

Université de Montréal

Être résistance
Illustration d'une nouvelle théorie de la résistance chez le dernier Foucault

par
Marc-James Tacheji

Département de philosophie
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en philosophie
option recherche

août, 2009

© Marc-James Tacheji, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :
Être résistance
Illustration d'une nouvelle théorie de la résistance chez le dernier Foucault

Présenté par :
Marc-James Tacheji

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Ian Macdonald
président-rapporteur

Bettina Bergo
directrice de recherche

Christian Nadeau
membre du jury

Résumé français

Dans le présent mémoire, je revisite l'œuvre de Foucault à la lumière des analyses qu'il offre entre 1981 et 1984 dans ses derniers cours au Collège de France. À l'encontre de l'avis qui voit une rupture dans la pensée foucauldienne – opinion justifiée par la transition radicale qu'opère Foucault depuis l'étude de la relation entre pouvoir et savoir à l'analyse des techniques de subjectivation dans l'Antiquité – j'illustre qu'il y a continuité et complémentarité entre ses analyses des années 1970 et ses démonstrations des années 1980. Foucault trouve, au fondement de la pratique politique gréco-romaine, une éthique définie comme travail de soi sur soi. Aussi tente-t-il, au travers de ses dernières analyses, de réactualiser l'*askêsis* comme fondement oublié de l'éthique, et l'*êthos* comme condition d'efficacité de la politique. Si, jusqu'en 1980, Foucault s'intéresse aux mécanismes et aux dispositifs permettant le gouvernement de la population, à partir de 1980, c'est la question du gouvernement de soi comme condition nécessaire du gouvernement des autres qui investit ses analyses. L'objectif de ce mémoire est d'illustrer, à partir de la redéfinition foucauldienne de l'éthique, la présence d'une nouvelle théorie de la résistance dans ses derniers cours au Collège de France. Par voie de conséquence, je propose implicitement des éclaircissements sur la fonction qu'occupent *L'Usage des plaisirs* et le *Souci de soi*, ultimes publications de l'auteur, au sein de son œuvre.

Mots clefs : Philosophie, gouvernement, éthique, ascétisme, politique, Antiquité, stoïcisme, cynisme, corps, plaisir.

English Summary

In this dissertation, I revisit Foucault's work through the various analyses he offered between 1981 and 1984 while teaching at the Collège de France. Against the opinion which sees a radical turn in Foucault's thought – opinion which is seemingly justified by the author's break with his past demonstrations on the relation between power and knowledge, and his shift towards the study of the various spiritual exercises in Antiquity – I illustrate that there is a continuity and a complementarity between his earlier studies and his later interests. Foucault uncovers, at the basis of Greco-roman political practice, an ethics defined as an exercise of the self. He then attempts, throughout his last years at the Collège de France, to reinstate *askêsis* as the long forgotten foundation of ethics, and the *êthos* as the condition of political efficiency. Until 1980, Foucault is mainly interested by the mechanisms and devices enabling the government of populations. From 1980 on, it is the question of the government of self as a necessary condition for the government of others which invests his analyses. My objective, throughout this dissertation, is to illustrate how Foucault's redefinition of ethics allows him to advocate a new theory of resistance in his last years at the Collège de France. This dissertation therefore implicitly suggests further clarification pertaining to the function of Foucault's last two publications (*L'usage de plaisir* and *Le souci de soi*) within his work understood as a whole.

Key words: Philosophy, government, ethics, ascetics, politics, Antiquity, Stoicism, Cynics, body, pleasure.

Table des matières

Résumé français	iii
English Summary	iv
Introduction	p. 1
Première partie : L'intellectuel parrésiasite	p. 7
Introduction	p. 7
1. La genèse et le destin de la <i>parrhêsia</i>	p. 8
2. Transfert de l'espace opératoire de la <i>parrhêsia</i>	p. 12
3. Vérité, Éthique, Politique	p. 15
4. La portée de la <i>parrhêsia</i> dans le travail foucauldien	p. 17
5. L'intellectuel spécifique et la <i>parrhêsia</i> : de 1977 à 1984	p. 20
Deuxième partie : Morphologie du sujet résistant	p. 24
Introduction : le gouvernement de soi	p. 24
1. Le sujet épicurien : la fuite en soi	p. 26
1.1. Le repli spirituel épicurien : un dispositif défectueux	p. 27
1.2. Ascèse épicurienne et ascèse stoïcienne	p. 30
2. L'(absent) sujet sceptique : l'anéantissement du monde et de soi	p. 34
3. Le sujet stoïcien : soi ascendant à l'universel	p. 36
4. De l'adéquation entre <i>lógos</i> et <i>ergon</i>	p. 41
5. L'esthétique de l'existence	p. 45
Troisième partie : Le cynisme chez Foucault	p. 50
Introduction.....	p. 50
1. Le <i>Lachès</i> et l'esthétique de l'existence	p. 53
1.1. Vérité du courage et Courage de la vérité	p. 54
1.2. Métaphysique de l'âme et Esthétique du soi	p. 58
2. Le noyau pur du cynisme	p. 61

