

La déprise de soi comme pratique de désubjectivation

Sur la notion de “stultitia” chez Michel Foucault

Razvan Amironesei

Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie
française et de langue française, Vol XXI, No 2 (2014) pp 104-122

Vol XXII, No 2 (2014)
ISSN 1936-6280 (print)
ISSN 2155-1162 (online)
DOI 10.5195/jffp.2014.627
www.jffp.org



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No
Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is operated by the University Library System of the University of Pittsburgh
as part of its D-Scribe Digital Publishing Program, and is co-sponsored by the
University of Pittsburgh Press

La déprise de soi comme pratique de désubjectivation

Sur la notion de “stultitia” chez Michel Foucault

Razvan Amironesei

University of California, San Diego

*Or une expérience morale essentiellement centrée
sur le sujet ne me paraît plus aujourd’hui satisfaisante.*

Michel Foucault

Introduction

La notion de déprise de soi est centrale dans le travail de Michel Foucault. *De facto*, cette notion joue un rôle crucial dans l’histoire des formations subjectives assimilée à des processus de subjectivation. Si on comprend la subjectivation comme un processus historique de qualification des subjectivités¹ – la déprise constituerait l’alliage entre la contingence historique et le supplément d’effort personnel pour qu’une subjectivité puisse se transformer.² Par là, la déprise comme pratique de subjectivation de soi est à la fois une forme de résistance au pouvoir et un travail de liberté. En outre, en suivant cette lecture, il s’agit de penser la subjectivité à partir d’une distinction méthodologique et historico-pratique entre un pôle d’assujettissement qui engendre dans ses formes ultimes la domination qui s’opposerait et impliquerait nécessairement un pôle de liberté compris comme invention de soi. Bref, le sujet est défini exclusivement par des processus de subjectivation — à la fois comme projet de construction permanente et comme réalisation directe de ce processus de construction.

Pour commencer, nous faisons l’hypothèse que cette conceptualisation de la subjectivation,³ et en particulier la subjectivation entendue comme construction de soi qui concerne en partie ce travail, est une opération qui devrait avoir comme *complément* un autre domaine d’analyse — que nous appelons le domaine de la désubjectivation. Insister d’emblée sur la complémentarité de la subjectivation et de ce que nous appelons la

désobjectivation veut dire précisément qu'il ne faut pas *choisir* entre subjectivation et désobjectivation, mais que la mise en rapport de ces deux domaines éthiques tout à fait spécifiques peut nous fournir une clé pour comprendre non seulement ce qu'est que la subjectivité chez Foucault, mais aussi en quoi la subjectivité est une catégorie susceptible de jouer un rôle critique à l'intérieur de notre présent. L'enjeu de ce travail est de penser plutôt un processus de subjectivation vide qui aménage des modalités pratiques de désobjectivation. Plus précisément, il faudrait expliciter la teneur de cette modalité pratique de désobjectivation à partir d'une analyse critique de la notion de déprise dans le travail de Michel Foucault que nous entendons comme déprise de *soi*. D'une manière générale, il s'agit de montrer que la déprise comme enjeu de désobjectivation se distingue dans sa formation et ses effets d'un processus à la fois méthodologique et historique de subjectivation et d'individualisation. Dans un entretien, Jean-Luc Nancy remet en question, dans une veine blanchotienne, le souci de soi chez Foucault dans la mesure où il est "soumis à une domination de la mise en forme."⁴ Voici ce qu'il écrit: "C'est l'idée du "souci de soi" et du "faire de sa vie une œuvre d'art." Mais ce que je me demandais, quand Foucault s'était mis à aborder ce motif, c'est si, chez lui, cela ne restait pas soumis à une domination de la mise en forme, de la "sculpture de soi"...." Nous situons, ainsi, notre analyse de la déprise dans le sillage de cette critique d'ordre général de la domination de la mise en forme qui cherche à remettre en question la prétention quasi-exhaustive des commentateurs à réduire le traitement foucauldien de la subjectivité à l'économie du soi. Nous faisons cela, en mobilisant des outils d'analyse proprement foucauldien. Dans ce travail, la notion de déprise chez Foucault sera comprise plus précisément à travers une analyse critique de la notion de *stultitia* (bêtise) chez Sénèque qui sera entendue comme pratique de désobjectivation de soi.

Une précision s'impose à cet endroit. Selon notre interprétation, la déprise comme enjeu de désobjectivation n'est pas un cas isolé, mais au contraire, trouve un précédent théorique et pratique dans l'œuvre de Foucault. Il faudrait l'entendre précisément comme une notion transversale qui investit de manière discontinue le parcours de Foucault depuis la fin des années '60 jusqu'au début des années '80. Dans ce sens, deux moments forts peuvent être dégagés. D'abord, la déprise de soi investit le parcours intellectuel de Foucault pendant les années '60 à travers son analyse de la figure de l'auteur et son rapport à l'œuvre. Ce qui est en jeu ici c'est bien le thème de l'effacement mobilisé par le problème de la perte de visage à travers des pratiques définies d'écriture. En effet, Foucault en tant qu'auteur se dissimule de manière systématique dans sa leçon inaugurale au *Collège de France* le 2 décembre 1970⁵; en prenant la figure du "philosophe masqué",⁶ en écrivant sous le nom de Louis Appert,⁷ ou de Maurice Florence.⁸ Ou encore, on peut saisir cette figure de l'effacement subjectif de deux manières: comme pratique de "déprise de soi" faite par Foucault dans un entretien avec C. Bonnefoy en 1966⁹ et en publiant un livre d'entretiens avec Thierry Voeltzel¹⁰

sans figurer à titre d'auteur. Également, nous pourrions ajouter un autre traitement cette fois-ci plus précisément politique de la déprise à la fin des années '70. La déprise comme modalité de désindividualisation joue dans la préface américaine de *l'Anti-Oedipe* de Deleuze et Guattari;¹¹ au niveau de l'analyse du sujet sexuel du cas d'Alexina B.¹² compris comme figure d'un sujet "sans identité",¹³ ou encore, à travers ce qu'il appelle "devenir gay"¹⁴ au début des années '80.¹⁵ La notion de "stultitia" qui fait l'objet du présent travail émerge dans le cours *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)*. Cette notion appartient à ce deuxième champ d'investissement d'une pratique de déprise de l'identité subjective.

