

Herméneutiques croisées

Conversation imaginaire entre Ricœur et Foucault

Annie Barthélémy

Université de Savoie

Abstract

This paper intends to compare the hermeneutics of the subject by Ricœur in *Oneself as Another* with the lessons given by Foucault at the Collège de France in 1981-1982 about *The Hermeneutics of the Subject*. Presented as an invented conversation, it tries to specify the meaning of both authors' hermeneutics and to find their implications about the subject's constitution, the conception of freedom and the status of ethics. The argumentation is based on the essential book *Oneself as Another*, conceived by Ricœur at the same time Foucault was writing his last works.

Keywords: *Hermeneutics, Forms of subjectivation, Praxis of self, Practical Wisdom, Self-attestation.*

Résumé

L'article se propose de confronter l'herméneutique du sujet, telle qu'elle est définie par Ricœur dans son ouvrage *Soi-même comme un autre* à celle qui fait l'objet du cours donné par Michel Foucault en 1981-1982 au Collège de France. Il s'agit, sous la forme d'une conversation imaginaire, de préciser le sens donné par les deux auteurs à l'herméneutique du sujet et d'en dégager les implications sur la constitution du sujet, la conception de la liberté et le statut de l'éthique. L'argumentation s'appuie sur l'ouvrage majeur *Soi-même comme un autre*, que Ricœur a élaboré dans la période qui correspond aux dernières œuvres de Foucault.

Mots-clés: *Herméneutique, Formes de subjectivation, Pratiques du soi, Sagesse pratique, Attestation de soi.*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 1, No 1 (2010), pp.55-67

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2010.7

<http://ricœur.pitt.edu>



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



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Herméneutiques croisées

Conversation imaginaire entre Ricœur et Foucault

Annie Barthélémy

Université de Savoie

Pour un lecteur, qui sait à quel point Ricœur, "philosophe de tous les dialogues," était un interlocuteur ouvert et exigeant, il est tentant d'imaginer la conversation qui aurait pu s'engager avec Michel Foucault lorsqu'en 1982, ce dernier développe un cours au Collège de France sur l'herméneutique du sujet. Ce dialogue aurait été difficile, une dizaine d'années plus tôt, au moment du structuralisme triomphant. Ricœur et Foucault étaient pris alors dans le conflit entre structuralisme et humanisme. Interviewé en 1995 par François Azouvi et Michel de Launay sur son sentiment à la lecture des dernières lignes des *Les Mots et les Choses*,¹ Ricœur se souvient de sa stupéfaction: "L'idée que l'homme est une invention récente me paraissait tout simplement fabuleuse."² Mais dans la suite de sa réponse, il dit son admiration pour les derniers textes de Foucault, *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*, en ajoutant: "Mais justement, c'est presque une autre philosophie qu'il avait développée dans *Les mots et les Choses*."³

Au début des années quatre-vingt, Foucault développe des thèmes qui suscitent l'intérêt de Ricœur, en témoigne l'éloge du titre du troisième volet de histoire de la sexualité: *Le souci de soi*.⁴ La conversation aurait pu alors s'engager dans un contexte philosophique plus serein, mais elle n'a malheureusement pas eu lieu.⁵ Nous tentons de l'imaginer pour reprendre, dans une autre perspective, le travail mené par Rose Goetz.⁶ Dans un article, celle-ci, tout en soulignant l'hétérogénéité des problématiques, propose au lecteur de découvrir les "points de jonction" entre leurs œuvres traitées comme "des boîtes à outils," afin de penser la constitution du sujet et le rapport entre morale et éthique. Notre démarche entend partir des problématiques pour examiner comment les œuvres des deux philosophes s'interpellent; en cela, elle s'apparente à la démarche de Johann Michel quand il développe "une lecture d'inspiration foucauldienne de l'anthropologie de Paul Ricœur,"⁷ la conversation imaginaire offrant la possibilité d'une lecture réciproque.

En adoptant la forme du dialogue, nous voulons montrer comment les deux œuvres se questionnent mutuellement, et plus précisément comment leurs herméneutiques du sujet se croisent. En effet, si la démarche herméneutique est coextensive à toute l'œuvre de Ricœur, en ce qui concerne Foucault, les cours au Collège de France de 1980 à 1984 marquent un tournant qu'il faut caractériser pour saisir la spécificité de son herméneutique du sujet. En situant cette conversation imaginaire durant cette période, nous limitons le corpus sélectionné relativement à la thématique choisie⁸: il inclut l'ouvrage majeur de Ricœur *Soi-même comme un autre* (1990), issu de conférences prononcées à Edimbourg en 1986, le cours de Foucault au Collège de France sur *L'herméneutique du sujet* (1981-1982) et le chapitre II du *Souci de soi* (1984), intitulé *La culture de soi*. Ces textes seront complétés par les propos de Ricœur, recueillis dans *La critique et la conviction* et les résumés de cours, articles et conférences de Foucault, rassemblés dans le tome IV de *Dits et écrits* qui concerne la période 1980-1988. Faire dialoguer Ricœur et Foucault sur l'herméneutique du sujet par la lecture comparée de ces œuvres, tel est l'objet de cette conversation imaginaire

construite sur trois thématiques: celle de la constitution du sujet, celle de la liberté, celle du statut de l'éthique. Nous montrerons, après avoir caractérisé ces deux herméneutiques du sujet, comment elles s'interpellent l'une l'autre à propos: du statut du sujet, entre transformation de soi et reconnaissance de soi; de l'initiative du sujet, manifestation de résistance ou exercice de capacités; de l'avènement du sujet éthique par-delà les prescriptions morales.