2.1. L'esthétique de l'existence cynique et la <i>parrhêsia</i>	p. 63
2.2. Faire périr l'humanité par amour	p. 68
3. Genèse et méthode du cynique	p. 71
3.1. Naître fils de Zeus	p. 72
3.2. <i>Alêtheia</i> et <i>alêthês bios</i> traditionnel	p. 74
3.3. La « banalité scandaleuse » de la philosophie	p. 78
3.4. Sade, Foucault, et la tradition cynique	p. 84
3.5. Du scandale à la souveraineté	p. 88
4. Le cynique aujourd'hui	p. 93
4.1. Passage à la limite et débordement	p. 93
4.2. S'acharner à devenir soi	p. 95
4.3. L'indice d'un monde autre	p. 97
4.4. L'enseignement à circuit ouvert	p. 98
Quatrième partie : Identité et résistance	p. 101
Introduction	p. 101
1. Où sont les cyniques du XXI ^e siècle	p. 104
1.1. Le travail de la gouvernementalité	p. 104
1.2. Le contrôle de l'évènement	p. 106
2. L'intellectuel et la différence	p. 110
2.1. Esthétique de l'existence cynique	p. 111
2.2. Esthétique de l'existence intellectuelle	p. 114
2.3. Le courage du plaisir	p. 116
Conclusion	p. 119
Bibliographie	p. 125

Être résistance

Introduction

En 1976, Michel Foucault publie *La volonté de savoir*, premier tome de son *Histoire de la sexualité*. Est projetée, dès ce premier volume, une suite d'ouvrages puisant de la même intention, à savoir, celle de poursuivre l'évolution de la problématisation du sexe en Occident depuis les premiers siècles chrétiens jusqu'à notre ère. En lieu de cette promesse de prolixité¹, Foucault nous offre un silence de huit ans suivi, en 1984, de la publication simultanée des deux derniers tomes de cette généalogie qui seront, malheureusement, également ses ultimes publications. Ces derniers écrits n'ont pas manqué de choquer : plutôt que de nous offrir, comme dans son *Histoire de la folie à l'âge classique*, dans *Surveiller et punir* ou dans *La volonté de savoir*, une critique généalogique de l'actualité, l'auteur change de contexte historique et d'angle d'analyse pour étudier des notions auxquelles il ne s'était jamais attardé (sinon pour les disqualifier); et ce sur une période temporelle beaucoup plus étendue qu'à son habitude. Depuis, publications critiques et interprétations sur l'œuvre foucauldienne font rage. Quel est ce « sujet » qu'introduit Foucault dans ses études ? Comment est-ce que le penseur de la relation pouvoir-savoir et de l'assujettissement peut-il maintenant nous parler de subjectivation ? Quelles sont les implications éthiques du « souci de soi » ? Quelles en sont les limites ? Pourquoi passer à l'étude de l'Antiquité gréco-romaine ? Quel lien entre *La volonté de savoir* et l'analyse de la maîtrise de soi, de la sagesse et de l'*éthos* dans *L'Usage des plaisirs* et *Le souci de soi* ?

La réponse à ces interrogations a pris forme dans la division du personnage foucauldien en une multiplicité de Foucaults : le Foucault d'avant Foucault de *Maladie mentale et personnalité* publié à la fin des années 1950, le Foucault des années 1960, « structuraliste » et définitivement émancipé de sa formation initiale, le Foucault militant et engagé des années 1970, auteur de *Surveiller et punir* et penseur de la biopolitique, et, finalement, le dernier Foucault, celui des années 1980, fondamentalement intéressé par

¹ Foucault avait prévu poursuivre son *Histoire de la sexualité* avec cinq tomes supplémentaires, nommément « 2. La Chair et le Corps », « 3. La Croisade des enfants », « 4. La Femme, la mère et l'hystérique », « 5. Les Pervers » et « 6. Populations et Races ». Aucun de ces livres n'est jamais paru.

les processus de subjectivation en Grèce antique. On pourrait opposer à ceux qui ont opté pour cette solution, solution qui offre certes une certaine sécurité par sa linéarité, la même critique qui a été lancée à Foucault à l'époque de *Les Mots et les Choses*, à savoir que cette classification en succession apparente de périodes n'offre aucune véritable analyse des transitions. Sous une apparence de linéarité, à travers une simple juxtaposition de phases dans un corpus littéraire, on oublie l'unité du personnage foucauldien et la cohérence, malgré certains revirements, de son œuvre.