La déprise, le souci de soi et l'exercice de la sagesse

La question qui se pose d'entrée de jeu est comment comprendre, dans ce cas, la désobjectivation et son rapport à la notion de déprise? Afin d'esquisser un élément de réponse, tout d'abord, il ne faudrait pas comprendre la désobjectivation comme objectivation de l'identité singulière. La déprise n'est pas analysable dans ce cas à partir du devenir historique des singularités.¹⁶ La désobjectivation sera plutôt définie comme le champ des techniques de soi qui a pour objectif la disqualification des formes subjectives constituées et dont la déprise de soi est une des modalités historico-pratiques. La déprise devrait être comprise ainsi comme émergence des styles d'existence¹⁷ inscrits dans des pratiques historiques de désobjectivation.¹⁸ Dans notre travail, nous faisons bien une articulation entre désobjectivation et déprise de soi.

Deuxièmement, dans ce travail, nous verrons qu'il faut faire une distinction d'ordre pratique entre déprise et les processus historiques de subjectivation et d'individualisation. La déprise n'est pas analysée en tant que corrélat de la production historique de subjectivité à travers des figures singulières qui se démultiplient dans leur unicité à travers l'histoire. Cette notion ne devrait pas être pensée en termes de processus de subjectivation de soi par soi ou en termes de subjectivation de soi par un autre. En outre, elle est non plus assimilée à une production des mécanismes d'individualisation à travers des rapports de pouvoir. Autrement dit, il faudrait éviter d'associer la notion de déprise de soi à une économie générale de la subjectivité soutenue par le postulat de sa continuelle production historique, cela dans un double sens: en tant que forme assujettie à travers des mécanismes d'objectivation et comme pratique de liberté à travers l'invention de soi-même. Plus précisément, dans le champ des techniques de soi, il s'agit de distinguer la désobjectivation à travers la déprise de soi de deux points de vue: de la notion de souci de soi inscrite à l'intérieur d'une esthétique de l'existence au sens de Foucault et de l'exercice de sagesse tel que défini par Pierre Hadot.

Comme nous le savons, le thème du souci de soi émerge chez Foucault les années '80 dans le prolongement de l'idée de gouvernementalité. La notion de souci de soi se distingue chez Foucault de sa qualification en termes de faute morale à l'intérieur de la pastorale chrétienne qui la comprend sous la double forme d'une renonciation à soi et de l'amour de soi. En outre, cette notion n'est pas assimilable à la qualification moderne du sujet objectivé par des systèmes historiques de connaissance où l'identité joue comme enjeu de savoir de soi. Tel qu'étudié par Foucault dans la philosophie hellénistique et romaine, le souci de soi est une exigence inconditionnelle prenant la forme d'un principe éthique inscrit dans une esthétique de l'existence – une manière spécifique d'un rapport à soi qui cherche à faire de la vie une oeuvre d'art, un objet de *tekhné*. C'est bien la spécificité du rapport à soi aménagé par le souci de soi qui est important pour nous de dégager.

Le souci de soi est une pratique politique d'ordre gouvernemental repérable dans la jonction des problématiques foucaaldiennes du gouvernement de soi et du gouvernement des autres. De ce point de vue, le souci de soi n'est pas opposé au souci des autres, comme le soutient Hadot. Il n'est pas une forme de repli narcissique sur soi, mais au contraire, qualifie un sujet d'action à travers une forme d'engagement de l'ordre d'une appartenance à une communauté entière. Comme le montre Frédéric Gros, cette inscription collective de l'action mobilisée dans la pratique du souci de soi, s'opère à travers un rapport prééminent à soi et constitutif de soi en ouvrant une distance éthique, "un *intervallum* entre les activités exercées et ce qui le constitue comme le sujet de ces activités."¹⁹

Cette distance éthique, qui n'est pas à confondre avec le détachement réflexif, est le lieu de l'émergence du soi. Dans ce contexte, le soi est compris à la fois comme un rapport existentiel à réaliser de manière volontaire et comme finalité pratique de l'existence: le travail d'une vie que nous avons le devoir éthique fondamental d'accomplir. La pratique du souci permet, plus précisément, à l'intérieur d'un champ éthique, la formation d'un rapport régulier et déterminé à soi de l'ordre d'une construction à travers des choix raisonnés qui engagent l'existence en son entier. La construction continue de son existence est ainsi comprise comme un processus d'auto-subjection volontaire.

Il faudrait aussi ajouter que l'effectuation d'un exercice continu de soi par soi n'implique pas seulement une distance éthique à soi, mais se déploie sous la forme d'un travail de possession de soi. Dans le souci de soi "la seule possession authentique est la propriété de soi par soi"²⁰ qu'il faudrait distinguer de la propriété des choses dont il faut se détacher. Cette possession de soi exige une concentration de type athlétique, un effort et une tension maintenus dans la trajectoire de soi à soi.²¹ Nous avons affaire ici à un effort constant de maîtrise de soi qui est à comprendre comme vigilance et qui vise un accord entre pensée et action, plutôt que comme forme de

domination qui prendrait le soi pour un autre. Ce travail de maîtrise qui articule la possession de soi et la présence vigilante à soi s'opposerait plutôt à la négligence du soi qui est une forme de perte de soi. L'objectif de la maîtrise à l'intérieur de l'économie du souci est bien de construire un rapport plein à soi comme oeuvre de liberté. Nous pouvons ainsi soutenir que la subjectivation interne au souci de soi s'opère à travers une distance à soi comme tâche éthique à accomplir et une maîtrise vigilante de soi qui implique des choix qui engagent l'existence d'une manière plénière. La liberté apparaît, dans ce contexte, sous la forme d'une pratique de subjectivation de soi — précisément comme une injonction éthique de réalisation intégrale de soi soutenue par la pratique volontaire continue de construction maîtrisée de son existence.

Dans un texte²² paru à la fin des années '80, Pierre Hadot formule une suspicion à l'égard de la conceptualisation de la subjectivité chez Michel Foucault qu'il assimile à un dandysme pour le XXe siècle, dans la mesure où cette notion est définie à partir d'une esthétique de l'existence centrée autour d'une pratique du souci de soi.²³ Le soi, dans l'économie du souci auquel Hadot fait référence, n'est pas compris au sens moderne de "distinction", mais comme "style." Dans le cadre d'une esthétique de l'existence le soi foucauldien joue précisément comme oeuvre à accomplir qui implique un travail continu de construction de soi par soi. Hadot oppose la culture de soi et l'esthétique de soi à un "exercice de la sagesse"²⁴ qui a une dimension universaliste et cosmique. La construction de soi comme oeuvre d'art inhérente au souci se distingue d'un dépassement du moi comme pratique de la sagesse. Le moi dont il est question n'est pas une oeuvre, mais se situe comme partie dans l'épreuve de la totalité.²⁵ Autrement dit, le mouvement d'intériorisation qui implique la maîtrise de soi comme enjeu de liberté a pour objectif, selon Hadot, un dépassement de soi et une universalisation à travers un mouvement solidaire d'extériorisation "qui consiste à prendre conscience de soi comme partie de la Nature, comme parcelle de la Raison Universelle."²⁶

