

Le désir comme fondement de l'inaction et de la soumission.
Réflexions autour d'une réappropriation de soi avec Nietzsche et Foucault

Desire as the basis for inaction and submission.
reflections around self-reappropriation with nietzsche and foucault

Aristide OWONO ESSONO

Docteur en philosophie

Université de Picardie Jules Verne, Amiens, France

Abstract

We perceive desires as a set of living forces that constantly animate and energize human existence. However, what exactly happens when desire suddenly becomes like the foundation of man's inaction and enslavement? This is the starting point of the critical analysis proposed by Friedrich Nietzsche (1844-1900) and Michel Foucault (1926-1984) concerning the nature and function of desires within our liberal and moralizing societies. Thus, faced with this situation, the intention of this article is essentially to propose techniques of reappropriation (or reinvention) of oneself through the will to power and the care of the self (*epimeleia heautou*).

Le désir est généralement perçu comme une inclination, une tendance ou simplement une force qui nous pousse à entreprendre certaines actions dans le but d'éprouver du plaisir. Il s'agit d'un concept majeur qui est très souvent associé à des notions telles que le bonheur (satisfaire un désir rend potentiellement heureux), la liberté (le désir est l'expression de notre volonté) mais aussi la condition humaine (ce que nous désirons détermine notre mode d'existence). Le désir occupe donc une place très importante dans nos vies et dans la réflexion philosophique. Ce constat est d'autant plus évident lorsqu'on découvre cette formidable assertion de Jean-Jacques Rousseau qui dit précisément ceci : « *malheur à qui n'a plus rien à désirer ! Il perd pour ainsi dire tout ce qu'il possède.* »¹

Si nous partons du postulat selon lequel « *à la source des comportements humains, il y a les désirs* »², il semble alors légitime de se demander si tous les désirs sont nécessairement bon à

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, sixième partie (lettre VIII), Bordas, 1988, p. 681.

² Cyrille Bégorre-Bret, *Le désir. De Platon à Sartre*, p. 181.

satisfaire. Face à cette problématique, l'histoire de la pensée philosophique nous propose toute une pédagogie de la gestion des désirs. Il y a d'une part, des penseurs comme Aristippe ou encore Épicure, qui s'investissent pleinement dans la valorisation des désirs en raison de la force vive qu'ils représentent et de leur caractère très souvent inextinguible. On retrouvera ici essentiellement des pensées foncièrement hédonistes qui fondent le but de l'existence humaine sur la quête des plaisirs. Il faut tout de même préciser qu'il n'est nullement question de faire du sujet un être autodestructeur, mais celui-ci doit raisonnablement apprendre à jouir de tout ce que la vie a à lui offrir. D'autre part, nous avons affaire à des penseurs qui prônent la tempérance et la méfiance à l'égard des désirs. C'est par exemple le cas chez Socrate, Épictète, Descartes, Kant, etc. qui vont nous proposer une morale ascétique afin de mieux contrôler nos pulsions.

Ainsi, que l'on perçoive le désir comme puissance de vie et affirmation de la liberté, ou au contraire comme source d'envoûtement et de désorganisation pulsionnelle, il ressort un élément constant : c'est que le désir est le moteur de toutes nos actions ; c'est lui qui nous pousse à agir. Cela signifie que la valeur de nos actions est estimée en fonction de la nature et de l'intensité des désirs qui en sont au fondement.

Toutefois, force est de reconnaître que nous sommes davantage confrontés à un phénomène très particulier concernant la nature et la fonction du désir au sein de nos sociétés actuelles. En effet, si par essence le désir conditionne la réalisation de toute action humaine, alors qu'en est-il lorsqu'il se dévoile paradoxalement comme le fondement de l'inaction mais aussi comme mécanisme d'assujettissement ?