Pour correctement cerner cette cohérence, un élément doit, à mon sens, en permanence être gardé à l'esprit : si Foucault a été le penseur des structures linguistiques et du pouvoir-savoir, jamais n'a-t-il cessé de penser, parallèlement, la question de la résistance. Celle-ci, comme il le dit lui-même, est « coextensive et absolument contemporaine » du pouvoir qu'elle contre². Si la problématisation de la résistance ne traverse que subtilement les ouvrages publiés de Foucault, ce n'est certainement pas par méconnaissance des enjeux, mais plutôt par souci de prudence et en vue de ne pas reproduire les erreurs historiques qu'il ne cesse de recenser. D'ailleurs, quiconque parcourt les *Dits et Écrits* – ouvrage ayant l'insigne mérite de restituer un pan du parcours théorique foucauldien autrement condamné à la dispersion et potentiellement à l'oubli – voit bien la volonté de changement et de transformation qui a habité, en permanence, le penseur. Dans un essai paru en 1982, Foucault décrit sa méthodologie en illustrant qu'il s'agit, selon lui, pour correctement examiner l'économie des relations de pouvoir, de « prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ³ » et d'« analyser les relations du pouvoir à travers l'affrontement des stratégies⁴ ». C'est à travers une telle perspective sur la dynamique permettant la transformation des rapports de pouvoirs, perspective où « le mot de 'résistance' est le mot le plus important, le *mot-clef*⁵ », que je propose de présenter la pensée foucauldienne.

² Michel Foucault. “Non au sexe roi” (entretien avec B.-H. Lévy), *Le Nouvel Observateur*, n° 644, 12-21 mars 1977, pp. 92-130, tiré des *Dits et Écrits II, 1976-1988 (DEII)*. Quarto/Gallimard. Paris, 2001. n° 200, p. 267.

³ Michel Foucault. “The Subject and Power” (“Le sujet et le pouvoir”; trad. F. Durand-Bogaert), dans Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-266, tiré des *DEII*. Op. cit., n° 306, p. 1044.

⁴ *Ibid.*

⁵ Michel Foucault. “Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity” (“Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité”; entretien avec B. Gallagher et A.

Mon projet s'inscrit en droite lignée de celui de Frédéric Gros tel qu'il le décrit dans *Foucault et la philosophie antique*. Comme l'illustre cet auteur, nous avons aujourd'hui saisi le sens à donner aux premiers travaux de Foucault :

l'idée que la folie s'est retrouvée à l'âge de la science triomphante prisonnière du discours médical, enfermée dans un dispositif psychiatrique, alors qu'elle avait autre chose à nous dire, autre chose sur notre rapport fondamental au langage et au temps; l'idée que la prison ne sert pas à contenir la délinquance, mais à la fabriquer, à la produire, et que le pouvoir n'est pas à dénoncer seulement dans sa capacité à réprimer, à interdire, à contraindre, mais encore dans sa capacité à inciter, à diffuser des normes de conduite⁶.

Cependant, les ultimes travaux de Foucault, construits « avec patience, insistance et ferveur⁷ », restent encore énigmatiques, stratifiés d'une multiplicité d'implications, de significations et d'intentions. Mon but, dans le présent travail, est d'illustrer et de vérifier une de ces significations. Faisant suite à *Foucault and the Politics of Resistance*⁸, article datant de 1996 dans lequel l'auteur, Brent L. Pickett, illustre les trois phases majeures de l'évolution de la notion de résistance chez Foucault entre 1961 et 1978, je démontrerai qu'il existe, au sein de ses derniers cours au Collège de France – cours conçus par Foucault lui-même comme un seul projet, un triptyque, un « *trip* gréco-latin qui a duré plusieurs années⁹ » – une nouvelle problématisation des formes de résistance politique.

Mon analyse se fonde sur l'idée qu'il y a une irrécusable continuité entre les analyses foucauldienne de la fin des années 1970 et celles qu'il offre lors de ses trois dernières années d'enseignement au Collège de France. À titre démonstratif, on pourrait soulever la première leçon de 1983, leçon dans laquelle Foucault se réaffirme héritier des analyses de Kant. Par l'analyse qu'il offre le 5 janvier 1983 et par le titre qu'il consacre à cette analyse dans ses *Dits et Écrits* (« Qu'est-ce que les Lumières ? »), Foucault se pose en droite lignée de ses démonstrations de 1978. Plus précisément, il renvoie

Wilson, Toronto, juin 1982; trad. F. Durand-Bogaert), *The Advocate*, n° 400, 7 août 1984, pp. 26-30 et 58, dans *DEII*. Op. cit., n° 358 p. 1560.

⁶ Frédéric Gros. "Introduction", dans *Foucault et la philosophie antique*. (éd.) Gros, F. et Lévy, C. Éditions Kimé. Paris, 2003. p. 9.

⁷ *Ibid.*

⁸ Brent L. Pickett. « Foucault and the politics of resistance, » *Polity* 28 (1996), 461.