Phénoménologie herméneutique et herméneutiques du sujet

Bien qu'arrimés à des traditions philosophiques très différentes, l'un dans l'épistémologie des sciences humaines, le second dans celle de la philosophie réflexive, Foucault et Ricœur ont pris quelque distance vis-à-vis de la phénoménologie d'Husserl. C'est bien connu pour Ricœur, ça l'est moins pour Foucault. Lors d'un entretien très éclairant de 1983, publié sous le titre *Structuralisme et Poststructuralisme*, Foucault explique que, dans les années cinquante, plusieurs penseurs "ont essayé de marier le marxisme et la phénoménologie." Mais lorsque l'approche structurale s'est développée en linguistique et en psychanalyse, de nouvelles fiancées ont pris le relais, la "mariée phénoménologique s'étant trouvée disqualifiée."⁹ Ricœur a lui aussi partagé ce climat intellectuel qui invitait à un dépassement de la phénoménologie: le sujet, pris dans des effets de sens produits par des structures sociale, linguistique ou psychique, est destitué comme sujet fondateur. Les deux philosophes intègrent cette remise en question des sciences humaines, mais gardent leur liberté vis à vis des courants en vogue dans les années soixante: "Je n'ai jamais été freudien, je n'ai jamais été marxiste, je n'ai jamais été structuraliste,"¹⁰ précise Foucault. Cette déclaration, Ricœur aurait pu la reprendre à son compte. Avant de voir l'impact des sciences humaines sur leurs herméneutiques respectives, concluons en précisant que Foucault s'écarte de la tradition phénoménologique - du moins celle de Husserl - pour inscrire ses recherches dans le champ de la philosophie des sciences de George Canguilhem alors que Ricœur élabore sa philosophie réflexive en maintenant la tension, née de la confrontation de la phénoménologie avec la psychanalyse et les approches structurales en linguistique et anthropologie.

Ricœur et Foucault cheminent alors sur des voies divergentes. Foucault s'engage dans un "travail d'archiviste" en marge des textes philosophiques. Sa démarche dénommée "archéologie" le conduit, selon la formulation du lexique de Mathieu Potte-Bonneville, à "croiser l'arché et l'archive; déplacer, en philosophe, le regard de l'histoire vers son fond archaïque, mais réintégrer, en historien, les principes censés constituer ce socle fondamental dans l'élément d'une histoire où prime l'extériorité des événements, et où ce qui semblait accessoire peut se révéler décisif."¹¹ Ricœur, quant à lui, dialogue inlassablement avec les œuvres héritées de l'histoire de la philosophie dont il ne cesse de raviver le pouvoir d'interpellation. Le dialogue entre les deux philosophes s'avère difficile car il y a une dénivellation entre les problématiques et un contraste entre les sources travaillées. Chacun peut annexer l'autre en l'interprétant dans son cadre de référence: Ricœur en situant Foucault à l'un des pôles du "conflit des interprétations" et Foucault en faisant l'archéologie de l'anthropologie Ricœurienne.¹² La relation entre ces deux philosophies devient-elle plus aisée à la faveur des derniers écrits de Foucault, qui marquent un infléchissement de sa problématique et sa réappropriation d'un pan de l'histoire de la philosophie - les textes de la période hellénistique et romaine -, sous l'influence de Pierre Hadot? Dans un des entretiens qu'il a accordés à François Azouvi et Marc de Launay, Ricœur exprime comme un regret: "C'est dans la mesure où Foucault s'est éloigné de lui-même, avec ses deux derniers livres, que je me suis senti proche de lui; mais sans avoir l'occasion de le lui dire."¹³ Notre conversation imaginaire permet de tester l'hypothèse d'un rapprochement entre les deux œuvres

et d'examiner si ce rapprochement est la conséquence d'une rupture entre le dernier Foucault et l'auteur considéré comme le chantre du structuralisme et de l'emprise du pouvoir.

