Robert M. Strozier. *Foucault, Subjectivity, and Identity : Historical Constructions of Subject and Self*. Detroit, MI, Wayne State University Press, 2002. P. 292.

L'épistémè de la ressemblance, avec ses quatre formes de similitude (*convenientia*, *aemulatio*, *analogia*, et *sympathia*), reste aujourd'hui le concept foucauldien le plus répandu dans les études sur la Renaissance. C'est aussi un des concepts les plus contestés par les spécialistes de cette période, et surtout par les seiziémistes (voir, par exemple, l'ouvrage de Michael Randall, *Building Resemblance : Analogical Imagery in the Early French Renaissance* [Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996], et plus récemment l'article suggestif d'Ian MacLean, « Foucault's Renaissance Episteme Reassessed : An Aristotelian Counterblast », *Journal of the History of Ideas*, t. 59, n° 1, 1998, p. 149–66). En revanche, l'étude de Robert M. Strozier nous propose entre autres une nouvelle vision de la Renaissance, en s'appuyant sur le dernier Foucault, notamment celui des deux derniers volumes de *l'Histoire de la sexualité* — *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*.

L'apport de Strozier ne se limite pas pourtant à une analyse novatrice de cette période. Il examine avec clarté des sujets variés, dont les « theories of origin » (en particulier celles de la sophistique ancienne et de l'œuvre freudienne), les concepts foucauldien de la subjectivité (de *L'Archéologie du savoir* jusqu'au premier volume de *l'Histoire de la sexualité*), et les « gender studies » (à travers une lecture détaillée d'un ouvrage de Judith Butler intitulé *Gender Trouble*). Cependant, ce qui ressort clairement de ce volume est la tentative de repenser Foucault à la lumière de ses derniers travaux, qui révèlent un changement profond dans la perspective du philosophe. Là, ce n'est plus une généalogie sans sujet qui l'intéresse, mais une généalogie qui prend comme point de départ le sujet comme un « rapport à soi », qui conçoit le sujet comme un phénomène historique et non pas transcendantal. Cette définition tardive du sujet en tant que « rapport à soi », dérivée par Foucault de l'ancien précepte grec « *epimelesthai sautou*, c'est-à-dire 'prendre soin de soi', avoir 'souci de soi', 'se préoccuper, se soucier de soi' » (« Les Techniques de soi », *Dits et écrits*, vol. 4 [Paris, Gallimard, 1994], p. 786), ne représente pas pourtant un « retour » naïf au sujet substantiel dont il avait célébré la dissolution dans *Les Mots et les choses*. Au contraire, renonçant toujours à une compréhension *a priori* du sujet, le regard généalogique de Foucault se tourne dans ses derniers écrits vers l'autoformation active de ce sujet par le biais de « pratiques de soi » précises. Bien sûr, la liberté va jouer un rôle principal dans cette nouvelle conceptualisation, mais c'est une liberté, et Foucault insiste sur ce point, toujours déjà située. En outre, on est bien loin de l'autonomie kantienne :

I would say that if now I am interested, in fact, in the way in which the subject constitutes himself in an active fashion, by the practices of self, these practices are nevertheless not something that the individual invents by himself. They are patterns that he finds in his culture and which are proposed, suggested and imposed on him by his culture, his society and his social group. (cité par Strozier, p. 141)

Dans ce projet original, Strozier se propose de réévaluer les écrits antérieurs de Foucault (traitant de la période qui s'étend de la Renaissance jusqu'à Kant) à

partir de ses réflexions tardives sur le « rapport à soi ». Comme il nous l'explique, « Foucault did not have time to complete his genealogy of self-relation, that is, connect the end of *The Care of the Self* to what he had written earlier about the seventeenth century and afterwards ; nor had he time to rethink his earlier writings on the modern era in terms of his new perspective — or enough time to write about it » (p. 17). Avant d'amorcer cette analyse, Strozier consacre tout d'abord un chapitre clef à l'antiquité (« Foucault, Historical Self-Relation, and the Ancients »), nous offrant une relecture critique des cinq cents années suivant l'avènement de la pensée hellénique et une étude révélatrice de la cultivation de l'espace intérieur chez Épicure et Sénèque.