Cela peut effectivement sembler détournant, mais c'est malheureusement la réalité que nous expérimentons tous au quotidien d'après Friedrich Nietzsche et Michel Foucault. Ces deux philosophes estiment qu'absolument partout, l'homme se retrouve enfermé dans des mécanismes de pouvoirs (à travers le travail, l'amitié, la famille, la religion, les médias, les réseaux sociaux, etc.) qui subtilement l'incitent à désirer ceci plutôt que cela, non pas dans le souci d'agir et d'opérer un dépassement de soi, mais simplement dans l'intention de parvenir à le dresser afin qu'il accepte de rester à sa place, pour continuer d'admirer et envier les réalisations d'autres personnes prétendument plus douées et compétentes que lui. Ainsi, on peut dire que le désenchantement du monde a progressivement laissé place à l'émerveillement infertile du désir. Avec des injonctions telles que « *tu ne peux pas le faire* » ou « *tu ne dois pas le faire* », les dispositifs de pouvoir parviennent à nous convaincre que nos désirs les plus profonds et les plus déterminants ne pourront être satisfaits. Les désirs deviennent ainsi de

simples rêves qui amorcent l'oisiveté, ils ne poussent plus à l'action. On se met alors à attendre sagement les désirs réalisables que nous dicteront les autorités gouvernementales auxquelles nous dépendons.

Le désir devient donc un instrument de pouvoir, un outil au service de la « biopolitique », c'est-à-dire un élément essentiel de la résignation sociale et de la gestion des populations, celui-ci engendre astucieusement ce que Foucault nomme les « corps dociles ».

Bien au-delà d'une réflexion minutieuse que nous allons entreprendre autour de la nature asservissante et oppressive du désir, notre intention véritable, à partir d'une analyse nietzschéenne et foucauldienne, consistera essentiellement à proposer des techniques de réappropriation (ou de réinvention) de soi permettant l'affranchissement du sujet de l'esclavage du désir. Nous établirons la nécessité d'initier une véritable esthétique de l'existence à travers le recours à des concepts tels que « la volonté de puissance » et le « souci de soi » (*epimeleia heautou*).

1. De l'ambiguïté inhérente au concept du désir

Le paradoxe du désir : entre expression de la liberté et redoutable instrument d'assujettissement

On perçoit généralement l'apparition spontanée du désir et la volonté de satisfaire celui-ci comme l'affirmation ou la manifestation la plus élémentaire du libre arbitre. Ainsi, être capable de désirer les choses traduit la nature libre et autonome de l'homme (ou de l'esprit humain). Dans la conscience collective, on établit directement une relation de consubstantialité entre le fait de désirer et celui de se sentir libre. La liberté et le désir semblent donc ontologiquement liés.

Or, il est tout à fait possible de constater que la volonté ou les désirs peuvent faire l'objet d'une subtile instrumentalisation dans le but de contrôler et d'organiser les comportements des individus au sein de la société. Nous sommes donc confrontés à une antinomie conceptuelle qui nous amène à voir dans le désir une forme de cheval de Troie¹ dont l'intention véritable serait d'assujettir l'homme au lieu d'en faire un sujet libre et autonome. Jean-Jacques Rousseau avait déjà perçu cette ambivalence à propos des désirs et leur impact sur la volonté. En effet, « Rousseau blâme les désirs pour l'asservissement où ils nous plongent. [...] Alors que, pour

¹ En informatique, le *cheval de Troie* est un logiciel malveillant qui agit sournoisement et silencieusement sur votre ordinateur tout en ayant l'apparence d'un logiciel tout à fait normal et légal.

de nombreux penseurs, les besoins de notre corps sont des entraves, Rousseau soutient au contraire que le besoin est lié à la liberté alors que le désir est lié à la servitude. »¹

Par la suite, le philosophe allemand Friedrich Nietzsche n'en dira pas moins à propos des désirs. Ce dernier établira une conséquence logique entre la nature servile des désirs et l'importance que nous accordons aux grandes philosophies morales, à l'humanisme et au respect excessif des valeurs religieuses. Il estime que l'homme ne pense plus par ses propres moyens, il ne désire que ce que les grandes morales, la politique et les religions lui ordonnent de désirer. Le sujet va alors s'enfermer dans un rapport illusoire à liberté à travers la satisfaction des désirs qui initialement ne sont pas les siens.