A lire les textes, l'herméneutique du sujet, pour Ricœur, désigne une démarche où l'accès à soi exige le détour par l'interprétation des signes, des symboles, des textes, alors qu'elle est pour Foucault un objet d'étude. L'expression ne figure pas dans le cours de 1981-1982, mais dans le résumé qu'en propose Foucault: "Le cours de cette année a été consacré à la formation du thème l'enquête archéologique,"¹⁴ c'est-à-dire de la mise à jour des règles qui président à l'apparition ou la disparition des énoncés; il s'agit de remonter des textes de Platon, Epicure, Epictète, Sénèque, Marc-Aurèle aux conditions d'émergence du souci de soi dans l'Antiquité classique et tardive. Foucault insiste, dans le résumé, sur le fait que les exercices de méditation ou de mémorisation, préconisés par les épicuriens et les stoïciens, sont avant tout des attitudes pratiques. Il s'agit de pratiques du soi et non d'une herméneutique, au sens d'un travail interprétatif consistant à chercher une vérité sur soi-même dans un retour sur soi. La visée de la méditation stoïcienne est différente de celle de l'examen de conscience dans le christianisme ou dans la cure psychanalytique. "Il faut bien comprendre," insiste Foucault, "il ne s'agit pas de découvrir une vérité dans le sujet... Il s'agit tout au contraire d'armer le sujet d'une vérité qu'il ne connaissait pas... il s'agit de faire de cette vérité apprise... un quasi sujet qui règne souverainement en nous."¹⁵ Foucault oppose ici une vision prospective à une vision rétrospective des liens entre vérité et sujet: la priorité est donnée par les philosophes antiques à la transformation de soi et non à la connaissance de soi, ou plus exactement à la transformation de soi comme condition d'avènement d'une vérité sur soi; cette vérité "qui coûte au sujet"¹⁶ ne relève pas d'une évidence intellectuelle mais de ce que Foucault désigne par spiritualité, c'est-à-dire un souci pratique de soi, propédeutique à une vérité de soi. En résumé, pour Foucault, l'herméneutique du sujet se présente, d'une part comme un terrain d'application de sa démarche archéologique, d'autre part elle évoque moins l'idée d'interprétation que celle de transformation de soi.

En revanche, la dimension d'interprétation est centrale dans la démarche herméneutique de Ricœur, qui la greffe très tôt sur une position phénoménologique et qui en fait, par la suite, le fil d'Ariane pour traiter de la question du soi. D'une étude de la symbolique du mal à une "herméneutique de la condition humaine," qui est tout aussi bien "une phénoménologie de l'homme capable,"¹⁷ la philosophie de Ricœur se présente comme une variante herméneutique de la phénoménologie, en ce qu'elle récuse l'accès immédiat au sens et exige un détour par l'interprétation. La position phénoménologique n'est pas abandonnée, seule est récusée son interprétation idéaliste. Appliquée à la question du sujet, cette démarche permet de sortir de l'alternative entre un cogito exalté et un cogito brisé, car elle permet un accès médiatisé au soi, plus précisément à l'ipséité du soi. Cette médiation est de l'ordre du langage: médiation par les signes, par les symboles, par les textes mais aussi de l'ordre de l'action, de "la puissance de faire de l'agent de l'action."¹⁸ Un des essais réunis dans *Le texte et l'action* porte, sur ce point, un titre révélateur: "l'action sensée considérée comme un texte."¹⁹ En résumé, l'herméneutique est, pour Ricœur, la tonalité que prend, dans son œuvre, la philosophie réflexive: une tonalité médiante et concrète.

En quoi les analyses ci-dessus révèlent-elles des points de tension ou de consonance dans la référence à l'herméneutique? La recherche d'un soi au-delà de l'alternative du cogito exalté et du cogito brisé est absente de l'enquête historique de Foucault sur les formes de subjectivation. L'herméneutique désigne pour Foucault des pratiques de soi hétérogènes, qu'il

convient de décrire en vue de dégager la valeur de vérité qui les anime. Pour Ricœur, elle signifie la mobilisation d'une démarche compréhensive, visant à décrypter le sens des paroles et des actes par lesquels le sujet se révèle à lui-même. Comment ces problématiques différentes peuvent-elles nourrir un questionnement mutuel fécond? Nous répondrons en parcourant les trois moments de la conversation imaginaire, que nous engageons à partir du corpus des textes retenus.

Ricœur évoque une proximité avec ce que l'on appelle parfois le dernier Foucault, cette proximité peut provenir d'un retour au sujet pour Foucault ou d'une réhabilitation du souci de soi dans la philosophie réflexive par Ricœur. Comment l'un et l'autre perçoivent-ils la constitution du sujet chez leur interlocuteur? Ce sera le premier moment de notre conversation imaginaire que nous avons intitulé: entre transformation de soi et connaissance de soi.

Le second moment concerne la signification que chacun des auteurs donne aux pratiques de soi; traduisent-elles la liberté du sujet et sous quelle forme: résistance au pouvoir ou exercice de capacités? Le débat porte alors sur l'accueil réservé à la dialectique de la même et de l'ipséité dans le gouvernement de soi selon Foucault, ainsi que sur la place donnée aux procédures d'assujettissement dans l'anthropologie Ricœurienne.