Dans ce travail, nous verrons que la déprise ne peut pas être assimilée à une pratique de la sagesse entendue sous la forme d'un dépassement de soi, comme le pense Hadot. Autrement dit, la déprise ne peut pas être comprise comme "une politique de la contemplation"²⁷ ou être entendue comme une subjectivation qui aménage une universalisation du soi par la participation à un tout cosmique ou à une Raison Universelle.²⁸ En outre, la déprise de soi n'est pas réductible à une esthétique de l'existence mobilisée par la notion de souci de soi qui à la fois permet de construire un rapport plein à soi à partir d'une maîtrise vigilante qui qualifie un sujet d'action à travers la distance à soi. Il s'agit plutôt de montrer que la déprise s'oppose terme à terme à l'idée d'une stylisation éthique de soi à partir d'un choix existentiel subjectif et à la conception d'une liberté comprise à partir d'un modèle décisionniste qui la

sous-tend. Il s'agit de remettre en question à partir de la déprise, le soi défini comme travail volontaire et réfléchi de construction — une oeuvre à faire et à accomplir, solidifié par une présence continue à soi. Précisément, la déprise sera comprise non pas comme une nouvelle possibilité de devenir soi et l'invention d'une nouvelle position de sujet dans l'économie des processus de production historiques de subjectivation. Ou encore, cette notion ne sera pas entendue comme transformation qui implique une invention de soi, mais comme une pratique de désobjectivation qui s'articule à travers la disqualification d'un rapport à soi.

Le devenir 'stultus' ou la déprise de soi

L'enjeu d'ordre général de cette partie est de montrer que la notion de déprise de soi, ne peut pas être réduite à un traitement d'une esthétique de l'existence, ni à un idéal de sagesse en termes de conscience cosmique, comme c'est le cas chez P. Hadot et A. I. Davidson.²⁹ Selon nous, cette interprétation de l'éthique de Foucault à partir du thème de la sagesse ne prend pas en compte la figure corrélatrice de la *stultitia*, qui nous allons le voir, joue comme modalité pratique de résistance à la subjectivation. Nous allons prolonger maintenant la réflexion sur le concept de déprise de soi par la problématisation que Foucault fait de la *stultitia* (bêtise) chez Sénèque qui, plus généralement, est traitée chez les stoïciens comme un complexe folie-bêtise. Avant de procéder à notre démonstration, une question se pose à cet endroit: le rapport folie-bêtise est-il équivalent dans l'oeuvre de Foucault?

On pourrait, en effet, avancer d'une certaine manière que la bêtise est absence d'oeuvre, ce qui renvoie à la définition que Foucault donne de la folie comme "absence d'oeuvre" dans son *Histoire de la Folie* (1961). Pourtant, le mot oeuvre n'est pas équivalent chez le premier et le dernier Foucault. Nous pouvons en distinguer deux sens. D'abord, chez le dernier Foucault, le mot oeuvre devrait être pensé dans la proximité du grec "poiesis" qu'il entend comme travail de construction, ou de formation de soi dans son sens éthique. Cela renvoie à la notion de subjectivation discutée plus haut. En outre, on peut entendre le mot oeuvre cette fois-ci chez le premier Foucault à partir de la distinction suivante: "l'oeuvre, par définition, est non-folie."³⁰ Nous avons ici une rupture absolue entre folie et oeuvre. Chez le premier Foucault, la folie est comprise de manière positive comme présentification de l'absence, à la fois une condition de possibilité de l'histoire et une figure qui "retient et suspend le sens."³¹ Il est clair qu'à l'intérieur de ce traitement ontologique de la folie, l'oeuvre joue comme activité qui soutient l'effectuation du sens et de l'histoire.³² Cette analyse ontologique de l'oeuvre serait compatible avec le sens de l'oeuvre comme poiesis, si on accorde à la construction éthique de soi une dimension ontologique. Nous ne sommes pas prêts à établir ce rapport d'équivalence dans le cadre de cette analyse. Autrement dit, selon nous, le sens ontologique et éthique de l'oeuvre n'est pas tant l'indice d'une incompatibilité, mais plutôt il s'agit de deux plans

d'analyse que nous traitons comme étant hétérogènes. Dans ce qui suit, nous allons insister non pas sur l'aspect ontologique de la folie, mais plutôt sur l'aspect éthique de la stupidité à partir de l'analyse de la *stultitia*. Précisément, il s'agit de comprendre de quelle manière la notion de la *stultitia* est une pratique désobjectivante de déprise de soi qui se distingue dans sa formation et ses finalités de l'économie générale du souci de soi. D'abord, il faudrait voir comment Foucault distingue la *stultitia* du souci de soi et quels sont les éléments qui assurent la teneur de cette pratique de soi. Ensuite, il faudrait voir comment *stultitia* réaménage la relation éthique à soi.

Dans *L'Usage des plaisirs* (1984), Foucault remarque qu'il y a une tension qui révèle un point répulsif entre deux phénomènes historiques différents: d'une part, une "intersion des rôles sexuels" et de l'autre, "la relation des individus du même sexe"³³. C'est bien du personnage de l'*Effeminatus* dont il est question – un personnage qui a une longue histoire et dont Foucault fournit un sommaire aperçu au XVIII^e siècle et pendant l'époque gréco-romaine. Pourtant, l'enjeu que cette critique de l'attitude de l'*Effeminatus* n'est pas "la condamnation des relations homosexuelles", mais plutôt la marque d'une polarisation autour du "rôle viril."³⁴ Dans le cours *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982), Foucault trace un lien explicite entre la présence scandaleuse de l'*Effeminatus* et la *stultitia* à l'époque du stoïcisme impérial.³⁵ Nous avons une versatilité fondamentale de la *stultitia* qui ne se fixe jamais dans un point, "qui sautille perpétuellement", région passive qui trouve sa version morale dans l'attitude de l'*effeminatus*³⁶ ou de l'*impudicus*.³⁷ *Impudicus* et *effeminatus*, sont deux figures qui s'écartent de l'ordre de l'*êthos* – deux formes de *stultitia*.

