

...pour s'occuper de soi, il faut se connaître soi-même; pour se connaître soi-même, il faut se regarder dans un élément qui est le même que soi; il faut re-

²⁵ *Ibidem*, p. 66.

²⁶ *Ibidem*, p. 67.

²⁷ *Ibidem*, pp. 67-68.

²⁸ *Ibidem*, p. 68.

garder dans cet élément ce qui est le principe même du savoir et de la connaissance; et ce principe même du savoir et de la connaissance, c'est l'élément divin. Il faut donc se regarder dans l'élément divin pour se reconnaître soi-même: il faut connaître le divin pour se reconnaître soi-même.²⁹

En sachant sa vraie nature et possédant la sagesse, l'âme est alors capable de se gouverner soi-même de la plus correcte manière et, par ce fait, de gouverner les autres, à savoir les citoyens, parmi lesquels il va établi des relations harmonieuses, c'est-à-dire justes, équitables, et il se révélera ainsi un bon dirigeant de la cité.

Dès qu'elle sera en contact du divin, dès qu'elle l'aura saisi, qu'elle aura pu penser et connaître ce principe de pensée et de connaissance qu'est le divin, l'âme sera dotée de sagesse (*sôphrosunê*). Étant dotée de *sôphrosunê*, à ce moment-là l'âme pourra se retourner vers le monde d'ici-bas. Elle saura distinguer le bien du mal, le vrai du faux. L'âme saura, à ce moment-là, se conduire comme il faut, et, sachant se conduire comme il faut, elle saura gouverner la cité.³⁰

Le passage du gouvernement de soi au gouvernement des autres est naturel chez Platon, puisque, de son point de vue, il y a une similitude incontestable entre la structure de l'âme et celle de la cité. Et de même que dans une cité bien gouvernée règne la justice, qui est l'essence de la sagesse, de même la justice caractérise aussi une âme bien gouvernée, car en elle se trouvent les relations les plus correctes ou les plus justes entre ses diverses parties, entre lesquelles il doit y avoir un certain ordre et une hiérarchie, qui conduisent naturellement à son harmonie. En conclusion, afin de prendre soin de soi-même comme il faut, c'est-à-dire pour se connaître et devenir capable de se gouverner et, en conséquence de cela, pour bien gouverner les autres, Alcibiade doit se préoccuper de ce que c'est la justice (*dikaïosunê*) et quels sont ses buts.

Lorsque Alcibiade, suivant la leçon de Socrate, va donc, s'il tient sa promesse, s'occuper de la justice, d'une part il s'occupera de son âme, de la hiérarchie intérieure de son âme, de l'ordre et de la subordination qui doit régner entre les parties de son âme; et puis en même temps, et par le fait même, il se rendra capable de veiller sur la cité, d'en sauvegarder les lois, la

²⁹ *Ibidem*, p. 69.

³⁰ *Ibidem*, pp. 69-70.

constitution (la *politeia*), d'équilibrer comme il faut les justes rapports entre les citoyens. Le souci de soi est donc (...) clairement instrumental par rapport au souci des autres.³¹

Donc, se soucier de la justice et prendre soin de lui-même signifie, pour Platon, la même chose. Cette identité est possible parce que chez Platon le souci de soi est inextricablement lié à l'activité politique, qui est le but de celui-là³². Cette préoccupation de soi est nécessaire seulement à une élite, représentée par ceux qui ont le droit, en vertu de leur statut, de gouverner la cité, mais qui, en même temps, ils veulent réellement atteindre dans le sommet du mécanisme de pouvoir. D'autre part, le souci de soi vise seulement les jeunes, dont l'éducation est déficiente précisément de ce point de vue. Enfin, il est réalisé dans le cadre d'une liaison érotique sublimée, dans lequel un maître « amoureux » uniquement de l'âme du jeune et totalement désintéressé de son corps, peut guider le garçon pour qu'il ait soin de son âme, après que les autres amoureux, préoccupés de son corps l'ont abandonné parce qu'il a dépassé l'âge auquel il pouvait incarner l'idéal de la beauté masculine trouvée au début.³³

En fait, étant donné que Socrate rejette fermement la pratique érotique habituelle des amoureux de garçons, Michel Foucault exclue l'érotisme du souci de soi promu par Platon³⁴, bien qu'il admet qu'il y a un lien entre eux³⁵, du moment que le souci de soi se produit « dans ce creux institutionnel, dans ce déficit de la pédagogie, dans ce moment politiquement et érotiquement trouble de la fin de de l'adolescence et de l'entrée dans la vie »³⁶ en vue de remplir ce creux, pour enlever les jeunes de cet état de désorientation et de créer ainsi les conditions préalables à la bonne gouvernance de la cité.