Le troisième moment qui traite de l'avènement du sujet éthique, aborde alors le "terrain le plus favorable à une rencontre entre Ricœur et Foucault,"²⁰ à savoir la distinction entre morale et éthique. Ceci conduit à s'interroger sur le statut que les deux auteurs donnent à cette dernière par rapport à la norme morale et à questionner l'horizon d'universalité de la morale. La conversation imaginaire explore la dimension éthique de l'enquête généalogique sur les pratiques de soi et les liens possibles entre la sagesse pratique telle que Ricœur la définit et la conception que Foucault se fait de l'action militante.

Entre transformation de soi et connaissance de soi: le statut du sujet

Peut-on parler d'un retour du sujet dans les dernières œuvres de Foucault? A cette question, il y a, comme le remarque Frédéric Cros, deux réponses de Foucault: la première, dans un entretien de janvier 1984 sur le thème de *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*; la seconde dans l'introduction de *L'usage des plaisirs*, un ouvrage paru aussi en 1984.²¹ Dans les deux cas, Foucault affirme que la question des rapports du sujet à la vérité traverse toute son œuvre, tantôt perçue comme le cœur de sa problématique,²² tantôt définie comme une des trois dimensions qui, dans leurs articulations, permettent de penser une strate historique.²³ Foucault insiste donc sur la constance d'une problématique qui traverse son œuvre, les différences entre les périodes de sa pensée ne viennent pas de ruptures mais de déplacements de focale: de la constitution du sujet par des jeux de pouvoir (assignation du sujet, normalisation insidieuse de sa conduite) à la constitution du sujet par la manière dont les individus jouent avec les normes du pouvoir. Les écrits de la dernière période traitent de la façon dont "les individus se constituent comme sujet dans et par la manière dont ils font jouer les normes auxquelles ils se plient"²⁴ - cette formulation synthétique indique bien que les derniers écrits n'ont pas rompu avec les travaux antérieurs mais qu'ils en sont, en quelque sorte, le verso.

Plutôt que d'un retour du sujet, il faut donc envisager la permanence d'un intérêt pour les différentes manières dont historiquement le sujet peut dire la vérité sur lui-même et la généralisation comme le déplacement de cette problématique lorsque Foucault traite du gouvernement de soi, à travers l'examen du thème du souci de soi dans la période hellénistique et romaine. Ce qui n'apparaissait qu'en filigrane dans *L'histoire de la folie, Naissance de la*

clinique, Les Mots et les Choses ou *Surveiller et punir* est clairement énoncé en 1984 comme l'assignation des sujets à des formes d'individualisation par l'Etat moderne. Mais dans les dernières œuvres, cette question des rapports entre subjectivité et vérité se trouve enrichie de l'analyse du pouvoir comme ensemble de mécanismes incitatifs et productifs et non comme instance répressive ainsi que de l'émergence de la notion de gouvernementalité. Foucault aborde, alors frontalement et dans sa généralité, la question des rapports entre gouvernement des autres et gouvernement de soi; ceci le conduit, à la lumière de son exploration des textes philosophiques de l'Antiquité tardive, à penser le souci de soi comme un art de l'existence.

De ce fait, Foucault insisterait dans ce dialogue avec Ricœur sur le fait que, jamais dans ses œuvres, le sujet ne renvoie au sujet de la philosophie réflexive, au sujet anhistorique, transcendantal. En effet, toutes ses œuvres manifestent l'extrême diversité historique des formes de subjectivation. En témoignent les cours de février 1982, dans lesquels Foucault distingue minutieusement le modèle hellénistique et romain du salut et de la conversion à soi, de la signification et des pratiques qui leur sont associées dans le modèle platonicien et plus tard dans le modèle chrétien.

Ricœur, sans adhérer à cette version historique de la constitution du sujet, pourrait se reconnaître plus proche d'une subjectivité qui se construit que de l'essence du cogito cartésien. La préface de *Soi-même comme un autre* pose la question qui? à l'écart des prétentions et des illusions de l'ego et la recentre sur le soi, "réfléchi l'omni personnel."²⁵ La question se déploie en fonction des différentes manières dont une personne se réfléchit dans ses actes et ses paroles: "quatre sous-ensembles correspondent ainsi à quatre manières d'interroger: qui parle? qui agit? qui se raconte? qui est le sujet moral d'imputation?"²⁶ De ce fait, Ricœur refuse de se laisser enfermer dans une alternative qui taraude la philosophie réflexive, prise entre l'exaltation du Cogito cartésien et sa destitution par la généalogie nietzschéenne. Ni fondateur, ni illusion, le sujet échappe au démantèlement par la capacité, qui est la sienne, de se saisir lui-même indirectement. "Dire soi, ce n'est pas dire je," écrit Ricœur, "Le je se pose - ou est déposé - Le soi est impliqué à titre de réfléchi dans les opérations dont l'analyse précède le retour sur lui-même."²⁷ Ceci entre en consonance avec la mise en valeur des pratiques du soi chez Foucault. Dans les deux philosophies, le sujet n'est pas à l'origine constituant mais s'auto constitue dans la variété et la contingence de ses actes, incluant les actes de parole. Le sujet s'appréhende "dans un style fragmentaire."²⁸ Le sujet substance est évacué au profit d'une subjectivation en puissance.