Comme nous l'avons vu plus haut, nous pouvons comprendre d'une manière schématique le souci de soi à partir d'une articulation entre subjectivation et liberté. Précisément, il faudrait entendre le souci comme distance à soi et comme construction maîtrisée de soi qui impliquent une tâche d'accomplissement de soi ou bien la formation d'un rapport plein à soi qui abouti à faire de son existence une oeuvre. La *stultitia* se trouve en opposition radicale avec le souci de soi et constitue comme nous le verrons la limite négative, "l'autre pôle" de la pratique de soi. Sénèque, pour sa part, définit *stultitia* comme "agitation perpétuelle de l'âme, de l'esprit et de l'attention,"³⁸ ou bien comme "irrésolution," "agitation de la pensée,"³⁹ un "état pathologique", "morbide" dont il faudrait sortir.⁴⁰ Autrement dit, le *stultus* ne fait pas usage de trois facultés: la capacité de mémoriser, la faculté d'exercer le jugement, et finalement l'exercice de la volonté libre. Discutons chaque élément dans sa spécificité.

D'abord, le *stultus* est celui qui ne mémorise pas – ou celui qui ne ramène pas sa vie à une unité par l'exercice de la mnémotechnique. Il est "ouvert à tous les vents,"⁴¹ il "laisse entrer dans son esprit toutes les

représentations qui peuvent lui être offertes par le monde extérieur⁴² qu'il accepte sans examen, sans hiérarchiser et décanter les significations. Autrement dit, il ne fait pas de partage, de *discriminatio* entre "le contenu de ces représentations" et les éléments "subjectifs [...] qui viennent se mêler à lui."⁴³ En outre, le *stultus* n'a pas la faculté d'enregistrement et d'appropriation qui transformerait ce qui l'entoure dans ce qui est inhérent ou à soi. Son regard n'a pas une fonction de captation. Mais on pourrait dire, au contraire, qu'il est capté et investi par ce qui l'entoure. Sa faute est de lui manquer la *concentratio* et de laisser ses "représentations se mêler à l'intérieur de son propre esprit."⁴⁴ Le *stultus* vit ainsi dans un état de dispersion temporelle: sa mémoire n'a pas de souvenir.⁴⁵

De plus, non seulement qu'il ne possède pas une faculté cohérente d'exercer sa mémoire, mais le *stultus* "change d'avis sans arrêt." Son opinion fluctuante est informée par l'incapacité de 'discriminer' ce qu'il reçoit du monde extérieur. Cela entraîne son insuffisance foncière de faire ses propres choix, de ramener à soi les éléments subjectifs qui sont susceptibles de lui appartenir. Il laisse sa vie s'écouler par une disqualification de ses propres choix. Précisément, la réceptivité indiscriminée du *stultus* s'opère sans principe structurant, sans capacité de synthèse, ce qui qualifie par là son absence d'esprit. Plus profondément, cet être sans esprit a une capacité de décision défaillante.

Enfin, il faudrait voir que la raison pour cette incapacité de faire usage de son jugement est due à une certaine défaillance de la volonté. Le *stultus* ne sait pas "vouloir comme il faut."⁴⁶ Or, le vouloir qui sait s'exercer est par excellence le vouloir libre. La volonté libre, tel que Sénèque la définit, est un exercice qui s'effectue dans l'absence de toute détermination dans le sens où l'objet du vouloir n'est pas déterminé ou affecté par des représentations extérieures. Elle est libre encore, parce qu'elle s'exerce intérieurement, elle se régule continûment elle-même par son propre mouvement. La volonté libre est bien une volonté absolue, qui veut toujours. En revanche, le vouloir du *stultus* se trouve à l'opposé symétrique du vouloir libre. D'abord, le type de volonté dont il fait usage est doublement déterminé: de l'extérieur, par des événements extérieurs et de l'intérieur par des inclinaisons corporelles. Le *stultus* veut avec inertie parce que sa volonté est en retrait ou en recul, elle ne s'affirme pas, mais au contraire, elle est structurée par son dehors,⁴⁷ ou par ce qui n'est pas elle. Elle est rétive et va contre elle-même par ses tendances opposées qui à la fois l'occasionnent et la disqualifient. On peut parler de la faiblesse du vouloir ou d'une volonté impossible, puisqu'elle se réactive à la surface de contact des choses qui émergent et articulent ce non-sujet qu'est le *stultus* et qui résonnent dans ce corps réduit à ses organes récepteurs qui refusent de faire la synthèse. Il se laisse traverser par le flot de ce que la volonté n'est pas, pris au milieu du courant qui l'agence en tant que tel et qui lui donne une forme, un visage composé d'éléments hétérogènes. La volonté du *stultus* ne s'active pas, ne se replie pas, elle se décompose dans le

sens où elle s'accroche à ce qui l'entoure et tend se dissiper dans la surface de contact des choses qui la déterminent.

En outre, sa volonté n'est pas identique à elle-même — mais est discontinue et ne se plie pas sur elle-même. Sa volonté est constituée par les objets sur laquelle elle s'exerce et qui l'annulent en tant que volonté unitaire pour la rendre poreuse, inutile et suspensive. Nous avons affaire à une volonté poreuse parce que suscitée sans arrêt par des plaisirs externes et s'éteignant avec, une volonté poussée et tiraillée entre plusieurs choses qui l'absorbent. Pris dans le réseau des inclinaisons auquel il appartient et qui le détermine, le *stultus* ne peut pas sortir à l'extérieur de ses passions: il est sous leur emprise, capté, traversé, agencé par elles. Pour le dire différemment, il ne peut pas dissocier les passions de son vouloir. Ses passions (pathos) ne s'inscrivent pas dans la durée, elles sont discontinues. Par conséquent, ces mêmes passions ne le font pas vivre pleinement, mais plutôt l'épuiser entre un va-et-vient à l'intérieur d'une existence qui n'a pas d'unité, ni de trajectoire et dont le parcours est segmentaire. C'est qu'il "veut plusieurs choses à la fois, et ces choses sont divergentes sans être contradictoires."⁴⁸ Par exemple, dit Sénèque, il veut avoir à la fois sa gloire et mener une vie tranquille. Il s'agit d'une «volonté qui change d'objectif»,⁴⁹ qui décroche, se démultiplie dans une perte⁵⁰ — en vue de son propre épuisement⁵¹ en tant que force active et unitaire. Bref, le *stultus* a une volonté rétive et hétérogène, changeante et discontinue qui s'oppose terme à terme à un vouloir libre et unitaire, absolu et continu.