Le souci de soi chez les néoplatoniciens

En soulignant le rôle essentiel de Platon dans la théorisation du concept du souci de soi, Michel Foucault montre qu'il n'a pas gardé, le long de

³¹ *Ibidem*, p. 168.

³² *Ibidem*, p. 81.

³³ *Ibidem*, pp. 73-74.

³⁴ *Ibidem*, pp. 156-157.

³⁵ *Ibidem*, p. 74.

³⁶ *Ibidem*, p. 84.

l'antiquité philosophique, les caractéristiques établies par Platon. L'époque hellénistique, depuis les épicuriens, mais en particulier l'époque romaine³⁷, lui ont donné d'autres dimensions. Ceux qui ont restés fidèles, en général, à la conception de Platon du souci de soi n'étaient que les néoplatoniciens.³⁸ D'ailleurs, les néoplatoniciens ont donné une attention particulière au dialogue *Alcibiade* où Platon expose sa position théorique sur le souci de soi. En ce sens, Michel Foucault, en prenant les résultats de la recherche d'A.J. Festugière³⁹, montre que les néoplatoniciens pensaient qu'*Alcibiade*, auquel ils ont accepté le sous-titre non platonicien *Sur la nature de l'homme*, soit le dialogue avec lequel il faut commencer l'étude de la philosophie platonicienne et, en fait, l'étude de la philosophie en général.

Proclus, par exemple, justifie cette position par les arguments suivants: premièrement, dans *Alcibiade* sont abordés, d'une manière concentrée, toutes les grands thèmes de la philosophie, qui sont, par ailleurs, ses parties principales, à savoir: la logique, la morale, la cosmologie, la théologie, ainsi que, de ce point de vue, il « est le principe de toute la philosophie »⁴⁰; deuxièmement, il nous dévoile la condition principale pour l'étude de la philosophie, nous montrant que seulement ayant une connaissance de nous-mêmes nous serons en mesure d'aller sur son chemin.⁴¹

Mais déjà dans cette catégorique et enthousiaste adhésion de Proclus à Platon et à son travail, Michel Foucault souligne l'existence d'une différence par rapport à sa doctrine, parce que la division de la philosophie en quatre parties, n'est pas une création de Platon mais c'est une caractéristique de les époques hellénistique, romaine et l'Antiquité tardive.⁴² Il était, en effet, difficile de concevoir qu'une si longue évolution philosophique, développée

³⁷ La période romaine de la philosophie grecque, en particulier les I^{er} et 2^{ème} siècles après J.C., c'est, en effet, l'objet privilégié des analyses de Michel Foucault sur le souci de soi, tant dans *Herméneutique du sujet* que dans les tomes II et III de *l'Histoire de la sexualité*.

³⁸ C'est tout naturel, puisqu'ils ont eux-mêmes revendiqué Platon comme principale source de leur pensée.

³⁹ André Jean Festugière, « L'ordre des lectures des dialogues de Platon au V^e/VI^e siècles », *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971. (Voir Michel Foucault, *Herméneutique du sujet*, ed.cit., p. 183, Note 2.)

⁴⁰ Michel Foucault, *Herméneutique du sujet*, ed.cit., p. 164.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 164-165.

⁴² *Ibidem*, p. 165.

entre le moment de Platon et le moment des néoplatoniciens, ne pas mettre sa marque sur la vision de ceux-ci, ainsi que les néoplatoniciens, en gardant Platon comme repère fondamentaux ont assimilé des nombreux éléments étrangers à sa philosophie et, souvent, ils ont réinterprété Platon d'une manière originale, qui a dépassé ses intentions.

C'est justement le cas du problème de souci de soi, que les néoplatoniciens gardent entre les limites essentielles fixées par Platon, mais à laquelle ils ajoutent des corrections spécifiques, influencés en partie par des philosophes étrangers à la tradition platonicienne, mais dessinant une position qui les individualise la fois par rapport à Platon et par les philosophes non platoniciens. Dans ce qui suit, je vais présenter les éléments qui, selon l'analyse de Michel Foucault, font la différence entre les néoplatoniciens et Platon en ce qui concerne la conception du souci de soi.