Dans son chapitre sur la Renaissance (« Renaissance Humanism, Interiority, and Self-Relation »), Strozier traite des humanistes du quatorzième (Pétrarque) et du seizième siècles (Bembo, Castiglione, Melanchthon, Érasme, Ascham, et Montaigne), mais seul Pétrarque fait l'objet d'une réflexion approfondie. En commentant la transformation sémantique de la notion latine d'*ingenium* — au quatorzième siècle, elle signifie la capacité naturelle de l'esprit humain tandis qu'au seizième, elle désigne la capacité à représenter ou à communiquer verbalement — Strozier conclut qu'au seizième siècle « self-relation seems to disappear as an important concern » (p. 177), pour céder la place à la textualité : « in the sixteenth century, human nature is coextensive with textuality » (p. 178). Bien avant le cicéronianisme du seizième siècle, Pétrarque — qui, en donnant la primauté à l'intériorité, attribue un statut secondaire à l'écriture et à la parole — s'inscrit fermement, d'après Strozier, dans la tradition sénèqueenne du « souci de soi » (*sui cura*), où « self-relation becomes the return to the authentic self » (p. 182). Dans cette formation, l'art de l'*imitatio* est capital : « The two lines along which subjectivity is conceived appear in the Sophist-Renaissance notion that there are two kinds of subjects, one the foundation and the other to be formed by submitting to the discourse of the subject » (p. 12). Chez Pétrarque, c'est plus précisément le saint Augustin des *Confessions* qui occupe le rôle de « prior Subject », ou de Maître spirituel, gagnant par là une place privilégiée dans son œuvre.

L'attitude de Pétrarque envers Augustin nous semble, cependant, plus complexe que ne l'envisage Strozier, qui a tendance à neutraliser la tension entre les deux esprits et à assimiler Augustin (représenté par le personnage d'« Augustinus » dans le *Secretum*) à une autre facette de Pétrarque, réduisant le *Secretum* à un « Christian-Senecan inner dialogue (with a spiritual adviser) concerning the attempt to reach salvation » (p. 178) : « Augustinus can [. . .] be said to represent part of the split Petrarchan self recommending a course of action to itself » (p. 185). Selon cette lecture, « Augustinus » a une fonction essentiellement instrumentale ; il ne sert qu'à expliquer l'identité et la philosophie de l'humaniste italien : « In the *Secretum* the process [interior operations work(ing) to control the content and organization of mind] is given generally by Augustinus » (p. 182). Certes, le dialogue est la construction de Pétrarque, et donc le produit de son esprit ; il ne s'agit pas de véritable dialogue avec Augustin. Mais une telle interprétation ignore l'ambivalence et l'angoisse qu'éprouve Pétrarque vis-à-vis de son prédécesseur.

En effet, on perçoit bien dans l'œuvre de Pétrarque la *figuration* d'une incommensurabilité conceptuelle entre ces deux écrivains, entre deux modèles paradigmatiques du « souci de soi ». Ce qui nous paraît d'ailleurs notablement absent dans l'étude de Strozier est la célèbre lettre sur l'ascension du mont Ventoux, dans laquelle Pétrarque décrit une crise personnelle à la fois « spirituelle » et « textuelle », c'est-à-dire une crise qui s'interprète sur le plan existentiel autant que sur le plan discursif. Dans cette lettre, nous apercevons à quel point la lecture humaniste des *auctores* (le travail de l'*imitatio*) est inadéquate lorsqu'il s'agit de modérer l'instabilité de son moi, ou d'imposer un ordre aux fluctuations de sa propre intériorité. Sur ce sujet, Carol Everhart Quillen a pourtant bien montré que la rémanence d'un manque de stabilité existentielle est profondément liée à une problématisation de la « rhétorique de l'exemplarité » : « The letter on the ascent of Mont Ventoux questions the possibility of resuscitating the ancients, of making their words speak to contemporary experience. The letter thus stands out as a critique of the assumptions that support the very humanist practices underwritten by the bulk of Petrarch's correspondence » (*Rereading the Renaissance: Petrarch, Augustine, and the Language of Humanism* [Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998], p. 147). Le moment privilégié de la conversion dans les *Confessions* d'Augustin est indéfiniment différé dans la lettre de Pétrarque ; l'expérience de cette épiphanie reste toujours à venir : « tempus forsan veniet » (« le temps viendra peut-être ») (Francesco Petrarca, *Prose* [Milan, Sansoni, 1955], p. 838). Incompatible avec le « souci de soi » augustinien, celui de Pétrarque se définit précisément par sa résistance textuelle à un récit de conversion, c'est-à-dire à un « rapport à soi » basé paradoxalement sur « le refus de soi, la rupture d'avec soi-même : *Ego non sum, ergo* » (« Les Techniques de soi », p. 807).