Nietzsche pense qu'en réalité les grandes théories humanistes et moralisantes nous maintiennent dans un état de servitude perpétuelle, celles-ci au fond ont simplement entretenu l'illusion de contribuer au bonheur de ce que le philosophe allemand nomme le troupeau (il s'agit en quelque sorte d'hommes sans consistance déterminante, sans volonté propre). Pour lui :

« toute ces morales qui se proposent de faire le « bonheur » de l'individu, comme on dit, qu'offrent-elles sinon des compromis avec le danger qui menace la personne de l'intérieur ; des recettes contre ses passions, ses bons et ses mauvais penchants, dans la mesure où ils aspirent à dominer et à régner sur la conscience ; [...] parce qu'elles s'adressent à « tout le monde », parce qu'elles généralisent là où on n'a pas le droit de généraliser, toutes s'expriment dans l'absolu et se donnent pour absolues. »²

Nietzsche incrimine ici la redoutable efficacité des grandes théories moralisantes, il considère que toutes ces pensées idylliques qui se proposent de faire de nous des hommes libres et heureux ont oublié de nous enseigner l'amour de la vie, ces dernières en réalité ont délicatement contribué au dressage de l'homme qui se met à désirer uniquement ce qu'on lui suggère pour accéder au bonheur. Ainsi, dans une perspective purement nietzschéenne, on pourrait simplement considérer que le désir a constitué un élément déterminant dans le processus d'assujettissement des populations, car à travers le désir « le domptage de l'homme s'est imposé »³ et c'est la raison pour laquelle au sein de nos sociétés nous avons davantage affaire à l'homme apprivoisé.

Le penseur lucide doit donc être en mesure de voir dans le désir une puissance ou un dispositif d'asservissement de l'homme. Mais, comme nous le verrons ultérieurement, Nietzsche ne recommande absolument pas le rejet systématique des désirs dans la mesure où

¹ Cyrille Bégorre-Bret, op. cit., p. 159.

² Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, p. 109.

³ Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, p. 214.

leur éradication totale conditionnerait un désintéressement pour la vie ou alors une altération radicale de celle-ci.

La biopolitique comme mécanisme de gestion des désirs et de la vie elle-même

Conscient de l'incommensurable intérêt que nous portons aux désirs (essentiellement à la satisfaction de ceux-ci pour espérer accéder au bonheur), Michel Foucault estime que nous passons constamment à côté d'un élément substantiel à propos de nos désirs, de leur nature et de leur fonction au sein de nos sociétés car en réalité, dans notre rapport au pouvoir, on ne se rend pas toujours compte que les désirs sont extrêmement favorables à l'émergence de mécanismes d'obéissance, d'inaction, de soumission et de discipline.

Pour rendre tout cela beaucoup plus explicite, commençons par analyser minutieusement ce que Foucault pense à propos des dispositifs de domination qui se déploient à travers la gouvernementalité libérale. Le philosophe français va donc procéder à un examen critique à propos des fondements du libéralisme qui proposent en réalité une liberté illusoire et il part du constat selon lequel « la liberté, c'est quelque chose qui se fabrique à chaque instant. Le libéralisme, ce n'est pas ce qui accepte la liberté. Le libéralisme, c'est ce qui se propose de la fabriquer à chaque instant, de la susciter et de la produire avec bien entendu [tout l'ensemble] de contraintes, de problèmes et de coût que pose cette fabrication. »¹

Avant tout, rappelons que la gouvernementalité renvoie précisément à « l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population. »² En somme, la gouvernementalité place nécessairement le sujet dans un état de passivité tout en donnant l'illusion d'une pratique volontaire et raisonnée du libre arbitre.

Avec le libéralisme, le sujet semble responsable de sa condition, il est libre de désirer au gré de ses besoins. Cependant, c'est à ce niveau que survient le problème fondamental dans la mesure où les besoins ne sont plus naturels mais découlent de volontés particulières qui s'investissent pleinement dans l'art de nous gouverner. Ce constat est complètement doué de sens quand on constate par exemple que « le développement des techniques crée sans arrêt des désirs nouveaux. Qui aurait désiré une tablette numérique en 1982 ? Qui aurait voulu des sodas

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p. 66.