Une première différence vise la relation entre le souci de soi et la connaissance de soi. Comme nous l'avons vu, Platon les identifie, mais dans cette identité il estime que le souci de soi ait une sphère plus large que la connaissance de soi, qui est seulement une forme particulière de la première, même si elle est sa plus haute forme et, en même temps, son but. Michel Foucault fait valoir que les néoplatoniciens, tout en maintenant cette identité, font une inversion et donnent une connotation plus large à la connaissance de soi, en mettant davantage l'accent sur elle.

On pourrait dire que, d'une façon générale chez Platon, le lien entre souci de soi et souci des autres s'établit de trois manières. Ou encore, (...) chez Platon la connaissance de soi est un aspect, un élément, une forme – capitale sans doute, mais une forme seulement – de l'impératif fondamental et général du « soucie-toi de toi-même ». Le néo-platonisme renverserait ce rapport.⁴³

Par conséquent, pour les néoplatoniciens le principe de la connaissance de soi est universel, sans lui on n'est pas en mesure de pratiquer la philosophie, ni prendre soin de nous-même ou des autres, alors que le souci de soi représente un développement particulier de cette connaissance de soi, se réalisant sur le fondement de celle-ci. Donc, si dans la vision de Platon, pour obtenir la connaissance de soi, il faut prendre soin de soi-même, selon les néoplatoniciens, par contre, pour être capable à s'occuper de soi il faut premièrement se connaître soi-même. Bien sûr, les sphères des deux types

⁴³ *Ibidem*, p. 169.

d'activité se superposent encore largement chez les néoplatoniciens que chez Platon, mais l'accent est mis néanmoins différemment.

Cette chose est expliquée par Michel Foucault par le fait que dans l'histoire philosophique du souci de soi, à partir de l'époque hellénistique mais surtout dans l'époque romaine, le souci de soi-même devient une préoccupation autonome par rapport à la préoccupation politique, de sorte que le but ultime du souci de soi n'est pas, comme chez Platon, la meilleure capacité de prendre soin des autres, mais le salut de soi, c'est-à-dire l'accomplissement de soi, qui devient ainsi sa propre fin.

On se soucie de soi pour soi-même, et c'est dans le souci de soi que ce souci trouve sa propre récompense. Dans le souci de soi on est son propre objet, on est sa propre fin. Il y a, si vous voulez, à la fois une absolutisation (...) de soi comme objet du souci, et une auto-finalisation de soi par soi dans la pratique qu'on appelle le souci de soi. En un mot, le souci de soi qui était chez Platon très manifestement ouvert sur la question de la cité, des autres, de la *politeia*, de la *dikaiosunê*, etc., apparaît – (...), dans la période dont je parle, I^{er}-II^e siècle – comme refermé sur lui-même.⁴⁴

Les néoplatoniciens sont réceptifs à cet important changement, et ils acceptent la distinction entre l'exercice individuel du souci de soi et l'exercice du pouvoir. Cela ne signifie pas qu'ils abandonnent ou mettent en arrière-plan l'engagement politique, du moment qu'ils donnent une place importante aux vertus politiques ou civiques dans leur conception⁴⁵, mais seulement qu'ils le comptent comme autre chose que le souci de soi. En d'autres

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 170-171.

⁴⁵ Voir, en ce sens, la classification des vertus de l'âme faite par Porphyre dans son traité sur les intelligibles, dans lequel on trouve : les vertus civiques (politiques : ἀρεταὶ τοῦ πολιτικοῦ), qui sont des vertus pratiques, dont le but est de modérer les passions et d'harmoniser ainsi le comportement des individus avec la nature humaine ; les vertus purificatrices (καθαρτικαὶ ἀρεταὶ), par lesquelles l'âme se détache totalement des passions et des choses matérielles ; les vertus contemplatives, par lesquelles l'âme se dirige vers l'intelligence pure (ἀρεταὶ τῆς ψυχῆς νοερῶς ἐνεργούσης); et les vertus exemplaires, paradigmatiques (ἀρεταὶ παραδειγματικαί), par lesquelles elle devient semblable au Dieu suprême. Comme on l'a noté, les vertus politiques sont essentielles à une existence exemplaire au sein de la communauté humaine. (Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, in Plotin, *Ennéades*, Tome premier, Traduction française de M.-N. Bouillet, Paris, Hachette, 1857).

termes, le souci de soi et le souci pour les autres ne sont plus considérés indissociables et ne s'impliquent pas l'un l'autre.