Il faudrait se demander maintenant de quelle manière peut-on comprendre la déprise de soi du *stultus*, sachant qu'il est déterminé par sa volonté fragmentaire et investi par ses passions transitoires? À juste titre, on pourrait objecter que la *stultitia* est un état de capture ou de prise du soi à l'intérieur de la contingence et non pas une pratique de déprise de soi (par soi). Pour répondre à cette objection, il faudrait préciser que la déprise du *stultus* ne consiste pas dans un moment de décision subjectif de suspendre son identité propre. Autrement dit, la déprise n'est pas de l'ordre d'une prise de soi sur soi — une manière de subjectivation de soi par soi incarné par la figure du maître ou du sage stoïcien. Elle est non plus une pratique de désobjectivation de soi par soi — un effort personnel volontaire et réfléchi de transformation d'un soi qui devient autre. Au contraire, la déprise de soi s'opère sous la forme d'une discontinuité d'ordre pratique du rapport à soi.

Le problème qui se pose est de déterminer comment penser cette discontinuité d'ordre pratique du rapport à soi. Nous pouvons fournir un élément de réponse à ce problème en l'opposant à une pratique de continuité du rapport à soi qui relève du souci de soi du sage stoïcien. L'amélioration continue de soi du sage chez Sénèque impliquée dans l'exercice de la volonté libre vise à converger les tendances de sa vie dans un point commun qui les polarise comme "accomplissement de soi dans la vieillesse."⁵² Or, le fait de

laisser sa vie s'écouler, de ne polariser pas ses inclinaisons internes afin de les concentrer, de les unifier dans une pratique de soi comprise comme souci de soi, le *stultus* s'expose à un risque: il "change de vie sans arrêt." C'est que, le mouvement perpétuel d'indécidabilité repérable dans sa réceptivité indiscriminée aux événements, son opinion fluctuante et son incapacité de faire des choix qui lui fournissent une trajectoire propre l'amènent à un perpétuel changement de mode de vie. Il faudrait comprendre ce changement perpétuel de vie comme une discontinuité pratique du rapport à soi qui s'articule à travers une indécidabilité foncière sur soi. Le *stultus* se trouve ainsi pris dans un mouvement toujours recommencé de déréalisation de soi.

Deuxièmement, il faudrait comprendre que cette discontinuité d'ordre pratique du rapport à soi du *stultus* s'articule non seulement à travers une indécidabilité sur soi, mais également à travers une activité volitive défaillante. Comme nous l'avons vu, le *stultus* est celui qui ne sait pas vouloir. Mieux encore, on pourrait ajouter que le *stultus* a une volonté sans objectif. Foucault explique que le *stultus*, c'est quelqu'un "qui ne se veut pas lui-même," "il ne veut pas le soi."⁵³ L'état de la *stultitia* refuse le soi en suspendant l'exercice du vouloir actif, identique et continu à soi. De cette manière, la *stultitia* apparaît comme l'exercice des passions discontinues qui déconnecte le vouloir du soi. On le voit bien, le *stultus* a un vouloir déréglé et inachevé et sa pratique de suspendre le rapport à soi n'accède pas à la maîtrise de soi, "à la possession de soi" et "au plaisir de soi-même." Or, si chez Sénèque, l'objet du vouloir libre est le soi soutenu par une pratique de la sagesse qui veut le soi, on pourrait dire que la *stultitia* émerge comme un "non-rapport à soi," ou mieux comme une pratique de refus du soi.

Sortir de la *stultitia*, comprise comme dérèglement de la volonté, du jugement et de la mémoire, correspondrait à un effort de vouloir le soi dans son unité. Quelqu'un qui est en bonne "santé" doit ainsi aider le *stultus*. Autrement dit, le souci de soi du maître implique l'intervention thérapeutique sur la *stultitia*. La présence nécessaire du philosophe émerge sur fond de passivité, d'une volonté impuissante qui n'arrive pas à s'engager dans un processus de maîtrise. L'absence de la maîtrise de soi dont fait preuve la *stultitia* est traduite comme un état d'insouciance ou de négligence du soi qui implique ultimement une perte de soi-même. Ainsi, on glisse d'un souci de soi vers un souci pédagogique de l'autre comme soi à travers l'absence de maîtrise: c'est que cette déficience qu'est la *stultitia* réclame le soin, la thérapie de soi par soi. C'est bien la *stultitia* qui constitue ce point d'ouverture où la présence de l'autre devient nécessaire. Chez Sénèque, le philosophe est le médiateur qui "édifie" le rapport à soi en donnant au *stultus* les moyens pour apprendre à devenir soi-même. Si le philosophe est un opérateur de subjectivation de soi par soi qui crée les mécanismes et fixe l'objectif de tendre vers soi-même, librement, absolument, toujours, le *stultus* quant à lui est un agent de désobjectivation au sens d'un refus de

subjectivation, et la *stultitia* un état de déprise de soi-même, comprise comme refus d'ordre pratique de l'économie du devenir soi qui contourne et invalide par son existence la volonté libre et le rapport finalisé à soi.

Conclusion

Il faudrait conclure cette recherche sur la notion de déprise chez Michel Foucault, articulée à partir d'une économie politico-critique du soi. Dans ce travail, la déprise dans sa dimension désobjectivante a été comprise comme pratique de disqualification de soi. À travers la conceptualisation de la *stultitia* chez Sénèque, la déprise émerge comme une modalité de disqualification d'un rapport à soi face à la pratique historique de subjectivation de soi par soi interne au souci de soi. Dans sa formation désobjectivante, la déprise s'articule comme une pratique de résistance aux mécanismes de pouvoir individualisants et comme pratique de résistance au rapport pouvoir-liberté pensée en termes de processus de subjectivation de soi par soi. Nous l'avons montré, la déprise comme opérateur de désobjectivation devrait être distinguée d'un dépassement de soi dans la Raison universelle. Autrement dit, les analyses de Foucault sur la déprise, ne peuvent pas être réduites à un traitement d'une esthétique de l'existence, ni à un idéal de sagesse en termes de conscience cosmique, comme c'est le cas chez P. Hadot et A. I. Davidson. Selon nous, cette interprétation de l'éthique de Foucault à partir du thème de la sagesse est partielle dans la mesure où elle ne prend pas en compte la figure corrélatrice de la *stultitia* qui joue comme modalité pratique de résistance à la subjectivation et comme opération existentielle qui court-circuite le rapport à soi. De manière générale, on peut donc affirmer que la notion foucauldienne de subjectivité devrait être analysée non pas strictement à partir d'un effort historique, conscient et exclusif de construction de soi comme le thème du souci de soi le montre de manière exemplaire. Plutôt, la subjectivité dans la pensée de Foucault devrait être analysée à partir d'une tension historique et critique entre souci de soi et déprise de soi, entre pratiques de subjectivation et pratiques de désobjectivation.