Dans l'œuvre de Ricœur, cette fragmentation n'est pas pour autant dislocation du sujet, dans la mesure où cette saisie indirecte de soi ouvre sur une identité ouverte et toujours à conquérir. L'attestation de soi est une certitude bien fragile à l'égard de celle du Cogito, mais elle résiste à l'épreuve du soupçon pour témoigner des capacités du sujet. L'unité du sujet compte moins que l'unité de l'agir humain que Ricœur qualifie prudemment d'analogique car, fait-il remarquer, "on peut hésiter sur le choix du terme premier et unique de référence. Le sens premier de l'agir humain consiste-t-il dans l'auto-désignation d'un sujet parlant? ou dans la puissance de faire de l'agent de l'action? ou dans l'imputation morale de l'action? Chacune de ces réponses a son bon droit."²⁹ La prudence de l'auteur, malgré la référence à un ordre symbolique de l'agir humain, le rendrait encore plus suspicieux que Foucault à l'égard de la visée unifiante d'un sujet, se gouvernant lui-même.

Entre résistance et exercice des capacités: deux expressions de la liberté?

Avec la thématique du souci de soi, Foucault engage une réflexion, qui dévoile la dimension éthique de son œuvre, auparavant plus volontiers inscrite dans le champ de la philosophie des sciences humaines. Cette évolution soulève trois questions. Les pratiques de soi, analysées dans le cours de 1982, renvoient-elles à un sujet qui expérimente sa liberté? Si oui, cela contredit-il sa théorie politique du sujet assujetti?

Quand Foucault aborde la culture de soi, comme un "art de l'existence... dominé par le principe qu'il faut 'prendre soin de soi-même,'"³⁰ il décrit une forme historique de subjectivation. Or, la description historique, comme la conçoit Foucault, comporte un enjeu éthique: "la description doit toujours être faite selon cette espèce de fracture virtuelle, qui ouvre un espace de liberté, entendu comme espace de liberté concrète, c'est à dire de transformation possible."³¹ Le travail de mise à jour des formes de subjectivation, qui ont émergé historiquement, a nécessairement une dimension pratique, dans la mesure où il révèle des brèches par où des initiatives sont possibles. Les formes de subjectivation sont analysées à deux niveaux comme mode d'assujettissement et comme travail éthique; il y a du jeu entre style historique de subjectivité et singularité individuelle, et donc invention possible d'attitudes qui, ainsi que le souligne Mathieu Potte-Bonneville, prennent au sérieux la tâche de "trouver une manière de nous conduire, où s'éprouvent les ébranlements qui nous traversent."³² Cet espace d'invention remet en question une opposition radicale entre structure et événement et permet de rapprocher Ricœur et Foucault autour de la notion d'initiative. Sur le prétendu clivage entre le sujet qui se gouverne lui-même et le sujet soumis à la gouvernementalité de l'Etat moderne, Foucault récuse les interprétations caricaturales qui voient dans ses œuvres un dévoilement des contraintes de pouvoirs qui font système, il reste toujours, une marge d'initiative possible; comme le souligne Frédéric Cros, pour Foucault: "l'individu sujet n'émerge jamais qu'au carrefour d'une technique de domination et une technique de soi."³³

Les œuvres de Ricœur et de Foucault dévoilent la tension entre passivité et initiative dans le sujet: Foucault met l'accent sur les pressions et les fractures du pouvoir, Ricœur sur les tiraillements intimes de l'homme souffrant et capable. Ils se rejoignent aussi en ce que le souci de soi ne se réduit jamais pour eux à un repli individualiste sur soi, même si la philosophie pratique de Ricœur ne se développe pas sur le même plan que la réflexion éthique des dernières œuvres de Foucault. Car Foucault reste profondément relativiste: pour lui, les techniques de subjectivation, qu'elles émanent des pouvoirs ou des sujets, sont toujours historiquement situées; jamais son propos ne s'engage dans une herméneutique de la condition humaine qui transcenderait ces modulations historiques.

Sur cette question de la liberté, Ricœur voit dans le *Souci de soi*, un titre dont il fait l'éloge, une expression en phase avec cette odyssée du sujet décrite dans *Soi-même comme un autre*. A l'exception des première et dixième études, tout l'ouvrage peut être lu comme la déclinaison du thème du souci de soi. En effet, partant de la capacité de la personne à s'identifier elle-même, Ricœur explore toutes les modalités du *soi*, engagées dans les variations de la question Qui? - "qui parle? qui agit? qui se raconte? qui est le sujet moral d'imputation?"³⁴ - Ricœur donne ainsi "la même amplitude à la question qui? et à la réponse -soi."³⁵