⁹ Michel Foucault. « Leçon du 1er février 1984, première heure » dans *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984. (Le Courage de la vérité)* Seuil/Gallimard. Paris, janvier 2009. p. 3. Important de noter, également, que Foucault inclut, au sein de ce *trip*, « Subjectivité et vérité », son cours de 1980-1981, encore non publié malheureusement. Je parlerai donc d'un triptyque constitué par *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982), *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982-1983) et *Le Courage de la vérité* (1984).

implicitement à la conférence intitulée *Qu'est-ce que la critique. Critique et Aufklärung*¹⁰ qu'il avait présentée à la Sorbonne le 27 mai 1978, conférence dans laquelle la notion d'« attitude critique », attitude propre à l'intellectuel spécifique, est pour la première fois théorisée.

Partant de cette continuité, mon hypothèse est que les derniers cours au Collège de France nous offrent (prévoyant certaines critiques potentielles) un approfondissement de la notion de l'intellectuel spécifique ainsi qu'une nouvelle articulation entre les deux grandes modalités de la résistance chez Foucault, à savoir l'intellectuel et la figure essentielle de l'altérité¹¹. En ce sens, les cours de 1981-1982 et de 1982-1983 se centrent principalement sur la question du critère moral nécessaire pour l'intervention de l'intellectuel, sur la forme que celle-ci doit prendre et sur l'espace d'exercice qui lui est prévu. Le cours de 1984, lui, à travers l'étude du cynisme antique, reprend la question des mouvements homosexuels et féministes, et l'articule avec le rôle de l'intellectuel tel que défini dans les cours des années précédentes.

Pour mener à terme mon projet, je diviserai mon analyse en quatre parties. Dans la première, j'étudierai la notion de *parrhêsia* (de franc-parler, de dire-vrai) introduite par Foucault dans *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982). Je démontrerai comment cette forme de véridiction, par sa modalité d'exercice comme épreuve courageuse du pouvoir, nous permet de tisser un premier lien entre la notion d'intellectuel spécifique et le « retour aux Grecs » de Foucault. J'illustrerai ce rapprochement à travers trois moments analytiques. Dans les deux premiers chapitres, je me centrerai sur l'analyse de la genèse et du destin de la *parrhêsia*. Je démontrerai la signification de son apparition dans l'arène politique, les raisons de son déclin et son transfert subséquent depuis le domaine politique à l'espace éthique. Dans le troisième et le quatrième chapitre, je présenterai les conséquences de ce transfert ainsi qu'une illustration de la portée de la notion de *parrhêsia* dans l'œuvre foucauldienne. Dans le dernier chapitre de cette partie, j'étudierai

¹⁰ Michel Foucault. Conférence à la Sorbonne, 27 mai 1978, publiée sous le titre « *Qu'est-ce que la critique/Critique et Aufklärung* », Bulletin de la Société française de Philosophie 84 (1990) : 35-63.

¹¹ Cette figure, dans les analyses des années 1970, est généralement représentée par les mouvements homosexuels et les mouvements de libération de la femme. Voir, Michel Foucault. « Non au sexe roi », Op. cit., n° 200; et « Le jeu de Michel Foucault » (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J-A Miller, C. Millot, G. Wajeman), *Ornicar ? Bulletin périodique du champ freudien*, n° 10, juillet 1977, pp.62-93, dans DEII, Op. cit., n° 206.

le contenu du cours du 1^{er} février 1984, leçon dédiée à la distinction entre la *parrhêsia* et d'autres formes de vérité, dans le but de rapprocher cette forme discursive de la tâche de l'intellectuel spécifique et de la distinguer de celle de l'« intellectuel universel ».

La seconde partie de ce travail prend pied dans une question posée par Foucault lors de sa leçon du 9 février 1983 : « Qui est capable d'être l'artisan de la *parrêsia* ? Quel est le savoir, ou quelle est la *tekhnê*, quelle est la théorie ou quelle est la pratique, (...), quelle est la *mathêsis* et quelle est l'*askêsis* qui vont permettre de tenir cette *parrêsia*¹² ? » À mon sens, en présentant la forme de subjectivation éthique nécessaire au bon gouvernement de soi et des autres, le cours de 1982 répond à cette question. À travers une brève relecture des absences et des présences partielles dans *L'Herméneutique du sujet*¹³, il est possible de relever le type de subjectivité, c'est-à-dire la modalité éthique, préconisé par Foucault. Parallèlement, une telle démonstration permettra de répondre à la critique que porte Vincent Descombes à la figure foucauldienne de la résistance en 1989, à savoir que l'intellectuel spécifique n'offre point de critère moral, de critère de choix général permettant de juger du bien-fondé de son intervention au niveau politique¹⁴. Ainsi, en reliant les analyses foucauliennes du début des années 1980 aux concepts de résistance qu'il avait développés dans les années 1970, nous parviendrons à une réplique à l'objection du philosophe du langage.