Cela nous fait comprendre Olympiodore lorsqu'il justifié, à son tour, la place particulière du dialogue *Alcibiade* dans l'œuvre de Platon, place dont j'ai mentionné ci-dessus. Ainsi, Olympiodore nous dit qu'*Alcibiade*, portant largement sur la connaissance de soi, mis notamment l'accent sur la connaissance de l'âme réalisé dans la mesure où nous agissons politiquement. Mais la connaissance de soi, la base de toute activité cognitive, est la condition nécessaire non seulement pour être en mesure de développer ses vertus politiques, afin de prendre soin des autres, mais aussi pour l'exercice des vertus cathartiques, purifiantes, qui nous permettent de prendre soin de soi. Par conséquent, *Alcibiade*, qui développe si largement le thème général du *gnôthi seauton* doit inaugurer l'étude des dialogues de Platon. Et dans la mesure où on veut suivre la ligne des dialogues qui traitant sur le soin des autres, donc de la politique, il faut lire, après *Alcibiade*, le *Gorgias*, tandis que, si on veut voir comment est impliquée la connaissance de soi dans le développement de soi et dans l'exercice des soins pour soi-même, il faut suivre *Alcibiade* par la lecture du dialogue *Phédon*.⁴⁶ Pour Foucault, cette attitude résume les particularités de la conception néoplatonicienne du souci de soi par rapport à la position de Platon.

Donc, premièrement: privilège du « connais-toi toi-même » comme forme par excellence du souci de soi; deuxièmement, le thème que ce « connais-toi toi-même » introduit à la politique; troisièmement, le thème que ce « connais-toi toi-même » introduit aussi à une cathartique. Enfin, (...) Alors que (...) il n'y a pas pour Platon, en réalité, de différence d'économie entre la procédure cathartique et le chemin du politique, en revanche dans la tradition néoplatonicienne, on voit que les deux tendances se sont dissociées, et que l'usage du « connais-toi toi-même » à fin politique et l'usage du « connais-toi toi-même » à fin cathartique – ou encore : l'usage du souci de soi à fin politique et l'usage du souci de soi à fin cathartique – ne coïncident plus, et qu'ils constituent un embranchement [où] il faut choisir.⁴⁷

Donc, ce que chez Platon était unie, c'est-à-dire le souci de soi et le souci des autres, qui se présupposent l'un l'autre par trois types de connexions intimes: l'une de finalité, l'autre de réciprocité et la troisième

⁴⁶ Michel Foucault, *Herméneutique du sujet*, ed.cit., pp. 166-167.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 167.

d'«l'implication dans la forme de la réminiscence »⁴⁸, néoplatoniciens dissocient, mais ils accordent toujours une grande importance à tous les deux aspects. Ils expriment le souci de soi par le terme de « cathartique », et le souci des autres par celui de « politique ». Mais les deux types de soins se fondent également sur le même précepte, universel, de la connaissance de soi.

Mais bien que Foucault fait remarquer l'importance des deux aspects dans le néoplatonisme et souligne que le choix entre eux est le problème de chaque individu, parce que les vertus cathartiques sont supérieures aux vertus politiques, étant intégrés dans une hiérarchie (voir la hiérarchie des vertus de Porphyre) où dans le sommet sont placées les vertus théologiques et, commençant par Iamblique, les vertus théurgiques⁴⁹, et sachant l'idéal de la vie promu par les néoplatoniciens, nous sommes en droit de dire que le souci de soi est plus prononcée chez eux que la préoccupation pour la politique. D'ailleurs, les néoplatoniciens ont un terme spécial pour nommer le retour de l'âme à soi, pour prendre soin de soi-même et obtenir le plus haut accomplissement, à savoir: la conversion (*metanoia*).

Un autre aspect qui sépare les néoplatoniciens de Platon, est que, influencés par les philosophes non platoniciens, ils n'admettent plus que le meilleur moment de prendre soin de lui-même soit celui de l'adolescence ou de la jeunesse ; à leur avis aucun âge n'est pas exclu de ces pratiques essentielles, ainsi qu'il est souhaitable qu'elles s'étendent par toute la durée de la vie de l'individu.