Cependant, c'est surtout à l'articulation de la sixième étude *Le soi et l'identité narrative* et des trois études suivantes, regroupées par Ricœur sous la dénomination de "petite éthique," que Ricœur précise sa conception du soi, plus exactement du soi-même, dans lequel le sujet se

reconnaît et s'affirme. Au début de la septième étude, Ricœur écrit: "les trois études qui commencent ici ajoutent aux dimensions langagière, pratique et narrative de l'ipséité une dimension nouvelle, à la fois éthique et morale."³⁶ La notion centrale est celle d'ipséité qui correspond au *maintien de soi* par opposition à la *mêmeté* du caractère. Le souci de soi se travaille dans "la dialectique vivante entre l'une et l'autre,"³⁷ où s'éprouve la tension entre l'univers des possibles qui s'offrent à moi et la visée d'une vie bonne, cette tension que "l'acte de la promesse transforme en concorde fragile: "Je peux tout essayer", certes, mais "Ici, je me tiens!"³⁸ L'assurance engagée du "Me voici!" répond ainsi à la question "qui suis-je?"

Ricœur partage avec Foucault la conviction que le soi n'est pas donné immédiatement dans le repli de la conscience, il se gagne par un travail de transformation de soi qui s'incarne dans des pratiques. C'est seulement ensuite qu'on peut espérer atteindre une vérité sur soi. Ceci est dans la lignée des analyses de Foucault sur les pratiques de soi dans l'Antiquité tardive: la transformation de soi est condition de la connaissance de soi. Prendre soin de soi-même passe, dans la perspective de Ricœur, par la reprise des actions humaines grâce au récit, qui noue dans le temps le fil de l'existence et devient le ferment de la constitution d'une identité personnelle.³⁹ Prendre soin de soi-même, c'est d'abord attester de ses capacités à parler, à agir, à se tenir responsable de ses actes et à se reconnaître dans ses paroles et dans ses actes.

Les notions de maintien de soi et d'attestation entrent aussi en résonance avec les commentaires de Foucault sur les examens de conscience du soir et du matin, préconisés par les stoïciens. Cette inspection rétrospective ou prospective de la journée, précise Foucault, n'alimente pas une quelconque contrition des fautes commises, mais mesure le degré d'ajustement des actes aux finalités poursuivies, selon les règles fondamentales de l'action. Foucault conclut que cette remémoration des actes, accomplis ou projetés, permet de voir: "Dans quelle mesure je suis bien quelqu'un qui est capable d'être *identique* comme sujet d'action et comme sujet de vérité?"⁴⁰

Par ailleurs, les deux auteurs s'accordent pour affirmer que le souci de soi n'est en rien un repli sur soi: Foucault dans une perspective généalogiste, Ricœur dans une perspective normative. Foucault attire l'attention sur les liens entre le gouvernement de soi et d'autrui et Ricœur définit la visée éthique comme "la visée de 'la vie bonne' avec et pour autrui dans des institutions justes."⁴¹ On peut, sur ce point, croiser les belles pages que l'un et l'autre consacrent à l'amitié, au rôle de l'ami dans la constitution de soi. Foucault y montre que, pour les philosophes de l'antiquité, la conversion à soi ne signifie pas retraite dans l'intimité de l'âme. Ses commentaires rejoignent un thème majeur de la philosophie de Ricœur qui souligne dans son analyse de l'amitié selon Aristote: "le rôle médiateur de l'autre entre capacité et effectuation."⁴²

Norme morale et avènement du sujet éthique

Si les œuvres de Foucault et Ricœur se rejoignent sur la nécessité de distinguer la morale et l'éthique, la prescription de la norme et le désir d'une vie bonne, cette distinction a-t-elle le même sens et la même portée pour les deux philosophes?

Foucault oppose la morale, faite de prescriptions qui normalisent le sujet, à l'éthique des pratiques de soi, visant un accomplissement de soi. Ricœur, lui, ménage une certaine continuité entre la perspective déontologique de la morale et la perspective téléologique de l'éthique. Il n'y a pas, pour lui, de hiatus entre l'obligation et la visée de la vie bonne. Il donne la primauté à l'éthique, mais la visée éthique doit passer par le crible de la norme pour, au final, la dépasser dans une sagesse pratique moins formelle et plus soucieuses des dilemmes rencontrés dans les

situations concrètes. Mais l'épreuve de la norme, avec ses dimensions d'universalité et de contrainte, est nécessaire. Elle est indispensable pour accéder du moi au soi et pour juguler la violence entre le toi et le moi. Non seulement, la philosophie de Ricœur est ancrée dans une anthropologie philosophique, qui contraste avec la dispersion et la contingence radicale des différentes figures historiques de l'humain chez Foucault, mais de plus elle maintient à titre d'espérance un horizon d'universalité, par delà les heurts des cultures et des convictions.

