



**HAL**  
open science

## Système et subjectivité: Le soi stoïcien des Modernes

Laurent Jaffro

► **To cite this version:**

Laurent Jaffro. Système et subjectivité: Le soi stoïcien des Modernes. DoisPontos, 2008, 5 (1), pp.67-90. halshs-00188198

**HAL Id: halshs-00188198**

**<https://shs.hal.science/halshs-00188198>**

Submitted on 16 Nov 2007

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Laurent Jaffro  
Laurent.Jaffro@univ-bpclermont.fr  
Département de philosophie, université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand

*Système et subjectivité : Le soi stoïcien des Modernes*

Selon la conception perfectionniste qui a été illustrée en France, notamment, par Michel Foucault, par Pierre Hadot et par Paul Veyne – dont il conviendrait certes de différencier les positions –, la grande affaire morale consiste au premier chef dans une entreprise de transformation de soi, dont un paradigme est fourni par le stoïcisme impérial. Chez Foucault, la doctrine de la « subjectivation » prétend puiser directement dans l'idée stoïcienne d'une discipline de soi.

Il y aurait beaucoup à dire, *pro et contra*, sur l'expression « le soi stoïcien » qui fait le titre de cette étude. L'usage substantivé de « soi » est aujourd'hui à la mode. En anglais, cette mode remonte au moins à l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke ; en français, on peut noter que Leibniz, discutant le chapitre 27 du livre II de l'*Essai de Locke* dans les *Nouveaux Essais*, n'hésite pas à substantiver le soi pour parler du « soi réel » et du « soi apparent ». Sous la plume de Leibniz, cette substantivation (grammaticale) se double d'une thèse (métaphysique) selon laquelle le soi est substantiel. Le soi des perfectionnistes du Collège de France, quant à lui, est d'abord à la fois le principe et l'objet d'un travail. En cela, il est moins de l'ordre de la substance que de la fonction. Ou bien, si l'on préfère, de la fonction (critique, normative, ou réflexive) les perfectionnistes ont fait une sorte de substance : le « soi », comme sujet de la subjectivation, n'est pas son substrat ; il est d'une certaine manière, selon une pirouette qui se joue d'une grammaire sourcilleuse, ce qui se constitue à travers la subjectivation elle-même.

Comme tout ce qui est à la mode, l'usage qui consiste à substantiver le pronom « soi » ou « soi-même » est, simultanément, très contesté, pour des raisons spéculatives ou historiographiques. On prétend qu'il serait abusif et fautif d'interpréter le souci de soi, le contrôle de soi, l'action sur soi, etc., comme un souci du soi, un contrôle du soi, ou une action sur le soi. L'attaque est tout récemment venue du camp des philologues antiquisants tout comme de celui des grammairiens du langage ordinaire. C'est ainsi que Brad Inwood, dans le seul champ de l'histoire de la philosophie ancienne, estime injustifiée la présupposition selon laquelle on pourrait parler du soi de manière substantivée afin de rendre compte de la psychologie morale stoïcienne<sup>1</sup>. L'interprétation de Foucault est, en somme, inadéquate parce qu'elle introduit subrepticement dans le commentaire des textes qu'elle prétend éclairer une notion moderne, postcartésienne, qui leur est étrangère. Selon le type de critique que développe Inwood et que reprend (mais partiellement) Christopher Gill<sup>2</sup>, on aurait tort, avec Anthony Long<sup>3</sup>, de parler de « *the self* » dans le stoïcisme parce que c'est une manière de rétroprojeter une conception de la subjectivité qui lui est étrangère. Une autre critique, proposée par Vincent Descombes dans *Le Complément de sujet*, dépasse la question de l'exactitude de l'interprétation et procède de manière plus systématique, en s'autorisant de Ryle ou de Wittgenstein pour dénoncer une interprétation philosophique du souci de soi, qui

---

<sup>1</sup> Brad Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, chap. 12.

<sup>2</sup> Christopher Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

<sup>3</sup> Anthony Long, « Representation and the Self in Stoicism » (1991), repris dans A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

va indûment au-delà de la conception grammaticale du sujet comme auteur ou comme agent, et qui gagnerait à se rabattre plus modestement sur la notion d'individualisation<sup>4</sup>.

Le rappel préalable de cette controverse ne nous empêchera pas d'avancer dans l'exploration du « soi stoïcien », à partir d'un stoïcien moderne, Shaftesbury (1671-1713), et de l'auteur qu'il prend pour modèle, Marc Aurèle. Le recours à Shaftesbury peut être éclairant pour qui s'intéresse aux relations entre la conception moderne de la subjectivité et le « soi stoïcien » dont elle constitue une transformation<sup>5</sup>. En effet, on n'a pas attendu la fin du vingtième siècle pour chercher à comparer les conceptions cartésienne et lockienne du soi avec la psychologie morale du stoïcisme impérial : au tout début du dix-huitième siècle, Shaftesbury n'hésitait pas à traduire dans le lexique de l'ancienne *προαιρεσις* la question, posée par ses contemporains, de l'identité du *self*. Il ne s'agit pas cependant, à travers cette étude, de surmonter seulement des réticences du genre de celles d'Inwood, mais également de démontrer qu'il convient aussi de se méfier des enthousiasmes antithétiques, tel celui de Foucault. Le but est de proposer une interprétation des relations entre les concepts de subjectivité et de système dans le stoïcisme impérial, afin d'évaluer les modifications que le perfectionnisme contemporain, qui prétend s'en autoriser, inflige à cette conception. On commencera par reconstituer une doctrine stoïcienne du soi, à partir de Marc Aurèle et de l'enseignement d'Épictète, et de leur lecture par Shaftesbury. Cela permettra ensuite de montrer les écarts, sciemment assumés par Shaftesbury, par rapport à la doctrine lockienne du *self*. Enfin, certaines réticences contemporaines à parler de « soi » de manière substantivée, voire à user de la notion de « subjectivité » dans l'étude du stoïcisme, seront très sommairement discutées.

### ***Le système du soi***

Tout le développement que Shaftesbury consacre au *self*, en 1699, dans le premier cahier manuscrit de ses *Askêmata*, se présente comme une méditation sur une apostrophe de Marc Aurèle à lui-même : « Οὐ γὰρ φιλεῖς ἑαυτόν, ἐπεὶ τοι καὶ τὴν φύσιν ἄν σου καὶ τὸ βούλημα ταύτης ἐφιλεῖς. » « Car tu ne t'aimes pas toi-même ; sinon tu aimerais ta nature et ses desseins »<sup>6</sup>. C'est cette citation de Marc Aurèle que Shaftesbury a choisi de mettre en exergue du développement qu'il a intitulé « *Self* ». Shaftesbury, tout en s'inscrivant dans le questionnement qu'a ouvert Locke sur l'identité personnelle, va chercher ses réponses non pas dans la théorie lockienne de la conscience (qui s'attribue réflexivement des actions ou des expériences d'événements passés), mais dans le stoïcisme impérial.