² Michel Foucault, « *La gouvernementalité* », Cours au collège de France, 1977-1978 : « *Sécurité, territoire, population* », 4^e leçon, 1^{er} février 1978, in *DE*, vol.3, texte n°239.

allégés en sucre en 1834 ? Les désirs commandent et nous suivons. [...] les gouvernants mettent à profit notre occupation constante à satisfaire des désirs constamment renouvelés. »¹ Pour Foucault, « le nouvel art gouvernemental va donc se présenter comme gestionnaire de la liberté. »²

Au-delà de la simple gestion des désirs rendu possible par la gouvernementalité libérale, on s'aperçoit que les mécanismes de pouvoir s'investissent en réalité dans la gestion de la vie elle-même. C'est de là qu'émerge le principe de la biopolitique chez Michel Foucault. En effet, ce concept fait référence à :

« la manière dont le pouvoir tend à se transformer, entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e, afin de gouverner non seulement les individus à travers un certain nombre de procédés disciplinaires, mais l'ensemble des vivants constitués en population : la biopolitique – à travers des bio-pouvoirs locaux – s'occupera donc de la gestion de la santé, de l'hygiène, de l'alimentation, de la sexualité, de la natalité, etc. dans la mesure où ils sont devenus des enjeux politiques. »³

L'intention véritable qui se décline à travers la mise en place des dispositifs de biopouvoir réside dans la fabrication de ce que le philosophe français nomme les « corps dociles », c'est-à-dire un ensemble d'individus aptes à l'inaction et à la soumission. Les corps dociles ne désirent que ce qu'on leur propose ou qu'on leur exige. Ils sont prédisposés à la passivité, à l'obéissance, à la servitude en somme.

Il faut admettre que l'emprise constante que les mécanismes de pouvoir et de disciplines exercent sur nous vont progressivement altérer notre estime de soi. Par exemple, dès la petite enfance, nous entretenons tous le désir de devenir une personne remarquable qui marquera son époque. Cependant, les dispositifs disciplinaires auxquels nous sommes confrontés en permanence (à l'école, en famille, au travail, etc.) nous feront progressivement penser et accepter la réalité selon laquelle nous n'avons finalement rien d'extraordinaire ou d'exceptionnel, et cela va inéluctablement nous amener à revoir à la baisse l'intensité et la réalisation de nos désirs. La puissance du désir va alors laisser place à un découragement qui n'incite nullement à l'action.

Étant donné que le pouvoir se manifeste partout, il gouverne nos pensées et nos actions. Alors le sujet, comme on l'a vu avec la gouvernementalité libérale, perd toute volonté à réaliser un dépassement de soi. Les désirs découlent des mécanismes de disciplines qui exigent ce qu'il convient de désirer (pour éviter l'exclusion ou les sanctions) en fonction de la place que l'on

¹ Cyrille Bégorre-Bret, op. cit., p. 160.

² Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p. 65.

³ Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2009, p. 21.

occupe au sein de la société, car il faut bien garder à l'esprit que le libéralisme et les techniques disciplinaires sont foncièrement liés. Ainsi, « la biopolitique représente donc cette grande "médecine sociale" qui s'applique à la population afin d'en gouverner la vie. »¹ En clair, la méthode de la gouvernementalité libérale repose sur le principe suivant : « il faut donc d'une main produire la liberté, mais ce geste même implique que, de l'autre, on établisse des limitations, des contrôles, des coercitions, des obligations appuyées sur des menaces, etc. »²

2. Autonomie du sujet, discipline et régulation des désirs. À propos des techniques de réappropriation de soi avec Nietzsche et Foucault

La volonté de puissance : pour l'établissement d'une esthétique de l'existence pratique, libre et autonome

Pour s'extirper de la soumission engendrée par l'instrumentalisation (morale, politique, religieuse, etc.) du désir qui devient essentiellement un dispositif de contrôle des individus, Nietzsche nous propose une technique assez intéressante de réinvention et de réappropriation de soi qui tourne fondamentalement autour de ce qu'il désigne comme la volonté de puissance.