Comme souvent la confrontation des œuvres achoppe sur la différence de plan entre le généalogiste de la morale et l'auteur d'une "petite éthique." Ricœur ne parle pas des normes, au sens sociologique du terme, mais du moment déontologique ou normatif, inhérent à l'agir moral. En revanche, Ricœur, lecteur attentif de Nietzsche comme Foucault, percevant la dimension généalogique du travail de son interlocuteur, s'interroge sur le sens que prend cette démarche dans des sociétés postmodernes, dites désenchantées. Pour Foucault, l'enquête historique vise à mettre à jour, hors toute continuité et finalité historique, la dispersion des événements qui ont présidé à la formation du sujet éthique, et donc elle ne relève pas d'une éthique, au sens philosophique du terme. Elle présente cependant une dimension éthique, dans la mesure où le souci de la vérité n'est jamais neutre. Le travail de l'intellectuel est, dans cette perspective, évidemment pratique: "je dirai que le travail de l'intellectuel, c'est bien en un sens de dire ce qui est en le faisant apparaître comme pouvant ne pas être ou pouvant ne pas être comme il est."⁴³ Cette contingence ouvre une brèche à la liberté. Dans le cours de 1982, l'auteur suggère qu'en dépit de la difficulté à constituer aujourd'hui une éthique de soi: "c'est peut-être une tâche urgente fondamentale, politiquement indispensable."⁴⁴ Mais on voit bien que Foucault traite de l'éthique en biais, qu'il propose indirectement, comme l'écrit Frédéric Gros: "une éthique de l'immanence...de la vigilance et de la distance."⁴⁵ Cet art de l'existence relève d'un choix personnel offert à tous, mais il est indépendant de toute obligation transcendante et universelle. Foucault est très critique vis-à-vis de la philosophie stoïcienne, à l'époque impériale, qui ancre la morale sur la nature humaine et lui donne un caractère d'universalité.⁴⁶

En définitive, prendre soin de soi, c'est tendre vers une plénitude, gagnée par la vigilance et le courage pour trouver, au quotidien, le juste rapport à soi et sa juste place dans le monde. Commentant au seuil de sa mort, les propos de Sénèque sur la vieillesse, Foucault écrit: "c'est là le point central de cette éthique nouvelle de la vieillesse... se mettre, par rapport à sa vie, dans un état tel qu'on la vive comme l'ayant déjà achevée."⁴⁷ On peut parler d'une esthétique qui tend quotidiennement à faire de sa vie une belle œuvre; ceci est plus proche de la visée d'une vie bonne que du dandysme.

La sagesse pratique de la "petite éthique" préserve l'horizon d'universalité du moment déontologique. En cela Ricœur s'écarte de Foucault. Mais cette sagesse pratique se caractérise essentiellement par l'inscription du "souhait de la vie bonne" dans les situations singulières de l'existence. Méditant sur le conflit tragique entre Antigone et Créon, Ricœur explique que la sagesse tragique "condamne l'homme de la praxis à réorienter l'action à ses propres risques et frais, dans le sens d'une sagesse pratique en situation qui réponde le mieux à la sagesse tragique."⁴⁸ Cette sagesse qui répond au mieux à la spécificité de chaque situation, avec une conviction fragile plutôt qu'avec l'assurance de détenir la bonne solution, nous la mettons en relation, non pas avec l'œuvre de Foucault, mais avec son attitude d'intellectuel militant. La sagesse pratique, qui constitue l'aboutissement de la "petite éthique" entre en consonance avec la façon dont Michel Foucault concevait son rôle d'intellectuel spécifique: un intellectuel modeste et non péremptoire, un intellectuel engagé dans des luttes concrètes et délimitées, un intellectuel

mu avec d'autres par le courage de la vérité. Ricœur partage avec lui cette modestie, cet ancrage dans les situations singulières et cette médiation de la délibération.

En conclusion, cette lecture croisée des deux œuvres aiguise notre regard; de plus, la force de conviction et la puissance critique de leurs auteurs nous invitent à l'initiative. En effet, leurs propos sur le souci de soi permettent de prendre de la distance avec l'individualisme contemporain et de décliner ce thème dans une acception ouverte, loin des niches des petits bonheurs personnels qui se veulent compenser le déclin du politique. Nous mesurons aussi combien une philosophie de l'agir s'enrichit en puisant à ces deux sources. Ces philosophes nous apprennent la patience d'un accomplissement de soi dans le temps: Ricœur par son insistance sur les médiations nécessaires pour être soi-même et Foucault par ses analyses minutieuses du labeur quotidien, fait d'exercices et de méditation, en vue de faire œuvre de soi. Notre conversation imaginaire entre les deux philosophes a montré qu'en dépit d'une dénivellation de plan entre leurs œuvres, il est possible, au-delà des interprétations que chacun des deux peut, en fonction de son cadre de référence, faire de l'œuvre de son interlocuteur, d'amorcer un dialogue fécond sur le statut du sujet, la liberté, l'avènement du sujet éthique. Nous retenons essentiellement de cet échange une vision de l'initiative liée à la transformation de soi comme un espace de liberté, de résistance à l'emprise du pouvoir, de déprise à l'égard des rigidités du caractère, mais aussi une façon d'atteindre modestement une vérité sur soi.