Dans le contexte de ce passage, Marc Aurèle utilise la passion qu'a le danseur pour la danse, ou l'avare pour l'argent, comme une prolepse – une anticipation – de l'énergie que l'homme doit montrer pour mettre en œuvre sa propre nature. De même que l'avare est tout entier dans l'argent, l'homme doit être tout entier dans sa nature. C'est une prolepse au sens où la conduite de l'avare anticipe de manière insatisfaisante, mais éclairante, ce que l'homme doit faire. Le rapport avec la question de l'amour qu'on a pour soi-même et, indirectement, avec la question de ce que c'est qu'être soi-même, est le suivant : s'il est de la responsabilité de l'homme de vivre conformément à sa nature, alors il lui appartient ou non d'aimer sa propre nature comme étant lui-même ; ou encore, il lui appartient de placer son « soi-même », si l'on peut dire, ou encore son identité (pour utiliser un terme moderne, qui est certainement

---

<sup>4</sup> Vincent Descombes, *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004.

<sup>5</sup> Ce point a été souligné par Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 251 *sqq.*

<sup>6</sup> *Pensées pour soi-même*, livre V, chap. 1, trad. É. Bréhier revue par J. Pépin, dans *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1962. Le grec est cité par Shaftesbury, *Askêmata* (manuscrit conservé au Public Record Office de Londres), PRO 30/24/27/10, p. 59 ; *Exercices*, trad. L. Jaffro, Paris, Aubier, 1993, p. 94.

équivoque) dans sa propre nature plutôt qu'autre chose. Le soliloque, ou dialogue avec soi, que Marc Aurèle pratique ici<sup>7</sup>, est la mise en œuvre de cette identification dynamique. Tout n'est pas explicite dans ce passage, mais il exprime la conception de l'identité de l'homme que nous trouvons aussi dans les *Entretiens d'Épictète*. La nature de l'homme est l'objet de l'identification de l'homme, d'une identification pratique. Elle appelle l'homme à placer son identité en elle et non autre chose. De la même façon que le danseur met son bien et son intérêt dans la danse et non dans autre chose, l'homme doit mettre son bien et son intérêt dans sa nature, c'est-à-dire doit viser sa propre nature comme étant son bien et son intérêt. Le « soi-même » ici est la même chose que cet intérêt ou ce bien. En ce sens, le « soi-même » du danseur, c'est la danse.

Nous avons ainsi deux *selves* : d'une part, celui qui est le terme ou encore l'objet d'un processus d'identification ou d'investissement ; et, d'autre part, le *self* qui est responsable de ce processus – en ce second sens, le « soi-même » du danseur n'est pas la danse mais ce qui, dans le danseur, aime la danse et s'identifie à elle. Appelons le premier « objet de l'identification » et le second « sujet de l'identification ». L'objet de l'identification peut être ou ne pas être l'identité naturelle. Il appartient au sujet de l'identification, il est de sa responsabilité, de rejoindre ou non cette identité naturelle. Si on considère que c'est le *λογος* qui est le sujet de l'identification, alors ce sujet est identique à l'objet chaque fois que l'objet de l'identification est le *λογος*. Et c'est bien là l'identité naturelle de l'homme. Mais dans la mesure où cette identité n'est atteinte que par un exercice particulier du *λογος*, et que cet exercice consiste à s'attacher à ce à quoi on doit s'attacher, il est possible que le *λογος* s'identifie à autre chose, à de l'argent, à la danse, au corps. Tout ce qui vient d'être présenté d'une manière sans doute sommaire, Shaftesbury, commentant cette phrase de Marc Aurèle, le livre de manière plus elliptique encore :

Prends par conséquent la résolution de ne jamais t'oublier *toi-même*. Combien de temps persisteras-tu à jouer deux rôles différents, et à être deux personnes différentes ? Garde à l'esprit ce que tu es ; ce à quoi tu t'es résolu et engagé. Recueille-toi entièrement toi-même au dedans de toi-même. Sois un homme UN, entier, semblable à soi-même ; et ne vagabonde pas au dehors, au point de perdre de vue *la fin* ; garde-la au contraire constamment en vue, dans les moindres intérêts comme dans les plus grands.<sup>8</sup>

Être identique à soi-même à travers le temps, ici, n'est pas un fait énigmatique qu'une théorie de l'identité devrait élucider en l'abordant comme une rubrique particulière du problème général, logico-métaphysique, de l'identité numérique. Il s'agit plutôt d'une injonction, qu'on peut formuler ainsi : sois toi-même, c'est-à-dire reste toi-même à travers le temps, à travers la diversité des rôles et des personnes que tu joues. Il n'y a pas d'énigme de l'identité, mais un impératif de l'identité. Être soi-même, ici, c'est un devoir. C'est pourquoi la réponse de Shaftesbury à la question « qu'est-ce que le soi ? » sera que le soi est ce que chacun doit être. Entendons : ce que chacun doit être individuellement et sans qu'un autre puisse faire ce travail à ma place, bien que cet autre ait à faire le sien propre. Il ne faudrait pas dire « bien que », mais « parce que » : parce qu'il appartient singulièrement à chacun d'être soi-même. Si nous examinons le détail du commentaire que Shaftesbury propose, dans ce passage, de la formule de Marc Aurèle, nous voyons apparaître peu à peu derrière l'anglais toute la complexité de la conception stoïcienne de la rationalité pratique.

Le « self » comme terme de l'identification est ce à quoi le « self » comme sujet de l'identification s'est engagé, résolu. Cette résolution est l'exercice par excellence de la

---

<sup>7</sup> Sur le soliloque chez Épictète et Marc Aurèle, voir les remarques de C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, *op. cit.*, p. 389 *sqq.*

<sup>8</sup> *Ibid.* « Resolve therefore Never to forget *Thy Self*. How long it is that thou wilt continue thus to act two different parts, & be two different Persons? Call to mind what thou art; what thou has resolv'd & enter'd upon. recollect thy Self wholly within thy Self. be ONE intire & self same Man: and wander not abroad, so as to loose sight of *the End*; but keep that constantly in view both in ye least concerns, & in the greatest. »

προαιρεσις. L'homme est « un, entier, semblable à soi-même », lorsque ce à quoi il se résoud est la résolution elle-même, c'est-à-dire lorsqu'il met son bien dans la προαιρεσις. Marc Aurèle reprend ce thème directement d'Épictète<sup>9</sup>. La question de l'identité, ici, n'est pas simplement celle de l'identité numérique à travers le temps, donc de l'identification au sens ontologique du terme, mais celle de l'identité du rôle ou du caractère<sup>10</sup>. Cette identité est normative et pratique et est liée à une identification en un autre sens que le repérage d'un même individu, c'est-à-dire au sens d'une reconnaissance de soi, d'une assimilation de soi à un objet qui, étant valorisé par soi, fait en retour la valeur du soi.