Dans ma troisième partie, je délaisse temporairement les questions concernant la *parrhêsia* et l'intellectuel spécifique pour m'adresser aux notions de « vie autre » et de « scandale de la vérité » telles que présentées par Foucault à travers son usage du cynisme antique dans *Le Courage de la vérité* (1984). Dans un premier chapitre, je présenterai l'analyse foucauldienne du *Lachès* dans le but d'illustrer la signification que

¹² Michel Foucault. « Leçon du 9 février 1983, première heure », dans *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983. (Le Gouvernement de soi et des autres)* Seuil/Gallimard. Paris, janvier 2008. p. 180.

¹³ Travail qui a, par ailleurs, déjà été entrepris. Voir E. Narducci, « L'archeologia del desiderio. Michel Foucault sulla sessualità degli antichi », compte rendu de *L'usage des plaisirs* et du *Souci de soi*, *Quaderni di storia*, 22, 1985, p. 185-211; M. Vegetti, « Foucault et les Anciens », *Critique*, 43, 1986, p. 925-932; G. Cambiano, *Le retour des anciens* (1988), chap. V, « L'antiquité sans sujet de Michel Foucault », traduit de l'italien par S. Milanezi, Paris, Belin, 1994, p. 153-172; ainsi que Frédéric Gros. *Foucault et la philosophie antique*. op. cit.,

¹⁴ Vincent Descombes. *Philosophie par gros temps*. Minuit. Paris, 1989. p. 41-45.

porte « le courage de la vérité » et l' « esthétique de l'existence » dans le travail foucauldien. Dans le second et le troisième chapitre, je démontrerai l'usage que fait Foucault du personnage cynique. Dans le quatrième chapitre, comparant le cours de 1984 à « Non au sexe roi (1977) » et « Le jeu de Michel Foucault (1977) », ainsi qu'à certains entretiens du début des années 1980, j'illustrerai en quoi l'analyse des cyniques est un rappel explicite du rôle que doivent occuper toutes les formes de vies *autres* (entendons, dans le contexte des analyses foucaaldiennes, les mouvements homosexuels et les mouvements de libération de la femme) par rapport au tissu social et au jeu du pouvoir.

Dans la dernière partie de ce travail, à partir des rapprochements illustrés dans les parties précédentes et des tâches respectives réservées à l'intellectuel et au cynique dans le contexte des analyses foucaaldiennes, il me sera possible d'établir la relation nécessaire entre ces deux figures. Par la réinscription du corps et de la subjectivité dans ses analyses, nous verrons en quoi les travaux foucauldiens proposent réellement une nouvelle théorie de la résistance. Je démontrerai également comment cette théorie s'articule avec les dispositifs disciplinaires et biopolitiques qui constituent notre gouvernementalité contemporaine.

Première partie : L'intellectuel parrésiasite

« La rhétorique est un moyen qui permet de persuader les gens de ce dont ils sont déjà persuadés. L'épreuve de la philosophie au contraire, l'épreuve du réel qu'est la philosophie, ce n'est pas son efficacité politique, c'est le fait qu'elle s'introduit, dans sa différence propre, à l'intérieur du champ politique, et qu'elle a son jeu propre par rapport à la politique.¹⁵ »

Introduction

La notion de *parrhêsia*, de franc-parler, est entamée dès *L'Herméneutique du sujet*, cours de 1981-1982, où elle est présentée comme instrument du maître dans son rapport au disciple ou à l'ami soucieux de former son *êthos*. Dans *Le Gouvernement de soi et des autres*, cours de 1982-1983, et au début du *Courage de la vérité*, cours de 1984¹⁶, Foucault se livre à l'étude de l'évolution de cette notion depuis ses racines politiques jusqu'à sa conversion en instrument éthique. Dans cette section, c'est précisément à l'analyse de cette transition que je me livre. Je tirerai au clair les raisons pour lesquelles Foucault relève les différences entre *parrhêsia* politique et *parrhêsia* éthique (ou philosophique). Tout en éclairant certains éléments incontournables si l'on veut comprendre la résistance, la lutte contre la solidification des mécanismes du pouvoir, une telle approche nous permettra de spécifier la nature et la fonction de la *parrhêsia* philosophique. On s'apercevra que celle-ci n'est *qu'en apparence* une rupture par rapport aux études et aux édits foucauldien des années 1970. En ce sens, cette première partie se pose comme une introduction au restant de l'essai. J'y présenterai et y définirai certains thèmes qui reviendront au courant de ce travail, à savoir l'importance et le lieu de la différenciation éthique, la « problématisation » et le « discours philosophique » ainsi que, bien entendu, la *parrhêsia* et le parrésiasite dans son rapport à l'intellectuel spécifique tel que conceptualisé à la fin des années 1970.

¹⁵ Michel Foucault. « Leçon du 16 février 1983, première heure », dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Op. cit., p. 211.

¹⁶ *Le Courage de la vérité* est d'ailleurs présenté comme le second tome du *Gouvernement de soi et des autres*.