Avant tout, le philosophe allemand insiste sur la nécessité de comprendre les subtilités relatives au concept même de la volonté. Pour lui, « la volonté n'est pas seulement un amalgame de sentiment et de pensée, mais avant tout un mouvement passionnel, cette passion de commander dont il a déjà été question. Ce qu'on nomme « libre arbitre » est essentiellement notre sentiment de supériorité à l'endroit de celui qui doit obéir. »³ Ainsi, la volonté s'inscrit d'abord et avant tout dans des rapports de forces avec l'autre, nous avons constamment affaire à des volontés agissant sur d'autres volontés.

C'est à partir de ce constat qu'il parviendra à développer ce qu'il entend précisément par « volonté de puissance » (*Wille zur Macht*). A priori, ce concept peut donner l'impression qu'il s'agit simplement de tout mettre en œuvre pour parvenir à dominer ou assujettir les autres. Cela n'est absolument pas le cas. Pour Nietzsche, la volonté de puissance « ne désigne ni la soif de supériorité sociale (pouvoir politique, autorité professionnelle), ni le désir intentionnel de s'améliorer (qui peut être la preuve d'un asservissement à des normes morales culpabilisantes). [...] la volonté de puissance désigne la structure plurielle, oppositionnelle et processuelle des

¹ Ibid., p. 23.

² Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p. 65.

³ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, p. 36.

forces configurant le réel. »¹À travers ce concept, il n'est donc pas question d'établir des rapports de domination, de violence et d'agressions physiques. Mais il sera davantage question d'établir un nouveau type rapport au monde, à l'existence. Le projet consistera simplement à devenir autonome afin d'agir « conformément à la volonté de puissance, qui est précisément la volonté de vie. »²

L'une des célèbres leçons de sagesse que nous propose Nietzsche à travers la quête d'une autonomie du sujet tournée vers une libre expérimentation de la volonté de puissance réside par exemple dans sa théorie des trois métamorphoses de l'esprit à travers laquelle l'auteur allemand nous explique « comment l'esprit se change en chameau, le chameau en lion, et le lion en enfant. »³ L'esprit devient un chameau lorsqu'il n'assume pas entièrement la responsabilité de son existence. Il trouve un certain confort, un équilibre existentiel lorsque sa volonté est déterminée par des éléments extérieurs à lui. Il accepte de porter un lourd fardeau (valeurs morales, culpabilité, faiblesse, discours de vérité, etc.) qui organise et structure son existence. Ensuite, lorsqu'il prend conscience de ce qu'il endure, il décide d'entamer une révolte contre tout ce qui fait obstacle à son émancipation. Ainsi, « l'esprit devient lion. Il entend conquérir sa liberté et être le roi de son propre désert. »⁴ Nietzsche nous explique que l'objectif du lion est de combattre farouchement son redoutable ennemi qui revêt l'apparence d'un grand dragon qui lui dit constamment « Tu dois ! », tandis que l'âme du lion tend fermement à dire « Je veux ! » Enfin, après son combat, le lion doit devenir enfant dans la mesure où « l'enfant est innocence et oubli, commencement nouveau, jeu, roue qui se meut d'elle-même, premier mobile, affirmation sainte. »⁵

Il s'agit donc de métamorphoses nécessaires à une véritable réappropriation de soi dans la mesure où le sujet commence réellement à désirer parce qu'il le veut et qu'il en est capable. Le désir (lorsqu'il résulte de la volonté du sujet lui-même) est un élément fondamental de la réflexion philosophique chez Nietzsche. Ce dernier estime que malgré la nocivité qu'on leur impute, les désirs demeurent nécessaires pour toute personne qui aspire à la réalisation d'une existence heureuse, libre et dynamique. Le désir doit toujours être envisagé comme l'expression même de la volonté de puissance. C'est la raison pour laquelle Nietzsche considère que « là où

¹ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir* (Glossaire), p. 498.