Nous devons croiser la distinction entre le soi comme sujet de l'identification et le soi comme objet avec la distinction, introduite par Shaftesbury dans une suite tardive de ce développement, entre le soi naturel et le soi économique. Le soi naturel est la résolution rationnelle, la volonté intelligente, bref le λογος lui-même en moi en tant que ce λογος gouverne l'action. Le soi économique est le rôle que je joue dans mes relations avec ce qui m'entoure, en particulier dans les relations sociales. La grande thèse stoïcienne est que le sujet de l'identification est toujours le soi naturel, quel que soit l'objet de l'identification qui, lui, n'est pas nécessairement le soi naturel. C'est toujours la même faculté rationnelle en moi qui est responsable de son investissement dans divers types d'objets, dont on peut distinguer trois grands types selon le tableau suivant :

| <i>Sujet de l'identification</i> | <i>Type d'identification</i>                                     | <i>Objet de l'identification</i>   |
|----------------------------------|--|--|
| Soi naturel, à notre portée      | aliénation   | ce qui n'est pas à notre portée  |
| "                                | usage avec réserve (voir <i>Entretiens d'Épictète</i> , III, 24) | soi économique, rôle, office ; il est à notre portée d'user de ce qui n'est pas à notre portée |
| "                                | attention (voir <i>Entretiens d'Épictète</i> , IV, 12)           | soi naturel, à notre portée  |

Le soi naturel peut s'identifier soit au soi naturel (je suis attentif à cela seul qui est à ma portée), soit au soi économique (cela consiste à tenir un rôle sans s'y perdre, à le tenir donc avec une réserve, un regard vers le soi naturel), soit à n'importe quoi qui n'est pas à notre portée (cela revient à s'aliéner dans un soi économique incontrôlé, à s'identifier au corps, à la fortune, etc.).

Cette distinction entre *natural self* et *economical self* est introduite par Shaftesbury seulement en 1703, lors de sa seconde retraite de Hollande. La méditation sur le soi se dédouble alors :

Mets-toi à l'ouvrage : ramasse la pelote, reprends le fil, et veille à ce qu'il ne se rompe plus, à ce qu'il ne se dévide plus ; mais enroule-toi en toi-même, recueille-toi avec toute ta puissance en toi-même. Vois d'abord le soi naturel, puis l'économique, artificiel. Les σχέσεις [« dispositions »], symétrie, correspondance, harmonie, non cette autre manière de s'harmoniser, plus jamais cette manière de sympathiser, et de t'en louer toi-même, le dissimulant sous les noms d'affection naturelle, de tendresse, etc. ... Économique, de quelle façon ? De quelle économie ? De cette inférieure ? N'en est-il de plus haute ? N'est-ce pas à partir de là que tu compteras ? Ou cela doit-il

<sup>9</sup> Sur la « self-identification » dans l'enseignement d'Épictète, voir l'analyse de A. A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Clarendon Press, 2002, chap. 8, « Autonomy and Integrity ».

<sup>10</sup> Voir Luis Fernandes dos Santos Nascimento, *Shaftesbury e a idéia de formação de um caráter moderno*, thèse de doctorat, Université de São Paulo et Université Blaise Pascal, 2006.

être comme avant ? Un tel, le fils ou le petit-fils d'un tel, ... tel nom, etc. C'en est fini. Adieu à de tels calculs...<sup>11</sup>

Shaftesbury qualifie le rôle public de soi « économique » parce que c'est celui qu'il tient d'abord dans la charge de l'économie domestique et plus généralement dans les devoirs sociaux et politiques de l'aristocrate qu'il est – il faudrait presque traduire par « soi administratif ». C'est à l'intérieur de cette interrogation sur les relations entre deux « soi » que Shaftesbury reprend des questions qui, à ses yeux, sont à la fois modernes et anciennes : la question de l'identité personnelle, la question de la systématique, la question de la réflexivité aussi. De ce point de vue, il n'y a aucune sorte d'inconvénient à aller chercher dans le stoïcisme impérial des moyens de répondre à la question moderne de l'identité personnelle :

Que suis-je ? Simple, ou composé ? Si je ne puis rien trouver du premier genre, voyons du moins ce que je peux du second ... Un composé, un système, de quoi ? De terre ? – Non. – De titres, d'honneurs, de privilèges ? – Non. – D'os, de chair, et d'organes ... Quand d'aventure il m'arrive de perdre quelque chose de ce genre, le système du soi est-il détruit ? Ou est-il divisé et séparé ? – Non. – Recherche alors ailleurs ce système. ... Où le rechercher, sinon dans ce qui *exige de rechercher*, qui recherche à l'instant, qui se détermine, se prononce, juge sur tout, use de tout, gouverne tout ? ... Qu'est-ce donc qui examine à présent cette question du SOI ? ... Alors relativement à cela, que suis-je ? – *Προαιρέσις*, un esprit, un jugement. – Et relativement à cela, quel est mon bien ? *Προαιρέσις ποία*, un esprit et un jugement déterminés dans tel état et telle condition déterminées.<sup>12</sup>

Immédiatement après ce passage, Shaftesbury cite cette question d'Épictète : « *Τίνα φαντασίαν ἔχω περὶ ἐμαυτοῦ; πῶς ἐμαυτῷ χρῶμαι;* » ; « Quelle représentation ai-je de moi-même ? quel usage fais-je de moi-même ? »<sup>13</sup> Cette question de la représentation que j'ai de moi-même n'est pas une question introspective<sup>14</sup>, mais normative : il s'agit d'avoir une représentation (*φαντασία*) correcte du rôle que l'on doit tenir. On ne peut avoir de représentation correcte de ce rôle si on ne s'identifie pas à ce que le « système du soi » est vraiment. Le soi économique ne peut être tenu que sous la condition de l'identification de soi au soi naturel. C'est cela que signifie l'exigence d'être soi-même. La question de ce que je suis ou de qui je suis est celle de mon identité pratique et normative, c'est-à-dire que la réponse à cette question se trouve dans ce que je suis appelé à être. Il existe un devoir d'être soi-même qui ne peut être suivi qu'au prix d'une constante attention ; ce que nous avons appelé l'identification correcte du soi naturel au soi naturel n'est rien d'autre que ce devoir.

<sup>11</sup> Shaftesbury, *Askēmata*, p. 200b ; *Exercices*, p. 244. « Begin: take up the Clew. continue the Thread. and see yt it break off no more. no more unravling: but wind thy Self up. collect thy self with all thy might within thy Self. See first the NATURAL then Artificial ECONOMICAL SELF. the *σχεσις* Symmetry Correspondence Harmony. not harmonizing in that other way. not sympathizing any more, & applauding thy Self for this. covering it with those Names of Naturall Affection Tenderness &c: ... Economical. as how? From wt Economy? from this below? is there not a higher? wilt thou not reckon thence? or must it be as before? *such a One. the Son or Grandson of such a one. such a Name &c.* No more. Farewell such Computations... »

<sup>12</sup> Shaftesbury, *Askēmata*, p. 201b ; *Exercices*, p. 245. « What am I? ... Simple, or Compound? If I can find nothing of the first kind, see at least what of the Second... a Compound, a System of what? Of Land? – No – Of Titles, Honours, Privileges – No – Of Bones Flesh & Limbs ... How when I chance to loose any of these is the System of Self destroy'd? or is it divided or parted? – No – Seek then elsewhere still for this System... Where seek it but in that wch *bids Seek*, wch now seeks, wch determines, pronounces, judges of all, makes use of all, governs all? ... What is it yt now exams about thos of *SELF*? ... Accordingly to this then, Wt am I? – *Προαιρέσις*. a Mind. a Judgment – and according to this, wt is my GOOD? *Προαιρέσις ποία*, a certain Mind & Judgment in such a certain State & Condition. »

<sup>13</sup> *Entretiens d'Épictète*, II, 21, 9, trad. É. Bréhier.