1. La genèse et le destin de la *parrhêsia*

La *parrhêsia*, notion dont l'occurrence est assez fréquente dans l'Antiquité et à laquelle on retrouve plusieurs références¹⁷, apparaît problématisée pour la première fois, selon Foucault, aux vers 688-675 de l'*Ion* d'Euripide où le héros de la tragédie déclare :

« Si je ne trouve point celle qui m'enfanta, la vie m'est impossible; et, s'il m'était permis de faire un vœu, puisse-t-elle être Athénienne cette femme [cette femme qui m'enfanta et que je cherche; M.F.] afin que je tienne de ma mère le droit de parler librement [*hôs moi genêtai mêtrothen parrêsia* : afin que la *parrêsia* me vienne du côté de ma mère; M.F.]. Qu'un étranger entre dans une ville où la race est sans tache, si la loi même en fait un citoyen, sa langue restera servie; il n'a point le droit de tout dire [*ouk ekhei parrêsian* : il n'a pas la *parrêsia*; M.F.] ».

Ainsi, au moment de sa genèse dans la tragédie tardive, la *parrhêsia* apparaît comme une pratique, un privilège d'honneur, un droit de naissance et de territoire, ainsi qu'un devoir par rapport à la *polis*, lié au statut de citoyen.

À travers sa lecture de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse*¹⁸ de Thucydide, Foucault parvient, par rapport à cette *parrhêsia* politique, à en fixer quatre conditions de possibilité. D'abord, il en souligne la condition formelle. Cette première condition fixe le lieu de la *parrhêsia* politique dans la *politeia* démocratique en prenant appui sur le fait que pour parler franchement, dans un contexte politique, il faut d'abord en avoir le droit. C'est bien ce que Thucydide implique lorsqu'il précise que « les Athéniens convoquèrent l'assemblée (*ekklêsian*) et purent exprimer leur avis. Bien des assistants prirent la parole et les avis se trouvèrent partagés¹⁹ ». La seconde condition nécessaire pour le bon fonctionnement de la *parrhêsia* politique est une condition de fait liée à la nature antagoniste du jeu politique. Pour le bon fonctionnement de la *parrhêsia* politique, il faut, en plus de la condition formelle permettant à tous de s'exprimer librement, que quelqu'un obtienne un certain ascendant sur les autres, ascendant assigné, dans le cas de la démocratie athénienne, à Périclès qui « était alors l'homme le plus influent d'Athènes, le

¹⁷ « Même lorsque le mot n'est pas employé » concède Foucault qui, avec la *parrhêsia*, semble effectivement faire appel à un outil conceptuel plus qu'à un véritable concept de l'Antiquité grecque. Michel Foucault. « Leçon du 1er février 1984, première heure », dans *Le courage de la vérité*. Op. cit., p. 8.

¹⁸ Thucydide. *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, t. I, trad. J. Voiquin. Garnier Frères. Paris, 1948; tiré de « Leçon du 2 février 1983, deuxième heure », dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Op. cit., p. 159.

¹⁹ *Ibid.*

plus habile dans la parole et l'action²⁰ ». Troisièmement, il faut que celui qui parle énonce la vérité en son nom propre : il faut que l'énonciation soit liée au sujet-énonciateur, c'est-à-dire que ce dernier s'en réclame et s'y identifie. On retrouve cette troisième condition, la condition de vérité, dans le fait que Périclès avoue que les conseils qu'il donne sont « toujours les mêmes, toujours identiques²¹ ». La dernière condition de possibilité de cette modalité discursive qu'est la *parrhêsia* politique est le courage : la *parrhêsia* instaure par ce que Foucault appelle « le pacte parrésiastique », une obligation de courage de part et d'autre de l'énonciation. En d'autres termes, l'énonciateur, sujet lié par un lien contraignant à la parole qu'il énonce et qu'il tient pour vraie, doit avoir le courage de dire cette vérité devant un auditoire qui, lui, doit avoir le courage d'écouter cette vérité dans sa différence par rapport à l'opinion générale. C'est la condition morale de la *parrhêsia* politique. On retrouve la formulation de ce quatrième pôle, chez Périclès, à la fin du discours de la guerre lorsqu'il dit : « je me flatte que ceux d'entre vous que je réussirai à convaincre défendront, en cas d'insuccès, nos résolutions communes, à moins qu'ils ne renoncent en cas de succès à s'en attribuer les mérites²² ».