En outre, l'opposition entre Pétrarque et le seizième siècle (en particulier entre l'humaniste italien et Montaigne) n'est pas aussi frappante que voudrait nous le faire croire Strozier. Montaigne, de son côté, rend problématique la division entre intériorité et extériorité, peignant son mouvement vers ce que Marc Fumaroli a nommé avec justesse son « for intérieur » (voir sa belle étude « Les *Essais* de Montaigne : l'éloquence du for intérieur » dans *La Diplomatie de l'esprit : de Montaigne à La Fontaine* [Paris, Hermann, 1994]). Un tel mouvement se manifeste dans le passage suivant du chapitre « De la gloire » (II, 16) : « (a) Je ne me soucie pas tant quel je sois chez autrui, comme je me soucie quel je sois *en moy mesme*. Je veux estre *riche par moy*, non par emprunt » (*Les Essais*, éd. Pierre Villey [Paris, Presses Universitaires de France, 1965], p. 625, je souligne). Le façonnement de soi chez Montaigne touche donc indéniablement à la question de l'intériorité. Cependant, cette observation ne met pas nécessairement en cause le bien-fondé de la thèse de Strozier (l'identité humaniste au seizième siècle est médiatisée par la textualité, l'espace social, ou le domaine de la performance). Au contraire, le souci montaignien de sonder — *essayer* — son for intérieur doit être à son tour « contextualisé » par le lecteur. Mais c'est ici qu'une autre lacune significative du travail de Strozier se révèle, à savoir le manque de référence aux guerres de religion. L'une des leçons que Montaigne a pu tirer des guerres civiles est précisément l'impor-

tance du précepte antique : « Préoccupe-toi de toi-même ». Devant un « monde à l'envers », Montaigne fait allusion à cette injonction socratique (voir l'*Alcibiade I* de Platon) dans son chapitre « De la phisionomie » (II, 12) : « (b) En fin je cogneus que le plus seur, estoit de *me fier à moy-mesme de moy*, et de ma nécessité. [. . .] (c) Chacun court ailleurs et à l'advenir, d'autant que *nul n'est arrivé à soy*. [. . .] (b) Je me presche, il y a si long temps, de *me tenir à moy*, et separer des choses estrangeres » (p. 1045, je souligne).

Une prise en considération du genre de l'essai, forme inaugurée par Montaigne, aurait été la bienvenue, étant donné l'importance que Foucault lui accorde dans son introduction à *L'Usage des plaisirs*, où il réoriente radicalement son projet philosophique en définissant l'essai comme « le corps vivant de la philosophie ». L'essai, tel que Foucault en fait la théorie, ne cherche pas à légitimer le savoir réel (le pensable ou la pensée normalisante) mais à découvrir « comment et jusqu'où il serait possible de *penser autrement* » (p. 15). Effectivement ces dernières réflexions de Foucault nous incitent à demander si le « souci de soi » montaignien n'est pas une façon de « penser autrement » la manière d'être et le « rapport à soi » à la Renaissance.

Malgré ces quelques réserves, nous recommanderions cet ouvrage aux seiziémistes — surtout à ceux qui s'intéressent à l'histoire de la subjectivité (pré)moderne — dans la mesure où il les invite opportunément à reconsidérer l'identité à la Renaissance à travers les yeux d'un autre Foucault.

ZAHİ ZALLOUA, *Princeton University*

Sheila T. Cavanagh. *Cherished Torment: The Emotional Geography of Lady Mary Wroth's Urania*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 2001. Pp. xi, 287.

Sheila Cavanagh's monograph on Mary Wroth's prose romance, *Urania*, is the first book-length study of a text as rich as Philip Sidney's *Arcadia*. Cavanagh's monograph also shows that the scholarship about Renaissance prose fiction is not only expanding but reshaping some of the larger arguments and ideas about Renaissance literature. The book studies both parts of Wroth's two-part romance, a work with a broad, almost encyclopedic, web of cultural references and subtexts ranging from science to geography, philosophy, and magic. Yet, despite its intertextual richness, *Urania* has hitherto been approached mainly from one perspective, that of gender, while its other aspects have not received the attention they deserve. The scholarly importance of Cavanagh's book lies in the fact that it provides very comprehensive and well documented criticism of various compositional and thematic aspects of *Urania*: narrative structure, empire, gender, and sexuality. Moreover, it does so by situating these new arguments both within larger ones about some of the most important aspects of the Renaissance and in terms of