<sup>14</sup> La manière dont on peut, avec Shaftesbury, parler de « soi » à propos de la psychologie morale stoïcienne n'induit pas de tout (contrairement à ce que suggèrent les réserves de principe de B. Inwood à l'égard de l'application du concept de « self » au stoïcisme impérial) qu'on attribue aux stoïciens des thèses dites « postcartésiennes » sur une relation introspective à soi ou sur un accès privilégié de chacun à ses propres états mentaux.

Nous avons déjà plusieurs éléments qui permettent de situer la question shaftesburienne du soi par rapport à la question lockienne de l'identité personnelle. Mais cette confrontation n'est pas possible tant qu'on n'a pas clarifié ce que Shaftesbury entend par « système du soi ».

Le soi est un système parce qu'il consiste en des imaginations ou représentations – mais il ne s'agit d'un flux incontrôlable d'imaginaires, au contraire. Le soi est « système des imaginations »<sup>15</sup> parce qu'il a la faculté de surveiller, ordonner les imaginations qui le constituent, plus généralement de connaître les imaginations qu'il systématise en tant qu'il les connaît. Cette définition shaftesburienne du soi reprend littéralement la définition qu'Épictète donnait de la raison, du *λογος* :

Pour quelle fin avons-nous reçu la raison de la nature ? Pour user de nos représentations comme il se doit. Et quelle est-elle ? Un ensemble (*σύστημα*) fait de certaines représentations déterminées ; elle est donc par nature capable de se connaître<sup>16</sup>.

Le contexte est le suivant : on doit comparer les facultés (comme au tout début du livre premier des *Entretiens*). Certaines sont capables de s'exercer sur elles-mêmes. Cet exercice suppose que la faculté n'est pas d'une autre nature que ce sur quoi elle s'exerce. Le cordonnier travaille le cuir, mais comme il n'est pas lui-même fait de cuir il ne peut pas se travailler lui-même comme cordonnier. La raison travaille sur les représentations ; comme elle est « système des représentations » elle peut travailler sur elle-même. La traduction que j'ai citée, celle de Bréhier, rend faiblement *σύστημα* par « ensemble » plutôt que par « système », parce que l'argument insiste sur l'homogénéité de la raison et de la représentation plus que sur l'organisation systématique de la raison. Mais, pour Shaftesbury, ce passage des *Entretiens* a une portée plus grande, parce qu'il voit dans le système une capacité de la raison à se rassembler elle-même et se connaître elle-même réflexivement, de telle sorte que subjectivité, réflexivité et systématisme sont absolument solidaires et, au fond, identiques.

Il y a une identité profonde entre la systématisme et la théoricité, si l'on peut dire, c'est-à-dire la capacité qu'a la raison de se considérer elle-même, de s'évaluer elle-même. Shaftesbury est allé chercher dans cette définition de la raison la définition par excellence de qu'est le « self » parce qu'il a estimé à juste titre que l'idée du système des représentations était celle d'une capacité réflexive. Le titre du chapitre 20 du premier livre des *Entretiens* est littéralement que le *λογος* est autothéorétique. Pour Shaftesbury, ceux qui pensent que les Anciens n'avaient pas de représentation de ce que les Modernes appellent à la suite de Locke la conscience de soi (ce que Leibniz dans ses *Nouveaux Essais* appelle judicieusement la « consociété », pour la distinguer de la conscience morale), se trompent. Les Anciens en avaient une notion, certes profondément différente de celle de Locke, lorsqu'il était question de cette capacité autothéorétique de la raison. Voici la réponse que Shaftesbury donne à la question « qu'est-ce qu'être quelqu'un, une personne ? » :

C'est l'usage de notre langue de dire ce corps-ci ou ce corps-là au lieu de cet homme-ci ou cet homme-là. Est-ce donc un seul et même corps, qu'il soit mort ou en vie ? Qu'est-ce qu'être en vie ? Est-ce la chaleur qui fait la différence ? Est-ce le mouvement du sang ? Et quand même un corps vivrait toujours dans un bon état ; cela ferait-il aucun corps [*any body*, n'importe qui] Cela ferait-il une vraie personne ? Ou la même personne ?... Qu'est-ce donc que la même personne ? Ou qu'est-ce que la personne, le soi, sinon la partie qui se connaît soi, qui se rappelle soi, qui se détermine soi ? Et qu'est-ce d'autre qu'un esprit ? Le corps s'en mêle-t-il autrement que par accident ? Pourquoi dire ce corps-ci et ce corps-là, et non cet esprit-ci et cet autre esprit ? Car c'est d'un système d'imaginaires, de perceptions, de pensées, que nous parlons ; non d'une figure de chair ou de cire : non d'une statue, d'une mécanique, d'un ensemble de cordes et de fils. Alors rappelle-toi : là où est le système, là est la personne et l'être ; là est la mort ; là le progrès et la

<sup>15</sup> *Exercices*, p. 311.

<sup>16</sup> *Entretiens d'Épictète*, I, 20, 5, trad. É. Bréhier.

ruine ; là le bien et le mal. C'est pourquoi celui qui s'est entièrement tourné vers ceci ; qui n'est plus que ceci ; qui est lui-même et n'est rien outre lui-même, n'a rien à craindre (car tout est en son pouvoir). Mais celui qui s'est mis lui-même dans cet autre système rencontre la situation contraire, et peut en guise de supériorité (si cela lui plaît) dire de lui-même qu'il est un corps [*some body*, il est quelqu'un] ; parce qu'il ne fait aucun cas de qui ne voudrait être aucun corps [*no body*, ne voudrait être personne], ou ne pense comme aucun corps [*no body*].<sup>17</sup>

La personne est la même chose que le *self*, qui consiste dans la capacité d'une connaissance de soi, d'une attention à soi, d'une détermination de soi, bref d'une action sur soi. Il n'y a pas de faute à mentionner le soi dans la définition du soi, car le soi est une capacité réflexive. Cette capacité est identique à l'esprit. Seul un esprit est capable de cette action sur soi. Si on peut conclure aisément de la personne au *self*, il est plus difficile de conclure du *self* à l'esprit: Locke l'a bien montré, puisque pour lui si le lien entre personne et *self* est analytique, le lien entre *self* ou personne et esprit, en revanche, ne l'est pas<sup>18</sup>. Shaftesbury répond à Locke qu'on peut conclure du *self* à l'esprit si on est attentif à la capacité d'action sur soi qui est essentielle au *self*. Cette capacité est de nature spirituelle, seul un esprit peut l'avoir. C'est la définition shaftesburienne de l'esprit : un esprit est quelque chose qui agit sur un corps et mieux encore sur des imaginations (*Exercices*, p. 314).

Capacité spirituelle, en quoi précisément ? C'est un exercice de la volonté, non en tant que volonté et entendement seraient opposés, à la manière moderne, mais en tant que la volonté n'est pas d'une autre nature que l'intelligence : volonté rationnelle ou raison volontaire, ou encore, raison pratique. Revenons au texte cité précédemment : untel (appelons-le « corporéiste ») peut s'être placé lui-même dans le système du corps, s'être identifié au corps. Ce placement de soi est volontaire et repose sur une erreur d'appréciation ; un autre (l'homme libre), tout aussi volontairement, ne veut pas être un corps, il ne veut pas penser comme penserait un corps, car ce serait ne pas penser. Pour le corporéiste, l'homme libre ne veut être personne au fond, parce que la personne, c'est le corps. Le caractère volontaire de l'identification est marqué à travers le « one who *would* be no body ». C'est volonté est tout aussi bien opinion, jugement.