Une telle présentation de la *parrhêsia* permet, avant tout, d'opposer terme à terme le franc-parler à la flatterie. En effet, la *parrhêsia* apparaît comme une attitude dépendante, *a priori*, d'un ascendant par rapport à ceux à qui elle s'adresse. Elle apparaît également comme une forme énonciative qui lie le parrésiaste à la vérité qu'il énonce et qui, par elle, s'ouvre à un espace indéterminé de risque. En revanche, la flatterie est une *tekhnê* qui consiste en la création, grâce à diverses manœuvres rhétoriques, d'un lien contraignant entre l'auditeur et la vérité énoncée. De plus, celle-ci est une vérité à laquelle l'orateur n'a aucunement besoin de s'identifier et qui offre, *a posteriori*, une ascendance au sujet énonciateur. Comme l'illustre Foucault, à partir de IV^e siècle, la *parrhêsia*, dans son contexte démocratique, devient problématique alors que la flatterie devient la forme prédominante du discours politique. Il semblerait qu'il y ait eu un glissement naturel vers une volonté de « mêmeté ». L'auditoire devient rapidement critique d'une vérité qui s'inscrit dans sa différence par rapport à la *doxa* admise et, par le

²⁰ Thucydide. *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, t. I, trad. J Voiquin. Garnier Frères. Paris, 1948; tiré de « Leçon du 2 février 1983, deuxième heure », dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Op. cit., p. 159.

²¹ *Ibid.*, p. 160.

²² *Ibid.*

fait même, la seconde condition, l'ascendance, s'estompe pour laisser place à l'orateur qui dit ce que le peuple veut entendre.

La seconde raison pour laquelle Foucault s'attarde à la *parrhêsia* politique avant de passer à l'étude de la *parrhêsia* éthique est précisément pour souligner l'importance de cet ascendant dans le bon fonctionnement du discours vrai. Pour que celui-ci puisse s'inscrire dans sa différence par rapport à l'opinion publique, il faut que celui qui tient ce discours possède un certain ascendant sur ses concitoyens. Malheureusement, cet ascendant, entendu comme ascendant socio-politique dans le présent cadre, tend à s'estomper dans un système où tous ont le droit de parler. Conséquemment, par opposition au privilège-devoir de dire la vérité, la notion de *parrhêsia* devient analogue à un droit acquis pour tous de dire tout et n'importe quoi.

Ainsi, dans sa formulation politique, la notion même de *parrhêsia* n'apparaît pas toujours sous une lumière positive. Selon Foucault, à partir du IV^e siècle, cette notion se voit de plus en plus entourée d'une aura négative. Cela, non pas de façon circonstancielle, mais précisément due à son contexte institutionnel. Une telle présentation de la *parrhêsia* permet d'insister sur l'élément du danger lié au franc-parler et de recentrer la *parrhêsia* sur son noyau éthique. En effet, si « les valeurs semblent se retourner et la démocratie apparaît (...) comme le lieu où la *parrêsia* (le dire-vrai, le droit de donner son opinion et le courage de s'opposer à celle des autres) va devenir de plus en plus impossible, ou en tout cas dangereuse²³ », ce danger est lié d'une part à un danger pour la Cité lorsque le franc-parler est dénué de son critère éthique et d'autre part, à un danger lié à l'individu éthique si celui-ci continue à clamer la vérité dans une société qui refuse sa différence. La *parrhêsia négative* apparaît donc comme un espace dangereux lié à la structure même de la *politeia* démocratique. Elle devient une possibilité effective de tout dire et de dire n'importe quoi lié au droit à tous de parler, réalité qui devient dangereuse pour la *politeia* même qui l'a produite. Par opposition, la *parrhêsia positive* se définit comme une manière de faire, d'être et de se conduire. Elle sera indexée à l'*êthos*, prenant appui sur un principe de différenciation éthique indépendant des devoirs par rapport à la Cité, cela,

²³ Michel Foucault. « Leçon du 8 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 35.

surtout au moment où une intervention politique ouvrirait un espace de risque indéterminé pour le sujet énonciateur.

Pour mener à terme cette démonstration, Foucault puise dans une variété de textes dans le but d'illustrer que la problématique est propre à une époque et non pas à un auteur particulier. Au sujet de la *parrhêsia négative*, une première citation est tirée de *La République* où Platon déclare, au sujet de la relation entre *parrhêsia* et démocratie, « n'est-il pas vrai que tout d'abord on est libre dans un tel État, et que partout y règne la liberté (*eleutheria*), le franc parler (*parrhêsia*), la licence de faire ce que l'on veut²⁴ ». Trouvant, chez Isocrate, une critique plus acerbe, Foucault cite également un passage du *Discours sur la paix* où l'auteur déclare aux Athéniens « vous avez obtenu que les orateurs professionnels s'exercent et consacrent leur habileté, non pas à ce qui sera utile à l'État, mais au moyen de prononcer des discours qui vous agréent. Et c'est dans ce sens que maintenant même se précipite la majorité d'entre eux²⁵ ». Par ailleurs, « ce sont les plus vicieux de ceux qui se présentent à la tribune que vous faites travailler, et vous croyez voir de meilleurs démocrates parmi les ivrognes que parmi les gens sobres, parmi les insensés que parmi les gens raisonnables, etc.²⁶ ». Ainsi, par le cours naturel des choses, la démocratie, condition d'exercice formelle de la *parrhêsia* politique, se transvalue en l'espace où il est accordé à tout un chacun de dire ce qu'est son opinion, ce qui est conforme à sa volonté particulière, ce qui lui permet de satisfaire ses intérêts et ses passions. Dû au fait que, contrairement au Prince, contrairement aussi au petit nombre (*hoi protoi*), pour le peuple (*hoi polloi*) il est très difficile d'atteindre « la perfection en toute espèce de vertu²⁷ », la démocratie, dira Foucault en 1984, n'est plus ce lieu privilégié où la *parrhêsia* s'exerce comme un privilège-devoir. Au contraire, elle devient l'espace où tous peuvent dire – et disent – tout et n'importe quoi. Cela représente une radicalisation de ses pensées de 1983, où il se contentait d'introduire le paradoxe : « Pas