Discutons maintenant les conséquences que le pôle de la désobjectivation pose pour l'analyse de la subjectivité chez Foucault. Nous l'avons dit, dans ce texte, la déprise de soi a été distinguée du souci de soi compris comme un processus historique de subjectivation de soi par soi qui implique une prise de soi sur soi et mobilise un effort volontaire et réfléchi de construction de soi. Cette notion a été traitée à partir de la conceptualisation de la *stultitia* chez Sénèque, comprise d'une manière générale comme discontinuité du rapport à soi. Nous avons vu que la *stultitia* s'articule à travers la disqualification d'un processus de maîtrise de subjectivation qui aménage le souci comme devenir d'un rapport plein à soi que nous pouvons comprendre comme capacité de décision de soi sur soi et

comme exercice continu de se vouloir soi-même. La *stultitia* oppose à la subjectivation de soi par soi un processus de désobjectivation de soi qui ne devrait pas être entendu pour autant dans les termes d'un vocabulaire volontariste et décisionniste d'un travail de transformation d'un soi qui devient autre. Les composantes de ce processus de désobjectivation par la déprise qui aménage une discontinuité à soi sont plutôt la pratique d'indécision sur soi et la suspension de l'activité volitive subjectivante. Ces deux composantes relèvent d'un refus involontaire d'une économie de soi.

Ainsi, nous avons un réinvestissement de la déprise de soi à partir de la problématique de la *stultitia* qui a pour effet de repenser à nouveau frais la thématique de l'effacement articulée pendant les années '60. D'une manière schématique, nous pouvons avancer que nous avons une double application de l'effacement: pendant les années '60, l'effacement de type discursif joue dans la dispersion des dispositions d'auteur dans l'oeuvre; à partir des années '70, l'effacement est inscrit dans la formation de l'identité subjective et compose avec une économie de la désobjectivation de soi comprise comme refus de soi et soutenue par la discontinuité du rapport à soi. L'effacement identitaire qualifie de cette manière la déprise de soi dans une *pratique de résistance anti-esthétique*. À la fin de notre travail, il faudrait clarifier cet élément pratique décisif dans la formation de la déprise.

Dans ce sens, nous devons distinguer cette pratique de résistance anti-esthétique d'effacement des traces subjectives du postulat de la production historique des subjectivités singulières articulé à la problématique de type stratégique des positions de sujet - qui joue jusqu'à présent chez les commentateurs en tant que critère discriminant pour penser la subjectivité chez Foucault. Nous avons dit qu'à la fin des années '60 la déprise de soi est pensée à partir d'une disposition stratégique des positions de sujet d'ordre différentiel menacés dans leur émergence par l'effacement à l'intérieur de l'ordre du discours. Par contre, cela n'est plus le cas pendant les années '70 et '80, où la déprise de soi joue comme injonction collective et pulvérisation identitaire et comme disqualification d'un rapport de subjectivation de soi par soi à travers la *stultitia*. Cette deuxième occurrence de la déprise définie par une pratique de refus de soi comme refus de subjectivation n'est pas seulement une condition d'éclatement d'un sujet unitaire, mais aussi, et surtout une remise en question tendancielle de l'opérativité conceptuelle de positions d'auteur ou de positions subjectives inscrites dans un projet de production singulière de devenir soi. Il faudrait préciser dans ce sens, que l'instabilité introduite dans la position de sujet assignée comme c'est le cas par exemple dans la *stultitia*, ne devrait pas être comprise comme la création d'une nouvelle position de sujet qui ferait émerger une figure de sujet neutre. Si le *stultus* ne doit pas être inscrit dans l'économie des positions de sujet, c'est parce que cette instabilité d'une position de sujet assignée est au contraire à comprendre comme refus de soi — au sens du refus d'une position de sujet (auto) identifiable.

Autrement dit, le refus de soi n'est pas de l'ordre d'une économie de positions de sujet pensé en termes de processus de subjectivation de type stratégique, mais plutôt une pratique de disqualification des dispositions de sujet qui prend la forme d'un effacement de soi. Le soi n'est plus une oeuvre à accomplir — le lieu d'une construction de l'existence, mais il est défini par le refus entendu comme lieu d'une déréalisation de soi ou d'un effacement des traces subjectives. Cet effacement de soi inscrit dans le refus de soi est soutenu, nous l'avons vu, par une modalité pratique de discontinuité du rapport à soi comme enjeu de désobjectivation. Dans le cas de la *stultitia*, la discontinuité du rapport à soi comprise au double sens d'indécidabilité sur soi et activité volitive défaillante - joue en tant que condition pour que le refus au sens d'un effacement de soi puisse être opératoire. La notion de déprise de soi est ainsi investie comme une pratique anti-esthétique d'effacement de soi (comme refus involontaire de soi) qui permet l'émergence d'un mode d'existence non-subjectif de deux manières: en mobilisant un jeu de discontinuité dans la pratique de soi et par la suspension d'une économie de positions de sujet d'ordre subjectivant. La déprise de soi en tant que modalité de désobjectivation est donc par là une pratique de résistance anti-stratégique qui aménage un soi sans projet et une pratique de résistance anti-esthétique qui efface le soi comme épreuve de construction. Ou encore, on pourrait dire que la déprise serait corrélative à une activité événementielle d'une figure non-subjective qui consiste à "donner la force de rompre les règles dans l'acte qui les fait jouer."⁵⁴

* Ce travail a été réalisé avec le soutien financier des Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC) dans le cadre d'une bourse postdoctorale accordée en décembre 2012 au Département de Science Politique à Université de Californie, San Diego. La gratitude de l'auteur est entière.

¹ Voici ce que Judith Revel écrit dans l'article *Subjectivation (processus de)*, "Le terme de "subjectivation" désigne chez Foucault un processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, ou plus exactement d'une subjectivité. Les "modes de subjectivation " ou "processus de subjectivation" de l'être humain correspondent en réalité à deux types d'analyse: d'une part, les modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets - ce qui signifie qu'il n'y a de sujets qu'objectivés, et que les modes de subjectivation sont en ce sens des pratiques d'objectivation; de l'autre, la manière dont le rapport à soi à travers un certain

nombre de techniques permet de se constituer comme sujet de sa propre existence.” Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault* (Paris: Ellipses, 2007), 60-61.

² “Ce lieu inassignable de la subjectivité en mouvement, en perpétuelle “déprise” par rapport à elle-même, c’est à la fois le produit des déterminations historiques et du travail sur soi (dont les modalités sont à leur tour historiques) et c’est dans ce double ancrage que se noue le problème de la résistance subjective des singularités: le lieu de l’invention de soi n’est pas à l’extérieur de la grille du savoir/pouvoir mais dans sa torsion intime - et le parcours philosophique de Foucault semble là pour nous en donner l’exemple” (Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, 130-131).