...il faut s'occuper de soi pendant toute sa vie, avec comme âge crucial, comme âge déterminant, l'âge de la maturité. Ce n'est plus la sortie de l'adolescence, c'est le développement de la maturité qui va être l'âge privilégié où le souci de soi est nécessaire. Avec pour conséquence que ce que prépare le souci de soi, ce n'est pas, comme c'était le cas pour l'adolescent, l'entrée dans la vie adulte et dans la vie civique. Ce n'est pas pour devenir le citoyen, ou plutôt le chef dont on a besoin, que le jeune homme va s'occuper de lui-même]. L'adulte doit s'occuper de lui-même – pour préparer quoi ? Sa vieillesse. Pour préparer l'accomplissement de la vie dans cet âge où la vie elle-même sera accomplie et comme suspendue, et qui sera la vieillesse. Le souci de soi comme préparation à la vieillesse se dégage très nettement du souci

⁴⁸ *Ibidem*, p. 170.

⁴⁹ Voir Iamblique, *Les Mystères d'Égypte*, texte établi et traduit par Édouard des Places, S.J., Paris, Les Belles Lettres, 1966.

de soi comme substitut pédagogique, comme complément pédagogique pour préparer à la vie.⁵⁰

Le souci de soi devrait être une préoccupation de tous les hommes, quelle que soit leur condition sociale ou l'activité professionnelle, car il fait partie d'un art de vivre (*tekhnê tou biou*), ayant même la tendance à s'identifier à cela. Mais,

...depuis au moins les cyniques (...) à mesure que le soi s'affirme comme étant et comme devant être l'objet d'un souci (...) qu'il devait traverser toute l'existence, et conduire l'homme jusqu'au point d'accomplissement de sa vie (...) entre l'art de l'existence (la *tekhnê tou biou*) et le souci de soi (...) il y a une identification de plus en plus marquée. La question « Comment faire pour vivre comme il faut? » (...) va être de plus en plus nettement absorbée par la question: « Comment faire pour que le soi devienne et demeure ce qu'il doit être? » (...) De plus en plus maintenant la *tekhnê tou biou* (l'art de vivre) va tourner autour de la question comment est-ce que je dois transformer mon propre moi pour être capable d'accéder à la vérité?⁵¹

Ainsi, par son insinuation dans la sphère de l'art de vivre, dont elle s'est pratiquement emparée, le souci de soi s'est largement répandue chez les intellectuels des époques hellénistique et romaine, devenant une véritable «culture de soi ». Cependant, au-delà de l'analyse de Michel Foucault, nous devons souligner encore une fois que, si aux gens communs il est une question de choix personnel, pour celui qui veut pratiquer la philosophie d'une manière professionnelle le souci de soi représente une tâche principale, étant une partie intégrante du processus d'ascension vers le divin, par lequel notre âme retrouve son état originare, sa vraie nature.⁵²

Bien que l'objet du souci de soi ne soit pas seulement l'adolescent ou le jeune, la condition de l'existence d'un maître pour guider le processus de souci de soi demeure valide. Mais contrairement à Platon, les néoplatoniciens n'acceptent plus la dimension érotique de la relation entre le maître et le disciple, tant sublimée et symbolique que cela puisse être. Quoiqu'elle présuppose un certain rapprochement, la familiarité et même l'amitié, elle est caractérisée par une grande sobriété et austérité. Ceci s'explique par le fait que les néoplatoniciens ont assimilé une tradition médicale fortement

⁵⁰ Michel Foucault, *Herméneutique du sujet*, ed.cit., p. 74.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 171-172.

⁵² Voir Jamblique, *Protreptique*, texte établi et traduit par Édouard des Places, S.J., Paris, Les Belles Lettres, 1989.

développée pendant les premières deux siècles de notre ère, qui regardait avec suspicion l'activité érotique en excès, qu'elle jugeait capable à provoquer de graves perturbations dans le corps et l'esprit de l'individu, bien que l'érotique est incluse dans cette période dans le souci de soi par d'autres philosophes.