On voit maintenant dans quelle proximité Shaftesbury se tient à l'égard de la question lockienne, et en même temps dans quel éloignement. Il reprend bien la question de Locke, celle de l'identité numérique à travers le temps – c'est sensible lorsqu'il établit le rapport, traditionnel, entre cette question et celle de la survie personnelle après la mort :

Les métaphysiciens et les raisonneurs distingués sur les fines questions de l'identité conviennent que si la mémoire est ôtée le soi est perdu. Et qu'importe la mémoire ? Qu'ai-je à faire du passé ? Si seulement *tandis que je suis* je suis seulement tel que je devrais être, que m'importe-t-il de

<sup>17</sup> Shaftesbury, *Askêmata*, p. 282 ; *Exercices*, p. 311. « Tis ye Custome of our Language to say *this Body* or *that Body* for this or that *Man*. Is a Body then, one & ye same when dead as when alive? How alive? is it ye Warmth yt makes a Difference? is it ye moving of ye Blood? How if a Body were to live allways in a Sound; wou'd this be *Any-Body*? ... wou'd this be a real Person? or ye same Person? ... What is ye same Person then? or wt is ye Person, ye Self, but ye Self-knowing, ye self-remembring, ye self-determining Part? and wt it this but a Mind? What has ye Body to do but by accident? why *this Body* and *that Body*, and not *this Mind & the other Mind*? For 'tis of a System of Fancies Perceptions Thoughts yt we are speaking: not of a Figure in Flesh or Wax: not of a Statue, a Peice of Clock-Work, a Sett of Strings or Wires. Remember then: where ye System is, there ye Person & Being: there ye Death: there ye Improvement & Ruine; there ye Good & Ill. He therefore who is wholly turn'd towards this; who is all this; who is *Himself*, & nothing *besides himself*, has nothing to fear (for all is in his Power). But He who has plac'd himself in that other System finds ye contrary, & may by way of Excellence (if he pleases) call himself *Some-Body*; as making nothing of One who wou'd be No-Body, & who thinks as No-Body. »

<sup>18</sup> Dans les *Nouveaux Essais*, Leibniz accorde ce point à Locke en distinguant l'identité morale et l'identité réelle, mais il lui reproche de ne pas avoir vu que l'identité réelle de la substance est requise pour rendre raison de l'identité phénoménale de la personne. Il ne serait pas contradictoire qu'une même personne se maintienne sans qu'elle soit supportée par une même substance spirituelle, mais cela serait contraire au principe de raison suffisante.



plus ? Et je peux bien ainsi perdre mon *soi* à chaque heure, et être vingt soi successifs, ou vingt soi nouveaux, c'est tout un pour moi : pourvu que je ne perde pas mon opinion. Si je la porte avec moi, il y a un je : tout est bien. Si elle disparaît, la mémoire doit aussi disparaître. Car comment celle-ci pourrait-elle exister sans celle-là ? Si tu preserves cette véritable opinion sur le soi (qu'il n'est pas un corps) même tant qu'il est dans un corps, cela ne te sera pas confirmé avec moins de certitude quand tu te trouveras toi-même (si jamais cela arrivait) même hors d'un corps<sup>19</sup>.

Mais la réponse qui est apportée à la question de Locke est étrangère à la notion lockienne de *consciousness*, puisqu'elle est empruntée à la conceptualité platonico-stoïcienne que Locke avait constamment combattue. Shaftesbury retrouve la réponse qu'avait donnée Cudworth dans ses manuscrits sur le libre-arbitre : l'identité du *self* est celle de la partie hégémonique, ce n'est ni une identité purement phénoménale ou morale, ni une identité purement substantielle ou naturelle, mais une identité tonique, dynamique, celle de la volonté rationnelle<sup>20</sup>.

Le soi est système. Si on appelle, avec Christopher Gill, conception du « soi structuré » (*structured self*) une conception psychologique qui combine (1) holisme psychophysique (l'être humain est une totalité – cette thèse n'est cependant pas incompatible avec un certain dualisme, comme c'est manifeste dans Marc Aurèle), (2) naturalisme (la logique et la morale sont indissociables de la physique) et (3) idéaux éthiques socratiques (la vertu est connaissance, de telle sorte que la logique et la morale sont indissociables)<sup>21</sup>, il est non seulement clair que le « soi stoïcien » est un soi structuré, mais il est aussi remarquable que ce soit précisément ce type de conception du soi que Shaftesbury attribue à ses modèles stoïciens et défende dans sa propre philosophie.

### ***Système et identité selon Locke et Shaftesbury***

Lorsque Shaftesbury, dans ses *Askêmata*, se demande si le soi est « simple » ou bien s'il est un « système », cette interrogation est destinée à poser une alternative afin de montrer que, dans un cas comme dans l'autre, c'est-à-dire dans tous les cas si, comme le texte le suggère, il n'y a que deux hypothèses, l'identité de la personne est une identité spirituelle dont on ne saurait rendre compte par l'individualité du corps humain. La première hypothèse pourrait être qualifiée de cartésienne. S'il est simple, le *self* n'est pas quelque chose du corps. Selon une interprétation superficielle de l'idée de système, la seconde hypothèse pourrait être dite lockienne. En effet Locke, à plusieurs reprises dans l'*Essai*, a proposé de penser l'identité individuelle de divers genres d'êtres au moyen de divers genres de systématisme. S'il est système, le *self* n'est pas non plus simplement quelque chose du corps.

Ainsi, Locke utilise de manière exceptionnelle l'expression de « system of matter » (*Essay*, IV, 10, 16), sans vraiment la reprendre à son compte, pour désigner des complexes constitués d'éléments matériels. Ce prétendu système de matière n'est pas une véritable organisation parce qu'il n'y a pas la seule manière d'unir des particules de matières c'est par une juxtaposition ou plus généralement par des relations de position. De telle sorte qu'un « system of matter » n'a en tant que système pas de propriété nouvelle, i. e. de propriété que

---

<sup>19</sup> Shaftesbury, *Askêmata*, p. 273-274 ; *Exercices*, p. 233, trad. Corrigée. « The Metaphysicians & notable reasoners about the nice matters of Identity allow yt, if Memory be taken away ye Self is lost. and wt matter for Memory? wt have I to do with ye past? If *whilst I am*, I am but as I shou'd be, wt do I care more? and thus let me loose Self every hour, & be twenty successive Selfs, or new Selfs, tis all one to me: so I loose not my Opinion. If I carry that with me , 'tis I: all is well. if that go; Memory must go too. for how one without ye other? If Thou preserv'st this true Opinion of Self (as not Body) even whilst in a Body; it will not be surely less confirm'd to Thee when thou shalt find thy Self (if such be ye Case) even out of a Body. »

<sup>20</sup> La conception que défend Shaftesbury correspond exactement à l'interprétation que donne A. A. Long de la doctrine d'Épictète : « You and I are not our bodies, not even do we own our bodies. We, our essential selves, are our volitions. » *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, p. 29.