³ La définition de la subjectivation fournie par Fr. Gros est exemplaire pour souligner l’opération réductrice que nous avons en vue: “Parler de subjectivation suppose d’abord que le sujet ne soit pas donné à lui-même, mais qu’il se construise, s’élabore, s’édifie à partir d’un certain nombre de techniques, par exemple, des techniques d’écriture ou de lecture, des techniques d’examen, d’examen de ses actes, de ses pensées ou de ses représentations, des techniques de remémoration, des techniques de connaissance de soi. Au fond, et pour être plus précis, ce qui se trouve élaboré dans ces techniques, c’est moins le soi qu’un rapport à soi, un rapport à soi déterminé. Ce qui se trouve pris comme objet de recherche, ce sont donc des structures historiques de réflexivité, des manières historiquement déterminées et repérables de se rapporter à soi.” Frédéric Gros, “Sujet Moral Et Soi Éthique Chez Foucault,” *Archives De Philosophie* 65.2 (2002): 232. Également, nous pouvons ajouter une autre définition fournie par le même auteur d’un sujet qui construit continuellement son existence: “[...] That is, the subject is understood as transformable, modifiable. It is a subject that constructs itself, that gives itself rules of living and of conduct, that forms itself through exercises, practices, and techniques.” Frédéric Gros, “Le souci de soi chez Michel Foucault: A review of *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France, 1981-1982*,” *Philosophy & Social Criticism* 31.5-6 (2005): 697-698.

⁴ Jean-Luc Nancy, “Techniques du présent” Entretien avec Benoît Goetz, *Le Portique* No. 3 (1999), Technique et esthétique. Document accessible en ligne à l’adresse suivante: <http://leportique.revues.org/index309.html>; Document consulté le 21 février 2014.

⁵ Dans ce texte, Foucault tente de dissimuler tout commencement possible d’un discours tout en inscrivant le “je” dans un devenir de la disparition.

⁶ Voici comment les éditeurs des *Dits et Écrits* justifient la position de Foucault dans l’avant-propos du texte “Le philosophe masqué” (1980): “[...] cet entretien devrait

rester anonyme, son nom à lui n'apparaîtrait pas et tous les indices qui permettraient de le deviner seraient effacés. M. Foucault, justifia ainsi sa position: la scène intellectuelle étant la proie des médias, les stars prenant le pas sur les idées et la pensée comme telle n'étant plus reconnue, ce qui est dit compte moins que la personnalité de celui qui parle." Michel Foucault, *Dits et Écrits II (1976-1988)*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange (Paris: Quarto Gallimard, 2001), 923.

⁷ Voir, "Luttes autour des prisons" (1979) dans Foucault, *Dits et Écrits II*, 806-818.

⁸ Voir, "Foucault" (1984), dans Foucault, *Dits et Écrits II*, 1455.

⁹ Consulter, Michel Foucault, *Michel Foucault à Claude Bonnefoy*, Contient un CD audio. Durée d'écoute: 1h06 mn sous couv. ill., 140 x 125 mm, Entretien interprété par Éric Ruf et Pierre Lamandé (Paris: Collection À voix haute, Gallimard, 2006).

¹⁰ Voir, Thierry Voeltzel, *Vingt ans et après* (Paris: Grasset, 1978). Les éditeurs des *Dits et Écrits* signalent la publication en avril 1978 du livre "Vingt Ans et après, par Thierry Voeltzel, chez Grasset, entretiens sur les plaisirs et les engagements d'un "garçon de vingt ans à un ami plus âgé", en qui les lecteurs ont reconnu Michel Foucault" (Foucault, *Dits et Écrits I*, 74).

¹¹ Voici ce que Foucault écrit à ce sujet dans le texte "Préface" (1977): "n'exigez pas de la politique qu'elle rétablisse les 'droits' de l'individu tels que la philosophie les a définis. L'individu est le produit du pouvoir. Ce qu'il faut, c'est 'désindividualiser' par la multiplication et le déplacement les divers agencements. Le groupe ne doit pas être le lien organique qui unit des individus hiérarchisés, mais un constant générateur de 'désindividualisation'" (Foucault, *Dits et Écrits II*, 135-136).

¹² Michel Foucault, *Herculine Barbin dite Alexina B.* présenté par Michel Foucault (Paris: Gallimard, 1978).

¹³ Foucault, *Dits et Écrits II*, 942.

¹⁴ Voir, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité" (1984), dans Foucault, *Dits et Écrits II*, 1555.

¹⁵ Pour une analyse de la déprise comme pratique d'écriture et enjeu de l'identité subjective, voir Razvan Amironesei, "La déprise de soi chez Michel Foucault comme pratique d'écriture et enjeu de l'identité subjective," *Symposium* 15.1 (2011): 146-169.

¹⁶ Comme le soutient, par exemple, Judith Revel. Voir la note numéro 2 dans ce texte.

¹⁷ Foucault affirme dans son dernier entretien avec André Scala, que l'objectif serait de faire surgir des "styles de vie" plutôt que des formes de sujet. Ainsi, il faudrait penser le sujet non pas en soi mais à partir des éléments qui l'ont constitué. Autrement dit, les processus qui ont déterminé la forme historique du sujet sont a-subjectifs. En effet, chez Foucault, le sujet n'est pas originaire, mais ce sont les expériences historiques qui produisent des sujets: "C'est l'expérience qui est la rationalisation d'un processus, lui-même provisoire, qui aboutit à un sujet, ou plutôt à des sujets" (Foucault, *Dits et Écrits II*, 1525).

¹⁸ "Or une expérience morale essentiellement centrée sur le sujet ne me paraît plus aujourd'hui satisfaisante" (Foucault, *Dits et Écrits II*, 1525).

¹⁹ Frédéric Gros, "Situation du cours," in Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)* (Paris: Seuil, 2001), 520.

²⁰ Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 519.

²¹ Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 213.

²² Pierre Hadot, "Réflexions sur la notion de 'culture de soi'," in *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Albin Michel, 2002), 323-332. Voir aussi Pierre Hadot, "Un dialogue interrompu avec Michel Foucault," (Paris: Albin Michel, 2002), 305-311.

²³ "Et, précisément, je crains un peu qu'en centrant trop exclusivement son interprétation sur la culture de soi, sur le souci de soi, sur la conversion vers soi et d'une manière générale, en définissant son modèle éthique comme une esthétique de l'existence, M. Foucault ne propose une culture du soi trop purement esthétique, c'est à dire, je le crains, une nouvelle forme de dandysme, version fin du XXe siècle." Hadot, "Réflexions sur la notion de 'culture de soi'," 331.