On aurait tort de ne voir dans la pensée grecque qu'une valorisation positive de l'acte sexuel. La réflexion médicale et philosophique le décrit comme menaçant, par sa violence, le contrôle et la maîtrise qu'il convient d'exercer sur soi ; comme minant par l'épuisement qu'il provoque la force que l'individu doit conserver et main tenir, et comme marquant la mortalité de l'individu tout en assurant la survie de l'espèce. Si le régime des plaisirs est si important, ce n'est pas simplement parce qu'un excès peut produire une maladie ; c'est parce que, dans l'activité sexuelle en général, il y va de la maîtrise, de la force et de la vie de l'homme. Donner à cette activité la forme raréfiée et stylisée d'un régime, c'est se garantir contre les maux futurs ; c'est aussi se former, s'exercer, s'éprouver comme un individu qui est capable de contrôler sa violence et de la laisser jouer dans des limites convenables, de retenir en soi le principe de son énergie et d'accepter sa mort en prévoyant la naissance de ses descendants. Le régime physique des *aphrodisia* est une précaution de santé ; c'est en même temps un exercice – une *askēsis* – d'existence.⁵³

En même temps, les néoplatoniciens ont approprié une position philosophique de plus en plus forte au cours de la même période, qui repense les relations personnelles entre les époux, accordant plus d'attention aux droits des femmes et aux devoirs de l'homme en ce qui concerne leurs relations intimes. En fait, traditionnellement, les relations avec l'épouse faisaient partie de l'activité « économique », qui visait la façon dont l'homme organise sa maison et sa propriété, ce qui implique des relations avec tous les membres de sa famille et avec ses esclaves comptés comme des biens.⁵⁴ Cette activité, qui n'était pas incluse dans le concept de souci de soi chez Platon, occupe une place importante dans la philosophie romaine, en particulier chez les stoïciens. Voilà donc les néoplatoniciens attentifs à un aspect de l'économie, bien qu'ils ne prêtent pas attention, comme Platon, à l'économie comme un élément du souci de soi. Mais cet aspect était de plus en

⁵³ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Gallimard, édition électronique, 2013, p. 77.

⁵⁴ Michel Foucault, *Herméneutique du sujet*, ed.cit., pp. 58-59.

plus reconnu à l'époque comme lié à la question de l'érotisme⁵⁵, dans laquelle de nouveaux et très importants éléments apparaissent.

Une première nouveauté paraît consister en ceci que l'art de l'existence matrimoniale, tout en continuant à concerner la maisonnée, sa gestion, la naissance et la procréation des enfants, valorise de plus en plus (...) la relation personnelle entre les deux époux. (...) La seconde nouveauté résiderait dans le fait que (...) l'intensification du souci de soi va de pair ici avec la valorisation de l'autre ; la façon nouvelle dont la question de la « fidélité » sexuelle est parfois formulée témoigne de ce changement. Enfin, et c'est ce qui est le plus important ici, cet art du mariage dans la forme du lien et de la symétrie fait une place relativement plus importante aux problèmes des relations sexuelles entre époux ; (...) l'intérêt pour la procréation s'y combine avec d'autres significations et d'autres valeurs qui concernent l'amour, l'affection, la bonne entente et la sympathie mutuelle.⁵⁶

Rejetant l'érotique des garçons et les pratiques homosexuelles, ils accordent des valeurs positives aux relations avec l'épouse, bien qu'elles sont subordonnées à la fois au but de la procréation et à l'objectif de la spiritualité maximale, poursuivie par eux en dernière instance, mettant en arrière-plan la question du plaisir.⁵⁷

Cependant, Michel Foucault ne développe pas les questions des rapports avec l'économie et l'érotique chez les néoplatoniciens ; ils ne traitent pas de la relation avec la diététique, qui est également intégrée par les philosophes des premières deux siècles de notre ère dans le concept de souci de soi, parce qu'elle donne attention à la fois au corps et à l'âme et vise les soins qu'il faut accorder à ceux-ci pour offrir au soi les meilleures chances de développement, c'est-à-dire d'accomplissement spirituel. Mais connaissant la préoccupation des néoplatoniciens pour la subordination du corps à l'âme, mais aussi leur impératif de donner au corps l'attention nécessaire pour qu'il assure le bon déroulement des activités spirituelles, nous pou-

⁵⁵ Aspect qu'ils rejettent cependant, comme Platon, comme faisant partie du souci de soi.

⁵⁶ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Gallimard, 1984, p. 174.