<sup>21</sup> C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, op. cit., p. 74 sqq.

n'auraient pas les corpuscules qui le composent. Dans le cas des végétaux, des animaux et de l'homme entendu comme être individuel indépendamment de sa personnalité (II, 27, 4-6), on a affaire au contraire à une systématique dans la mesure où l'identité du tout est irréductible à celle des parties – qui sont en renouvellement constant –, de telle sorte qu'il est vrai que dans le cas d'un être vivant l'identité repose sur une organisation systémique. Mais Locke ne s'appuie pas sur le concept de système lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'identité de la personne. Il s'en remet à la mémoire apparente, c'est-à-dire la seule conscience d'avoir accompli tel acte ou d'avoir vécu telle expérience (II, 27, 9) <sup>22</sup>. Le principe de l'identité personnelle ne se trouve pas alors dans une organisation semblable à la systématique qu'on rencontre dans le vivant, mais dans la conscience qui accompagne toute pensée.

Locke a donc eu recours à la notion de système lorsqu'il a abordé la question de l'identité, mais il est resté à une conception fonctionnelle du système : il y a système et non simple amas ou agrégat lorsque les éléments sont organisés par une fonction, de telle manière que l'identité de la fonction n'est pas conditionnée par le maintien des éléments. Cette conception fonctionnelle fournit une théorie de l'identité des êtres vivants, mais il est remarquable que Locke ne la développe pas et ne l'adapte pas pour rendre compte de l'identité personnelle. Selon lui, l'organisation d'une vie fait l'identité de l'homme comme être vivant individuel, et non l'identité de la personne. Locke explique certes l'identité personnelle par la réflexivité, mais il ne conditionne pas la réflexivité par la systématique, puisqu'il la pose comme cette conscience qui accompagne toute pensée. Shaftesbury explore bien davantage les ressources du concept de système, l'applique au *self* et rapproche ainsi plus profondément la question de l'identité personnelle de celle de l'identité d'une organisation naturelle. On a vu qu'il définit le système du soi comme un système des représentations, des opinions, des jugements (un système intellectuel) en tant que ces représentations déterminent une action (le système intellectuel est par lui-même un système pratique). Sous son aspect systématique, le soi est intimement lié avec la volonté, la résolution intelligente ou l'intelligence pratique. De quelle manière ? Pas les deux extrémités du problème, puisque le soi est cette volonté même en tant qu'elle est intelligente et qu'elle cherche à s'identifier, à se placer dans quelque chose ; et qu'il est ce en quoi la volonté se place, le terme et le principe à la fois de l'identification. C'est ainsi qu'on peut concevoir la réflexivité de la raison ou de la volonté. Le soi en tant que terme constitué, substance, n'est pas l'objet d'une référence mais l'enjeu d'une identification. Pour Shaftesbury, réflexivité et systématique se conditionnent réciproquement.

### ***Le système du soi et le système du Tout***

Introduisons un nouvel élément dans la conception qu'avait Marc Aurèle du soi : être véritablement soi-même, c'est s'identifier comme partie du Tout ; c'est accepter le système cosmique au-delà du système du soi parce que celui-ci dépend de celui-là. Cet élément reste présent dans l'usage que fait Shaftesbury. Il faut noter que la thèse de la dépendance entre système du soi et système cosmique, présente dans Marc Aurèle (voir, par exemple, V, 21) et dans l'interprétation qu'en donne Shaftesbury, peut servir de moyen de discriminer deux sortes de reprises du stoïcisme dans le perfectionnisme. Comme le remarque Hadot :

---

<sup>22</sup> Comme le souligne Richard Swinburne dans « Personal Identity. The Dualist Theory », in S. Shoemaker et R. Swinburne, *Personal Identity*, Oxford, Blackwell, 1984, p. 8-9, la mémoire sur laquelle s'appuie la théorie lockienne de l'identité n'est pas la mémoire au sens fort (selon laquelle pour que x se rappelle avoir accompli l'action  $\phi$  il y a deux années, il est nécessaire à la fois que x ait ce souvenir de  $\phi$  et qu'il soit vrai que x a accompli  $\phi$ ), car dans ce cas la théorie comporterait une pétition de principe, mais la mémoire au sens faible (selon laquelle pour que x se rappelle avoir accompli l'action  $\phi$  il y a deux années, il est seulement nécessaire qu'il croie se la rappeler au sens fort, c'est-à-dire il suffit que x ait ce souvenir d'avoir accompli  $\phi$ ).

Dans sa description de ce qu'il appelle les pratiques de soi, Foucault ne met pas suffisamment en valeur la prise de conscience de l'appartenance au Tout cosmique, et la prise de conscience de l'appartenance à la communauté humaine, prises de conscience qui correspondent aussi à un dépassement de soi<sup>23</sup>.

Hadot a en tête la thèse qui affirme que la partie hégémonique est une parcelle de la réalité cosmique, comme l'affirme Marc Aurèle dans ses *Pensées pour soi-même*, IX, 22 :

Pénètre donc dans la faculté directrice (*ἡγεμονικόν*) de ton être, dans celle de l'univers, et dans celle de cet homme ; dans la tienne pour te créer une pensée conforme à la règle ; dans celle de l'univers pour te rappeler de quelle réalité tu es une partie ; dans celle de cet homme pour savoir s'il y a en lui ignorance ou réflexion et pour penser aussi qu'il est de ta race.

C'est dans la pensée qui suit immédiatement celle-ci (IX, 23) qu'on trouve une occurrence du terme qui est si important dans l'interprétation shaftesburienne, *συστήματος*, qui désigne l'appartenance non pas simplement à un ensemble politique, mais à un système politique et cosmopolitique.

Afin d'éclairer la relation entre le soi et le Tout, reportons-nous à un autre passage dans Marc Aurèle, VII, 1 :

Comme sont les membres du corps dans un organisme unifié, ainsi sont les êtres raisonnables dans des individus distincts ; ils sont faits pour une unique action d'ensemble. Cette pensée te sera davantage présente, si tu te dis souvent à toi-même : « Je suis un membre (*μέλος*) de l'ensemble fait des êtres raisonnables ». Si tu te dis que tu en es une partie (*μέρος*), c'est que tu n'aimes pas encore les hommes de tout ton cœur ; c'est que tu ne comprends pas encore la joie du bienfait ; c'est que tu y vois simplement une chose convenable, que tu ne fais pas de bien aux hommes comme à un autre toi-même (*ἔτι ὡς πρέπον αὐτὸ ψιλὸν ποιεῖς, οὐπω ὡς ἑαυτὸν εἶ ποιῶν*).