²⁴ Hadot, *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault*, 308.

²⁵ Hadot, *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault*, 310.

²⁶ Hadot, *Réflexions sur la notion de "culture de soi"*, 330.

²⁷ C'est bien l'analyse de Lawrence Olivier, d'ailleurs très proche de la notion de dépassement de soi comme exercice de sagesse chez Hadot, qui relie la déprise de soi à une politique de la contemplation: "Ne faudrait-il pas plutôt essayer de se déprendre de la vérité ainsi constituée et analyser les conséquences que ce travail sur soi peuvent avoir sur la façon de penser le politique. Autrement dit, il s'agit de faire de l'éthique - esthétique de l'existence - plutôt que de la morale, le fondement d'un mode d'être au monde. Il s'agit d'utiliser la pensée contre elle-même au lieu de chercher à l'imposer. S'esquisse dans cette éthique une autre manière d'être, une autre manière de faire usage de la connaissance. Il est vrai peut-être que tout ce

travail débouche sur une forme d'indifférence, une politique de la contemplation plutôt que de l'action. Il n'y a rien de répréhensible à cela lorsqu'on regarde les résultats de l'expérience politique qui a gouverné nos actions depuis le XVIII^e siècle: la mort de millions d'individus au nom de l'idéal de l'homme libéré." Lawrence Olivier, "Michel Foucault, éthique et politique," *Politique et Sociétés* 29 (1996): 68-69.

²⁸ Ce point de vue de P. Hadot, cette fois-ci appliqué au travail de Foucault, est également soutenu par A.I. Davidson: "Indeed, I would claim, following Hadot, that one of the most distinctive features of that care of the self studied by Foucault in volume 3 of *The History of Sexuality* is its indissociable link with this cosmic consciousness; one philosophical aim of this care of the self is to transform oneself so that one places oneself in the perspective of the cosmic Whole." Arnold I. Davidson, "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought." in *The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd Edition, ed. Gary Gutting (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 129.

²⁹ A.I. Davidson, qui suit la ligne d'interprétation de P. Hadot, comprend la sagesse comme un "thème fondamental" dans la pensée antique. De plus, ce thème peut mieux justifier, selon lui, la conceptualisation de l'éthique chez le dernier Foucault: "The figure of the sage is notably absent from Foucault's writings on ancient philosophy, and it is precisely this absence that sometimes permits him to pass too smoothly from ancient to modern experiences of the self. By anchoring the ideal of the sage at the basis of ancient ethics, we can better see the abyss that separates psyché from any possible estheticization of the self. [...] Foucault is absolutely correct to emphasize the ancient care of the self, for conversion to self is a precondition of the spiritual transformation that constitutes philosophy. Such a conversion is, however, not to be confused with the kind of psychologization or estheticization that shrinks the world to the size of oneself. Rather, this conversion, dilating the self beyond itself, brings about that cosmic consciousness in which one sees the human world 'from above'" (Davidson, "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought," 136-137).

³⁰ Foucault, Michel, *Dits et Écrits*, volume I, 1954-1975. (Paris: Quarto/Gallimard, 2001), 215.

³¹ Foucault, *Dits et Écrits I*, 446.

³² Pour une analyse de la déprise à partir du rapport folie-oeuvre chez Foucault pendant les années '60 voir, Razvan Amironesei, "La déprise de soi chez Michel

Foucault comme pratique d'écriture et enjeu de l'identité subjective," *Symposium* 15.1 (2011): 148-152.

³³ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, Volume 2: L'Usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1997), 28.

³⁴ Foucault, *L'Usage des plaisirs*, 29.

³⁵ Voir, Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 327-328.

³⁶ L'homme efféminé est celui qui est passif par rapport à lui-même "incapable d'exercer sur soi l'*egkrateia*, la maîtrise, la souveraineté" (Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 327).

³⁷ Impudicus désigne les "mauvaises mœurs sexuelles" ou "la mauvaise moralité" Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 328.

³⁸ Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 327.

³⁹ Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 126.

⁴⁰ Deleuze discute également la notion de bêtise dans *Différence et répétition*: "C'est donc en droit qu'il faut comprendre la réduction de la bêtise, de la méchanceté, de la folie à la seule figure de l'erreur." Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Presses universitaires de France, 1993), 194.

⁴¹ Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 127.

⁴² Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 127.

⁴³ Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 127.

⁴⁴ Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 127.

⁴⁵ "Ils ne gardent pas dans leur mémoire le souvenir du passé, ni ne le rappellent, mais le laissent disparaître peu à peu, se rendent chaque jour en réalité démunis et vides, suspendus au lendemain puisque l'an dernier, l'avant-veille et la veille ne les concernent pas et ne leur ont pas absolument appartenu" (Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 473d-e, cité dans Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 448). Et Foucault d'ajouter: "C'est à dire que non seulement ils sont voués à la discontinuité et à l'écoulement, mais ils sont voués au dépouillement et au vide. Ils ne sont réellement plus rien. Ils sont dans le néant" (*L'Herméneutique du sujet*, 448).

⁴⁶ Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 128.

⁴⁷ Selon Deleuze, la folie, la bêtise, la méchanceté ne peuvent pas être réduites à l'erreur, mais doivent être "considérés comme des faits d'une causalité externe, qui mettent en jeu des forces elle -mêmes extérieures [...]" (Deleuze, *Différence et Répétition*, 194). Ainsi, Deleuze propose d'accorder une "dimension cosmique" à la bêtise (d'une manière similaire dont Foucault traite la folie au début des années

'60) dans le sens où la bêtise est une “structure de pensée comme telle” et peut faire l’objet “d’une question proprement transcendante” (Deleuze, *Différence et Répétition*, 196-197).

⁴⁸ Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 128.

⁴⁹ Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 128.

⁵⁰ Foucault reprend la notion de bêtise au début des années '70 dans un texte intitulé *Theatrum philosophicum* où il discute *Différence et Répétition* (1969) et *Logique du sens* (1969) de G. Deleuze en la corrélant à un abandon de soi. “La bêtise se contemple: on y plonge le regard, on se laisse fasciner, elle vous porte avec douceur, on la mime en s’y abandonnant; sur sa fluidité sans forme, on prend appui [...] on dit oui à la bêtise, on la voit, on la répète et, doucement, on appelle la totale immersion” (Foucault, *Dits et Écrits I*, 961).

⁵¹ Ou, comme le dit Deleuze: “remuer le fond” est une “occupation tentante dans les moments de stupeur d’une volonté obtuse” (Deleuze, *Différence et Répétition*, 197).

⁵² Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 127.

⁵³ Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, 128-129.

⁵⁴ Foucault, *Dits et Écrits II*, 1041.