² Op. cit., p. 297.

³ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 63.

⁴ Ibid., p. 64.

⁵ Ibid., p. 65.

la volonté de puissance fait défaut, il y a déclin. »¹ Ainsi, tous les désirs ne sont pas à combattre car ils sont au fondement de la vie elle-même, le sujet doit juste trouver un moyen de les dominer ou de les contrôler, c'est là le Grand Style (ou simplement l'art de bien vivre) que nous propose Nietzsche.

Du gouvernement de soi à la sélection méthodique des désirs à travers l'*epimeleia heautou* (le souci de soi)

Lorsque nous avons examiné les propriétés relatives à la gouvernementalité libérale qui place méthodiquement l'individu dans une situation de passivité excessive, il a été question de mettre en exergue la fonction du désir en tant qu'instrument d'assujettissement et de gestion de la vie des populations. À présent, il s'agit de voir avec Michel Foucault comment le sujet peut désormais se donner les moyens de s'autogouverner afin de réactiver ou réactualiser sa capacité à librement désirer les choses.

Pour commencer, selon Foucault toute personne qui aspire à établir une forme de gouvernement de soi par soi-même doit en premier lieu être en mesure de réguler volontairement ses désirs. Pour ce faire, il doit tout d'abord avoir le courage d'oser manifester ce qu'il appelle une « attitude critique », expression singulière faisant référence à « l'art de n'être pas tellement gouverné. »² Michel Foucault nous propose ici un processus à partir duquel le sujet décide des modalités de gouvernance dont il consent à faire l'objet, car en réalité le principe de l'attitude critique consiste à rechercher « comment ne pas être gouverné comme cela, par ceux-là, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux ? »³

Il est donc question d'être en mesure de résister à tout système favorable à l'institution d'une gouvernementalité dont on ignore complètement les fondements et les intentions profondes. Avoir une attitude critique c'est prendre ses distances avec le pouvoir ou du moins avec chaque système qui s'érige en tant qu'organisateur de désirs, de croyances et de pensées et qui par la suite s'impose à nous afin de régir notre rapport à la vérité, à la réalité mais aussi à la liberté. L'attitude critique consiste à se forger un esprit qui doute des évidences et qui questionne ce que les autres parfois se contentent simplement de vivre. Ce concept n'est absolument pas à

¹ Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist* (suivi de *Ecce homo*), trad. Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2006, Aphorisme 6, p. 18.

² Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi*, Paris, Vrin, La philosophie du présent, p. 37.

³ Ibid.

confondre avec l'anarchie ou encore l'anomie, l'intention est de parvenir à un gouvernement de soi.

Ensuite, pour mieux résister à la gouvernementalité libérale et à tout autre mécanisme d'assujettissement faisant obstacle à la libre expression des désirs, Michel Foucault nous exhorte à sérieusement nous impliquer dans la pratique du souci de soi. En effet, le souci de soi ou *epimeleia heautou* (en grec) fait référence à toutes les pratiques qui participent au gouvernement de soi, à la conduite et à la maîtrise du corps et de la volonté. Pour Michel Foucault :

« le « souci de soi » apparaît tout d'abord comme un soin perpétuel qui nous suit tout au long de notre existence, une activité qui ne peut pas être laissée de côté et qui relève de notre « forme de vie ». Il a une fonction « critique » tout d'abord, parce qu'il nous invite à « désapprendre », à rejeter les fausses opinions ou les mauvaises habitudes que peuvent nous avoir léguées nos parents ou nos maîtres. »¹

Comme on peut le voir, l'objectif du souci de soi consiste à davantage faire du sujet un être autonome, c'est-à-dire une personne qui développe et assume complètement son ipséité. Dans ce cadre, Foucault estime qu'il est nécessaire « de parvenir à la formation d'un certain rapport de soi à soi qui soit plein, achevé, complet, autosuffisant, et susceptible de produire cette transfiguration à soi qui est le bonheur que l'on prend de soi à soi. »² Avec le souci de soi, on apprend à distinguer et à sélectionner méthodiquement les désirs qui contribuent efficacement à la réalisation de soi car « en régulant les actions de l'intérieur, on se donne le pouvoir immense de produire l'identité à laquelle chacun va être peu à peu attaché. »³ En réalité, pour Foucault le souci de soi n'est autre qu'une manière pratique de gouverner sa vie, d'en faire un objet de *tekhnê*, une œuvre d'art⁴.