Pierre Hadot construit différemment et traduit ainsi le segment final : « mais pas encore parce que tu te fais ainsi du bien à toi-même », ce qui est conforme à V, 1 (c'est-à-dire le passage que commente Shaftesbury sous la rubrique « *Self* » et par lequel la présente étude a débuté). L'opposition entre « membre », *μέλος*, et « partie », *μέρος*, doit être comprise de la manière suivante : il ne suffit pas d'être un élément de la communauté humaine, il faut activement participer à cette communauté. La traduction Bréhier qui vient d'être citée est d'ailleurs elliptique – Hadot rend complètement le texte en disant : « Si tu emploies seulement la lettre *rhô* en disant que tu es une partie (*μέρος*) »<sup>24</sup>. L'essentiel est qu'ici encore, *συστήματος* ne peut pas être rendu par l'idée d'ensemble (comme le fait Bréhier ; Hadot rend généralement *συστήμα* par organisme), qui est en-deçà de ce que veut dire Marc Aurèle. Il y a un système des êtres raisonnables, soit une unité organique. Dans son commentaire, Hadot insiste sur le fait que l'appartenance au Tout systématique est assurée « par la présence universelle de la raison, c'est-à-dire de Dieu lui-même ». L'identification correcte du soi naturel individuel comme une partie du soi naturel cosmique suppose une participation volontaire au Tout. Comme l'écrit Marc Aurèle en X, 6, « en me souvenant que je suis partie d'un tel Tout, je serai content de tout ce qui arrive ». Shaftesbury reste fidèle à Marc Aurèle également sur ce point. Il estime que le système du soi n'est pas seulement en relation avec un autre système, le système du Tout, mais que celui-ci conditionne celui-là. Ce n'est pas seulement qu'il existe une affinité entre les deux systèmes (comme le suggèrent les considérations, si banales à la Renaissance, sur les relations entre le microcosme et le macrocosme), c'est aussi que le système du Tout est ce sans quoi le système du soi ne tiendrait pas.

C'est pourquoi, lorsque Shaftesbury déclare que la nature est un soi, qu'il existe un *self* de la nature, ce n'est pas dans son esprit une métaphore, car le soi de la nature est ce qui

<sup>23</sup> Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 215.

<sup>24</sup> P. Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, p. 245.

est au principe du système fini du soi. Dans *Les Moralistes* (III, 1), Shaftesbury souligne le soi individuel n'a pas d'être hors de sa participation au soi de la nature : le soi fini est « *a real self drawn out and copied from another principal and original self (the great one of the world)* »<sup>25</sup>. La nature est un entendement (*understanding*) au sens où elle s'entend, elle entend, de la même façon que nous entendons quelque chose ou nous nous entendons. Il n'est pas possible que je sois un *self* et que simultanément la nature dont je suis membre ne soit pas un *self*. La relation de conditionnement du système fini du soi par le système total du soi de la nature est une relation elle-même systématique : c'est en tant qu'il participe activement du soi de la nature que l'individu est un soi<sup>26</sup>. La nature est esprit, et si elle ne l'était pas, je ne le serais pas non plus. Shaftesbury écrit ainsi, avec un reste d'agnosticisme lockien à propos des substances, que l'« esprit particulier » est « une partie de l'esprit général, d'une pièce avec lui, d'une semblable substance (pour autant que nous entendions quelque chose à la substance), semblablement active sur le corps »<sup>27</sup>. Il faut donner ici un sens actif à cette participation. C'est en tant que l'esprit particulier se veut comme un membre de l'esprit général de la nature qu'il est lui-même un soi. Subjectivité et univers (ou nature) ne sont pas simplement semblables ; la subjectivité particulière consiste dans cette relation d'identification à la subjectivité cosmique. Ce que nous avons appelé à la suite de Shaftesbury le « soi naturel » doit s'identifier au soi de la nature. C'est la signification de l'attitude stoïcienne par excellence, à savoir l'acceptation du destin. Cette acceptation n'est pas renoncement à la subjectivité ou à la liberté, mais au contraire c'est par l'acceptation volontaire du destin que je deviens un véritable soi, que je participe du soi de la nature. La modernisation du soi stoïcien, dans Shaftesbury, s'accompagne du maintien de la thèse selon laquelle la raison est en chacun ce qui est a été donné par Zeus, de telle sorte que ce qui relève de la responsabilité de chacun est de répondre à ce don – car pour le stoïcien un bienfait ne doit pas rester sans réponse – en étant véritablement soi-même. Être un soi, c'est vouloir participer du soi de la nature. Il convient alors de compléter le tableau des grands types d'identification en ajoutant une ligne qui concerne les relations entre la personne et le cosmos et qui fournit le fondement véritable de ce qu'il faut entendre par « soi naturel ».

| <i>Sujet de l'identification</i> | <i>Type d'identification</i>                                     | <i>Objet de l'identification</i>   |
|----------------------------------|--|--|
| Soi naturel, à notre portée      | aliénation   | ce qui n'est pas à notre portée  |
| "                                | usage avec réserve (voir <i>Entretiens d'Épictète</i> , III, 24) | soi économique, rôle, office ; il est à notre portée d'user de ce qui n'est pas à notre portée |
| "                                | attention (voir <i>Entretiens d'Épictète</i> , IV, 12)           | soi naturel, à notre portée  |
| "                                | participation  | soi naturel cosmique ; il est à notre portée d'accepter le destin                              |

### **Conclusion : deux erreurs**

<sup>25</sup> Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, éd. Douglas den Uyl, Indianapolis, Liberty Fund, 2001, 3 vol., II, p. 201.

<sup>26</sup> *Exercices*, p. 314-315.

<sup>27</sup> *Ibid.*

Cet exposé a attiré l'attention sur un rapport intrinsèque et nécessaire entre système et subjectivité dans le stoïcisme impérial, du moins tel que Shaftesbury le comprend. Le recours à la philosophie de Shaftesbury paraît justifié à condition qu'il ne soit pas seulement un des auteurs modernes qui a ressuscité le stoïcisme impérial, mais aussi un des interprètes les plus avisés de la doctrine de Marc Aurèle et d'Épictète. Cet exposé a donc implicitement soutenu la thèse selon laquelle l'interprétation que propose Shaftesbury est correcte, sans pouvoir la démontrer. Il y a deux manières symétriques de détacher, dans l'interprétation du stoïcisme impérial, les notions que Shaftesbury a mis en rapport. Une première manière consiste à souligner l'importance du système en quoi consiste l'homme et de nier que ce système constitue à proprement parler une subjectivité. La seconde manière de nier le rapport revient à reconnaître dans le soi stoïcien une subjectivité tout en négligeant l'aspect sous lequel il est aussi un système.