- ¹ Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* (Paris: Gallimard, 1966), 398: "L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine... l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable."
- ² Paul Ricœur, *La critique et la conviction: Entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay* (Paris: Calmann-Levy, 1995), 122.
- ³ Ricœur, *La critique et la conviction*, 122.
- ⁴ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 12.
- ⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 23: "c'est une rencontre qui n'a pas eu lieu. Certainement que lui n'en attendait rien et moi j'étais sur des chemins où je le rencontrais peu sinon par intersections très ponctuelles."
- ⁶ Rose Goetz, "Paul Ricœur et Michel Foucault," *Le Portique* 13-14 (en ligne, 2004).
- ⁷ Johann Michel, "L'animal herméneutique," in *Paul Ricœur: De l'homme faillible à l'homme capable*, dir. G. Fiasse (Paris: Presses universitaires de France, 2008).
- ⁸ C'est la raison pour laquelle nous ne faisons pas mention des analyses que Ricœur a consacrées au concept de formation discursive dans le troisième tome de *Temps et Récit* et à la démarche archéologique dans la deuxième partie de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.
- ⁹ Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome 4 (Paris Gallimard, 1984), 44. Dans le même entretien, Foucault désigne la phénoménologie comme un horizon de départ dont il se détache.
- ¹⁰ Foucault, *Dits et écrits*, tome 4, 435.
- ¹¹ Mathieu Potte-Bonneville, *Foucault* (Paris: Ellipses, 2010), 31.
- ¹² Deux épisodes témoignent de cette difficulté. En mars 1965, Hyppolite, Canguilhem, Ricœur et Foucault participent à une série d'émissions de la radio scolaire, organisée par Dina Dreyfus, sur la question de la vérité philosophique: le fossé est patent entre Foucault et Canguilhem d'une part et Ricœur d'autre part: ce dernier récuse leur modèle épistémologique pour poser le problème de la vérité en philosophie, la théorie de la connaissance étant seconde par rapport à la théorie de l'être. En 1967, Foucault assiste à une conférence de Ricœur sur le langage à Carthage, il évite l'échange avec Ricœur pour déconstruire ensuite son propos hors de sa présence. Cf. D. Eribon (1989), 202.
- ¹³ Ricœur, *La critique et la conviction*, 32.
- ¹⁴ Foucault, *L'herméneutique du sujet*, 473.
- ¹⁵ Foucault, *L'herméneutique du sujet*, 481: "Nous sommes encore très loin de ce que serait une herméneutique."
- ¹⁶ Michel, "L'animal herméneutique," 64. Dans cet article, l'auteur souligne le sens et l'importance de cette notion de spiritualité dans le cours de 1981-1982.
- ¹⁷ Domenico Jervolino, *Paul Ricœur: Une herméneutique de la condition humaine* (Paris: Ellipses, 2002).
- ¹⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 32.

- ¹⁹ Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 183-211.
- ²⁰ R Goetz, "Paul Ricœur et Michel Foucault," paragraphe 8.
- ²¹ F Gros, *Michel Foucault* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996), 91-95.
- ²² Foucault, *Dits et écrits*, tome 4, 706: "Ce fut toujours mon problème, même si j'ai formulé d'une façon un peu différente le cadre de cette réflexion."
- ²³ Michel Foucault, *Le souci de soi* (Paris: Gallimard, 1984), 10: "Le projet était donc d'une histoire de la sexualité comme expérience, -si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaine de savoir, types de normativité et formes de subjectivité."
- ²⁴ Potte-Bonneville, *Foucault*, 28.
- ²⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 12.
- ²⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 28.
- ²⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 30.
- ²⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 32.
- ²⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 32.
- ³⁰ Foucault, *Le souci de soi*, 57-58.
- ³¹ Foucault, *Dits et écrits*, tome 4, 449.
- ³² Potte-Bonneville, *Foucault*, 91.
- ³³ Foucault, *Dits et écrits*, tome 4, 507.
- ³⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 28.
- ³⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 199.
- ³⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 198.
- ³⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 197.
- ³⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 198.
- ³⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 195-196: "en narrativisant le caractère, le récit lui rend son mouvement, aboli dans les dispositions acquises...; en narrativisant la visée de la vraie vie, il lui donne les traits reconnaissables de personnages aimés et respectés. L'identité narrative fait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne: la permanence dans le temps du caractère et celle du maintien de soi."
- ⁴⁰ Foucault, *L'herméneutique du sujet*, 463. C'est nous qui soulignons.
- ⁴¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 202.
- ⁴² Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 213.

⁴³ Foucault, *Dits et écrits*, tome 4, 449.

⁴⁴ Foucault, *L'herméneutique du sujet*, 241. L'auteur ajoute: "il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi."

⁴⁵ Foucault, *L'herméneutique du sujet*, 512.

⁴⁶ Y. C. Zarka constate la même réserve lorsqu'il repère "un quasi ostracisme à l'égard du sujet de droit" dans l'œuvre de Foucault in "Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité: le moment moderne," *Archives de philosophie* 65:2 (2002): 267.

⁴⁷ Foucault, *Dits et écrits*, tome 4, 107.

⁴⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 288.