Il convient tout de même de préciser que le souci de soi ne doit aucunement être perçu comme une volonté de se détacher complètement des autres, c'est-à-dire une volonté d'affirmer son caractère purement individualiste sans se soucier d'autrui. Le souci de soi ne consiste pas à penser uniquement à soi-même, à s'investir exclusivement dans la quête d'intérêts égoïstes. Il est simplement question d'éviter de s'ignorer soi-même. D'ailleurs, depuis l'Antiquité :

« le souci de soi n'est pas opposé au souci des autres : il implique au contraire des rapports complexes avec les autres parce qu'il est important, pour l'homme libre, d'inclure dans sa « bonne conduite » une juste manière de

¹ Didier Ottaviani & Isabelle Boinot, *L'humanisme de Michel Foucault*, Ollendorff & Desseins, Le sens figuré, 2008, p. 132.

² Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, p. 305.

³ Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, Pratiques théoriques, 2010, p. 11.

⁴ Judith Revel, op. cit., p. 96.

gouverner sa femme, ses enfants ou sa maison. L'êthos du souci de soi est donc également un art de gouverner les autres, et c'est pour cela qu'il est essentiel de savoir prendre soin de soi pour pouvoir bien gouverner la cité. »¹

Enfin, à propos de la gestion autonome des désirs, nous pensons qu'il est nécessaire de clarifier ici que Foucault n'a nullement l'intention (encore moins la prétention) de fonder une morale du perfectionnement du sujet dans le but d'engendrer l'homme idéal ; ce qu'il nous propose s'inscrit simplement dans l'acceptation de soi et l'établissement d'un style de vie en accord avec ce que nous sommes, c'est-à-dire des êtres humains et non des « hommes » au sens strictement cartésien et kantien (autrement dit des êtres supérieurs capables de tout, simplement par la force de la raison). Le souci de soi permet d'accéder à sa propre vérité, de comprendre le monde, la société au sein de laquelle nous vivons avec les réalités que cela implique, et ce n'est qu'ainsi qu'il sera possible de convenablement s'investir dans la satisfaction de nos désirs de manière libre et autonome.

Au bout du compte, que l'on envisage le désir comme le moteur de toute action humaine ou au contraire comme un dispositif qui maintient l'homme dans un état de servitude, il paraît pertinent d'admettre simplement que celui-ci constitue un élément indispensable à l'établissement d'un rapport authentique à soi-même. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Spinoza affirmait déjà que « le désir est l'essence même de l'homme, c'est-à-dire l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être. »² En clair, c'est à travers la satisfaction des désirs que le sujet parvient progressivement à prendre conscience de sa propre réalité car c'est autour des désirs que s'articulent les différentes finalités qu'il se propose d'atteindre. C'est donc à partir des désirs que le sujet expérimente au quotidien la réalité de son être.

Cependant, cela ne signifie absolument pas qu'il faut complètement se soumettre à la tyrannie des désirs parce que « la connaissance et l'usage des désirs constitue un enjeu concret et fondamental. Selon le type de désir que je privilégie, je me destine à mener tel ou tel genre de vie. La sélection des désirs est un choix existentiel. »³ Ainsi, les diverses stratégies de résistance que nous proposent Nietzsche et Foucault ont pour ambition de rendre au sujet sa liberté et son autonomie. Alors, il convient de se montrer raisonnablement réfractaire à l'autorité assujettissante des désirs. Il faut en comprendre la nature et l'ensemble des mécanismes à partir desquels ils surgissent. Il est clair que les désirs contribuent efficacement

¹ Ibid., pp. 97-98.

² Baruch Spinoza, *L'éthique*, trad. Roland Caillois, Gallimard, Folio/Essais, 2015, p. 283.