La thèse de Brad Inwood qui fournit un exemple du premier type de lecture est présentée dans le dernier chapitre de son *Reading Seneca*, « Seneca on Self Assertion ». Selon Inwood, le lecteur contemporain (et notamment le lecteur qui sympathise avec les vues de Michel Foucault ou d'autres historiens de la subjectivité – on peut penser à Charles Taylor, qui est mentionné par Inwood – ou encore d'historiens du stoïcisme – et l'ouvrage a spécifiquement pour cible l'interprétation qu'a proposée Anthony Long du *self* stoïcien ou encore l'admiration qu'a exprimée Paul Veyne, à l'occasion de sa lecture de Sénèque, à l'égard de Foucault) risque de confondre la référence fréquente de Sénèque à sa propre expérience individuelle avec un moment philosophique d'invention de la subjectivité ou du « soi ». L'insistance littéraire de Sénèque sur le travail sur soi-même comme moyen du progrès moral ne constitue pas, selon Inwood, une base suffisante pour justifier l'attribution à Sénèque d'une pensée du soi (qui comporterait un engagement ontologique substantielle) ou des notions corrélatives comme celle de *je*, de personne, d'identité personnelle, de conscience ou de réflexivité, etc. L'interprétation que propose Inwood de la psychologie morale de Sénèque est délibérément « minimaliste », en ce qu'elle refuse de donner une contrepartie ontologique au discours de Sénèque sur la volonté ou à sa description du contrôle de soi<sup>28</sup>. Attribuer à Sénèque – mais le cas n'est pas différent des autres philosophes de cette époque – une doctrine du soi, c'est projeter une notion qui est au programme de la philosophie moderne et non pas de la philosophie ancienne. Curieusement, Inwood reproche à Foucault d'avoir substantifié le pronom « soi » et d'avoir donné un contenu ontologique à un usage qui, dans Sénèque au moins, sinon dans le stoïcisme en général, n'en a pas<sup>29</sup>.

Selon ce genre de conception, reprise au moins en partie par Christopher Gill<sup>30</sup>, il est extrêmement difficile de fixer une référence commune du discours sur le soi à travers les époques et d'une langue à l'autre. De telle sorte que ce serait une sorte de folie que d'aller chercher dans les textes anciens, particulièrement dans le stoïcisme impérial, le genre de chose à quoi pensaient Locke et Leibniz lorsqu'il réfléchissaient sur le problème de l'identité personnelle. Cette folie, pourtant, un connaisseur des Anciens et un philologue averti, tel Shaftesbury, n'a pas reculé devant elle. Shaftesbury ne voit aucune sorte d'inconvénient à réouvrir dans le questionnement lockien sur l'identité une voie qui est précisément celle du stoïcisme impérial. Et il serait certainement ingénu de penser que Shaftesbury confond une question moderne et une question ancienne, lui dont toute l'œuvre est un effort pour mettre en rapport les questions philosophiques de l'Antiquité et celles de la modernité tout en insistant constamment sur ce qui les distingue.

Inwood a parfaitement raison de noter que pour les Anciens le « *self* », s'il consiste en une réalité déterminée, est identique à l'âme rationnelle. Dans son argumentation contre

---

<sup>28</sup> Brad Inwood, *Reading Seneca*, *op. cit.*, p. 323.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 331-333.

<sup>30</sup> C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, *op. cit.*, p. 328 *sqq.*

Michel Foucault, c'est le point le plus solide – en effet, Foucault ne prête pas attention à la psychologie morale des anciennes, sans parler de leur logique et de leur cosmologie, et il tend à détacher le « rapport à soi » ou la « subjectivation » des puissances de l'âme rationnelle. Shaftesbury, à cet égard, reprend contre Locke la psychologie morale des Anciens lorsqu'il dit que c'est seulement un esprit qui est capable du type d'action systématique et réflexive qui caractérise la subjectivité. Mais alors, on ne voit pas exactement quelle est la portée de la thèse réductrice d'Inwood. Elle est sans doute vraie si elle signifie que des considérations modernes telles que la théorie lockienne de la conscience et de l'identité personnelle sont absentes des textes stoïciens. Si la thèse signifie qu'il n'est pas question de systématisme et de réflexivité du sujet moral dans le stoïcisme ancien, elle est manifestement fautive. La raison stoïcienne est réflexive et systématique, et c'est en cela qu'elle est aussi subjectivité.

L'erreur de Foucault est symétrique. En faisant du contrôle stoïcien de soi un exemple de ce qu'il appelle « subjectivation », Foucault a présenté l'éthique stoïcienne – dans son livre *Le souci de soi* comme dans son cours sur *L'Herméneutique du sujet* – comme un ensemble de techniques par lesquels un individu se met en position de sujet moral grâce à une sorte de mise à la diète dont l'acceptation d'un code moral constitue seulement un moment. Cette présentation n'est pas entièrement étrangère au stoïcisme, puisqu'elle maintient que l'acceptation du code, et plus généralement l'effort technique de l'individu reposent entièrement sur une attention à l'égard de soi-même dont chacun est responsable. L'espace manque pour présenter l'usage que fait Foucault du stoïcisme<sup>31</sup>.

À travers les nombreuses descriptions ou reformulations que Foucault a pu donner de ce qu'il a appelé la « subjectivation », on rencontre toujours la même structure de réflexivité : le « rapport à soi » est présenté comme étant de nature « technique » - c'est une action de transformation de soi, ou encore de discipline de soi, ou plus généralement de progression. Cette présentation est partiellement fidèle au stoïcisme au sens où elle est fidèle à une partie seulement de la doctrine morale des stoïciens. Elle lui est infidèle dans la mesure où elle tait certains aspects importants de cette doctrine. Deux au moins : Du côté du sujet moral, Foucault fait silence sur la logique et sur la psychologie morale des stoïciens. Sans cette logique et sans cette psychologie, le contrôle de soi est proprement incompréhensible, puisque manque l'élucidation de ce qui, selon les stoïciens, est son cœur, à savoir l'exercice du jugement. Du côté de l'environnement du sujet moral, c'est-à-dire de la société, et au-delà de l'univers dans lequel le sujet moral a sa part, Foucault fait silence sur la physique, la cosmologie, la théologie des stoïciens. Dans ces deux côtés – le côté du sujet moral, le côté de l'univers –, on reconnaît les deux systèmes dont il a été question avec Shaftesbury et Marc Aurèle. Il y a deux systématismes : celui de la raison individuelle ou du vouloir individuel intelligent, comme système de représentations ; celui du Tout, c'est-à-dire de la raison universelle. Foucault présente le rapport de subjectivation comme une structure sans système, plus exactement il détache cette structure des deux systèmes que, dans le stoïcisme, elle implique. Dès lors, la réflexivité pratique devient incompréhensible, puisque, comme on l'a montré, elle est indissoluble de cette double systématisme. C'est une lecture à la fois myope et presbyte, car elle n'appréhende que les formes de la subjectivité qui sont à distance moyenne de nous, et manque à la fois le détail du système du soi (la psychologie) et la grandeur du système du Tout (la cosmologie).

Les deux erreurs sont symétriques parce qu'elle dissocient ce que le stoïcisme impérial conjoint, à savoir une théorie du soi et une théorie de la raison. Ces théories se complètent de telle sorte qu'on peut soutenir (1) qu'être vraiment soi-même c'est s'identifier dynamiquement à la raison en soi et (2) que la raison en soi dépend comme de sa condition de

---

<sup>31</sup> Voir L. Jaffro, « Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de *L'Herméneutique du sujet* », in *Foucault et la philosophie antique*, éd. F. Gros et C. Lévy, Paris, Kimé, 2003, p. 51-83.

la raison du Tout. Une réserve telle que celle d'Inwood à l'égard de la substantification du soi dans l'interprétation des textes, ou à l'égard de la rétroprojection d'une conception moderne de la subjectivité, revient à admettre l'importance de la théorie de la raison tout en refusant son lien intrinsèque avec une théorie du soi. Quant à Foucault, il a détaché la théorie du soi de la théorie de la raison, tant sous l'aspect de la rationalité individuelle que de la rationalité cosmique.