⁵⁷ On peut considérer, en ce sens, que la lettre de Porphyre à Marcella, sa femme, est particulièrement éloquente, même si on ne peut pas dire que les relations entre époux dans le milieu néoplatonicien auraient été réglées par des pratiques unitaires obligatoires. (Voir Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, texte établi et traduit par Édouard des Places, S.J., Paris, Les Bells Lettres, 1982.)

vons dire que les néoplatoniciens ont intégrés la diététique dans le concept de souci de soi, ce qui est un autre aspect par lequel ils diffèrent de Platon. Il est significatif à cet égard que les néoplatoniciens sont en général végétariens et, en ce sens, Porphyre a écrit un volumineux ouvrage qui plaide en faveur de l'abstention de la nourriture animale, et qui traite pleinement sur la nécessité et les avantages de ce mode de vie.⁵⁸

Malgré ces différences, les néoplatoniciens maintiennent quelques aspects essentiels de la conception platonicienne de souci de soi, ce qui les place dans sa stricte continuité. Michel Foucault met en évidence ces éléments communs comme suit:

En effet, il me semble que ce qui va caractériser le souci de soi dans la tradition platonicienne et néoplatonicienne, c'est, d'une part, que le souci de soi trouve sa forme et son accomplissement dans la connaissance de soi, comme forme, sinon unique, du moins absolument souveraine du souci de soi. Deuxièmement, (...) le fait que cette connaissance de soi, comme expression majeure et souveraine du souci de soi, donne accès à la vérité, et à la vérité en général. Enfin, troisièmement, (...) le fait que l'accès à la vérité permet, en même temps, de reconnaître ce qu'il peut y avoir de divin en soi. Se connaître, connaître le divin, reconnaître le divin en soi-même. (...) Ces éléments-là, on ne les trouvera pas (...) dans les autres formes [du souci de soi] épicurienne, stoïcienne ou même pythagoricienne, malgré toutes les interférences qu'il a pu y avoir entre les mouvements néopythagoriciens et néoplatoniciens par la suite.⁵⁹

Donc, ce qui gardent, principalement, les néoplatoniciens de la position de Platon, est la condition de spiritualité nécessaire pour l'accès à la vérité: pour que nous pouvons parvenir à la vérité, qui est le divine et qui représente également le divin dans notre âme, c'est-à-dire cette âme en tant que divine, nous devons transfigurer notre âme, le monter vers le divine, le faire ainsi digne du divine. Mais, en même temps, les néoplatoniciens continuent la tendance strictement rationnelle vers la connaissance que l'on trouve aussi chez Platon, et qui n'est pas conditionnée de point de vue spirituel. Cette tendance implique que la transfiguration de l'âme pour atteindre la vérité consiste précisément dans la connaissance de nous-mêmes, c'est-à-dire dans le fait de connaître la vérité. C'est que, en fait, la condition

⁵⁸ Porphyry, *On Abstinence from Animal Food*, in *Select Works of Porphyry*, Translated by Thomas Taylor, London, Thomas Rodd (ed.), 1823.

⁵⁹ Michel Foucault, *Herméneutique du sujet*, ed.cit., p. 75.

de spiritualité pour atteindre la vérité, donc pour savoir, est absorbée dans l'acte même de la connaissance, l'acte du savoir.

De sorte que le platonisme va jouer, tout au long, me semble-t-il, de la culture antique et de la culture européenne, ce double jeu : à la fois reposer sans cesse les conditions de spiritualité qui sont nécessaires pour avoir accès à la vérité, et résorber la spiritualité dans le seul mouvement de la connaissance, connaissance de soi, du divin, des essences.⁶⁰

Du point de vue de Michel Foucault, ça c'est un paradoxe de la pensée platonicienne, qui se manifesterait dans la pensée européenne jusqu'au XVIII^e siècle, et à sa perpétuation ont contribué aussi les néoplatoniciens, qui se sont maintenues, à cet égard, en toute cohérence, sur la ligne tirée par Platon en ce qui concerne le concept du souci de soi.

Conclusions

Analysant le concept de souci de soi dans la culture gréco-romaine antique, Foucault porte une attention particulière à Platon et aux néoplatoniciens. Selon lui, la première élaboration majeure du concept de souci de soi se trouve dans les dialogues platoniciens, et les néoplatoniciens s'inscrivent généralement dans le même cadre théorique établi par Platon. Bien sûr, en raison de l'évolution historique de la pensée philosophique et de la mentalité collective, les néoplatoniciens diffèrent de Platon de plusieurs manières importantes dans la façon dont ils conçoivent le souci de soi. Mais celles-ci, bien qu'elles soient suffisamment claires pour conférer aux néoplatoniciens une originalité incontestable, échouent néanmoins à donner à leur position théorique une configuration radicalement différente de celle de Platon.