³ Cyrille Bégorre-Bret, op. cit., p. 32.

à l'institution d'une gouvernementalité astucieuse qui produit l'illusion d'une pratique effective de la liberté.

Avec la volonté de puissance et le souci de soi, le sujet se donne véritablement les moyens de s'autogouverner, et à partir de ce moment seulement, on peut soutenir que le désir résulte d'une activité libre de l'esprit qui s'est affranchi des entraves que lui imposaient les philosophies moralisantes ainsi que la gouvernementalité libérale. C'est donc cet affranchissement qui fait que le désir redevient ce qu'il était initialement, c'est-à-dire une affirmation de la vie. Il n'est donc pas question d'opérer un rejet systématique des désirs sous prétexte qu'ils représentent un danger. En réalité, un regard éclairé à propos des désirs, nous expliquait déjà Hegel, devrait nous inviter à comprendre que « rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion. »¹ La seule exigence que le sujet doit s'imposer réside dans le fait de « connaître avec exactitude et vouloir avec rectitude [...] pour se guérir de tous les désirs inappropriés. »²

Bibliographie

BARBARAS Renaud, *Le désir et le monde*, éd. Hermann, 2016, 237p.

BEGORRE-BRET Cyrille, *Le désir : De Platon à Sartre*, éd. Eyrolles, 2011, 224p.

BODEI Remo, *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique*, PUF, Pratiques Théoriques, 1997, 494p.

DE BEISTEGUI Miguel, *L'Élan du désir. Pour une éthique de la volupté*, Le Seuil, 2021, 204p.

DESCARTES René, *les passions de l'âme*, Flammarion, 2020, 320p.

ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, trad. Pierre-Marie Morel, Paris, GF Flammarion, 2009, 109p.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, réédité, coll. Tel, 2013, 336p.

———, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2001, 560p.

———, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Études »), 2008.

———, *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2004, 355p.

———, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, (réédité, 2014, coll. Tel, 364p).

¹ G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, Edition 10/18, 1993, p. 108.

² Cyrille Bégorre-Bret, op. cit., p. 95.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique* (1788), trad. Jean-Pierre Fessler, Paris, GF-Flammarion, 2003, 473p.

———, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. Victor Delbos, Le livre de Poche, Les classiques de la philosophie, 2014, 253p.

MEYER Michel, *Le Philosophe et les passions. Esquisse d'une histoire de la nature humaine*, PUF, 2007, 416p.

MOREAU Pierre-François, *Les passions à l'âge classique. Tome II : Théories et critiques des passions*, PUF, 2006, 302p.

NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Geneviève Blanquis, Paris, Flammarion, 2006, 480p.

———, *Ecce Homo*, trad. Henri Albert, Mille et une nuits, 2021, 184p.

———, *Généalogie de la morale*, trad. Patrick Wotling, Paris, Le Livre de Poche, 2000, 311p.

———, *L'Antéchrist* (suivi de *Ecce homo*), trad. Jean-Claude Hémerly, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2006, 338p.

———, *Le gai savoir*, trad. Henri Albert, Le Livre de Poche, 2020, 565p.

———, *Par-delà bien et mal*, trad. Cornelius Heim, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 2014, 264p.

OTTAVIANI Didier et BOINOT Isabelle, *L'humanisme de Michel Foucault*, Ollendorff & Deseins, Le sens figuré, 2008, 157p.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, (lettre VIII), Paris, Bordas, 1988, 610p.

SPINOZA Baruch, *L'éthique*, trad. Roland Caillois, Gallimard, Folio/Essais, 2015, 402p.

Notice bio-bibliographique de l'auteur

Aristide OWONO ESSONO est docteur en philosophie, spécialisé dans le domaine de la morale et de la politique, rattaché au Centre d'Histoire des Sciences, des Sociétés et des Conflits (CHSSC/EA-4289) de l'Université de Picardie Jules Verne (Amiens). Enseignant de philosophie actuellement en exercice dans la région Hauts-de-France. flowono2010@yahoo.fr