Par conséquent, ce qui est essentiel dans le concept de souci de soi chez Platon est conservé intact chez les néoplatoniciens. Il s'agit, en somme, de l'identité (approximative) entre le souci de soi et la connaissance de soi, ainsi que de l'accès, à travers eux, à la vérité, accès après lequel l'âme, c'est-à-dire exactement ce soi qui se connaît et prend soin de lui-même, reconnaît son identité de nature avec le divin. Tous ces éléments constituent une unité qui, selon Foucault, ne se retrouvera comme telle dans aucune autre tradition philosophique de l'Antiquité.

Il est fort possible que Michel Foucault n'ait pas mis en évidence tous les aspects qui distinguent les néoplatoniciens de Platon en matière de la

⁶⁰ *Ibidem*, p. 76.

compréhension du souci de soi. Par exemple, il n'insiste pas suffisamment sur leur différence en ce qui concerne la dialectique des rapports entre le souci de soi et la connaissance de soi, se contentant de parler seulement d'une sorte de renversement ou de déplacement d'accent au sein de leur identité principielle. Il oublie aussi assez facilement que les néoplatoniciens expriment dans leurs écrits un rapport au divin beaucoup plus étroit et plus complexe que celui qui apparaît dans les dialogues de Platon. Il n'analyse pas les différences réelles entre Platon et les néoplatoniciens concernant le statut de l'âme dans le processus d'ascension et de fusion avec le divin. De plus, il attribue à Platon vis-à-vis du divin, des intentions qui ne se manifestent dans leur plénitude que dans les œuvres des néoplatoniciens. Ainsi, l'identité de nature entre l'âme humaine et l'âme divine est une question trop peu développée chez Platon, mais c'est l'un des thèmes favoris des néoplatoniciens.

De plus, ce que Foucault compare, c'est la position de Platon – exprimée uniquement dans le dialogue *Alcibiade*⁶¹, qu'il analyse à plusieurs reprises et en détail – et la position des néoplatoniciens, en général, sans faire de références précises à leurs œuvres, mais seulement à leurs commentaires sur le dialogue *Alcibiade*.

Cependant, le tournant de l'âme vers l'intelligible à travers un processus de purification afin de connaître la réalité authentique et donc la vérité, la parenté entre l'intelligible suprême et le divin, ainsi que la similitude entre notre âme et l'intelligible sont des éléments communs chez Platon et chez néoplatoniciens, et ils forment le contexte général grâce auquel l'hypothèse de Michel Foucault gagne une cohérence et une crédibilité suffisantes.

Bibliographie

Foucault, Michel, *Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Seuil/Gallimard, 2001.

⁶¹ Dialogue à propos duquel Foucault lui-même dit qu'il n'exprime pas toute la conception platonicienne du souci de soi, bien qu'il le considère comme exemplaire pour celle-ci : « cette question du souci de soi chez Platon, question fort importante, (...) n'est pas simplement dans *l'Alcibiade* qu'on le voit évoqué, même si c'est dans *l'Alcibiade* seulement qu'il y en a la théorie complète. » (Michel Foucault, *Herméneutique du sujet*, ed.cit., p. 65.)

- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Gallimard, édition électronique, 2013.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Gallimard, 1984.
- Heidegger, Martin, *De l'essence de la vérité. Approche de l'«allégorie de la caverne» et du Théétète de Platon*, texte établie par Hermann Mörchen, traduit de l'allemand par Alain Boutot, Gallimard, 2001.
- Jamblique, *Protreptique*, texte établi et traduit par Édouard des Places, S.J., Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, texte établi et traduit par Édouard des Places, S.J., Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, texte établi et traduit par Édouard des Places, S.J., Paris, Les Bells Lettres, 1982.
- Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, in Plotin, *Ennéades*, Tome premier, Traduction française de M.-N. Bouillet, Paris, Hachette, 1857.
- Porphyry, *On Abstinence from Animal Food*, in *Select Works of Porphyry*, Translated by Thomas Taylor, London, Thomas Rodd (ed.), 1823.