²⁴ Platon. *La République*. livre VIII, 557b. Trad. Georges Leroux. Flammarion. Paris, 2002. p. 423; tiré de Michel Foucault. « Leçon du 8 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 52, note 5.

²⁵ Isocrate. *Discours*, t.III, « Sur la paix », 3, trad. G. Mathieu. Les Belles Lettres. Paris, 1942. p. 12; tiré de Michel Foucault. « Leçon du 2 février 1983, deuxième heure », dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Op. cit., p. 166.

²⁶ Isocrate. *Sur la paix*, §13, trad. G. Mathieu. Les Belles Lettres. Paris, 1942. p. 15; tiré de Michel Foucault. « Leçon du 8 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 52 note 6.

²⁷ Aristote. *Politique*. 1279a-1279b, livre III, 7, trad. J. Tricot. Vrin, Paris, 1962, p. 200; tiré de Michel Foucault. « Leçon du 8 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 49.

de démocratie sans discours vrai, mais la démocratie menace l'existence même du discours vrai²⁸.

2. Transfert de l'espace opératoire de la *parrhêsia*

Cette distanciation dramatique par rapport à la *parrhêsia* politique, voire démocratique, permet à Foucault d'enraciner la seconde version de la *parrhêsia*, celle conçue comme danger pour l'individu, dans ses deux conditions essentielles. D'abord, elle oppose, dans sa différence, la vérité à l'opinion populaire. Ensuite elle puise dans le courage du sujet énonçant pour dévoiler cette vérité devant un auditoire par définition hostile. En ce sens, la notion de *parrhêsia*, type d'énonciation conçu comme une extension immédiate du sujet énonçant²⁹, réhabilite l'idée nietzschéenne d'une vérité active qui « n'est pas l'établissement, ou le constat d'une adéquation, mais une création ou une législation originaire³⁰ ». Ainsi comprise comme *créatrice* d'adéquation, « la vérité n'est plus adéquation, mais liberté³¹ ». On rejoint ici une idée qui nous suivra tout au long de ce travail et sur laquelle je fais le point dès la troisième partie. Il s'agit de l'idée nietzschéenne qui situe « vérité et courage seulement chez ceux qui sont *libres*³² » et qui précise : « Vérité, une *sorte de courage*³³ ». De même, pour Foucault, la *parrhêsia* positive se trouve liée à la fois à la vérité (*alêtheia*) et à l'*êthos*³⁴. Les preuves apportées pour soutenir cette seconde forme de *parrhêsia* sont encore puisées chez Platon. Foucault nous rappelle la scène du bateau où il est dit que « Le traitement que subissent les personnes les plus douées dans leur rapport à leur cité est si pénible à supporter qu'il n'y

²⁸ Michel Foucault. « Leçon du 2 février 1983, deuxième heure », dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Op. cit., p. 168.

²⁹ Plus de précisions seront apportées à ce sujet dans ma seconde partie, plus précisément dans le Chapitre 4. « De l'adéquation entre *lógos* et *ergon* ».

³⁰ Didier Franck. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. PUF Epiméthée. Paris, octobre 1998. p. 422.

³¹ *Ibid.*

³² Les citations de Nietzsche, lorsqu'elles sont tirées de *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (éd. citée), prendront pour référence le même ouvrage qu'utilise Didier Franck : *Kritische Studienausgabe (KSA)*, dirs. G. Colli und M. Montinari. Pour les textes posthumes, suivant l'exemple de Franck, j'indique successivement le millésime, le numéro du cahier et celui de la note, soit ici : 1883, 7 (84).

³³ Friedrich Nietzsche. *KSA*. Op. cit., 1883, (84).

³⁴ L'*êthos* est entendu comme la différence éthique et l'ascendance éthique de l'énonciateur – sujet moral de sa conduite.

a pas d'exemple de traitement aussi difficile où que ce soit³⁵ ». De même, chez Socrate tel que rapporté par Platon dans *L'Apologie*, on peut lire :

« Si je m'étais adonné il y a longtemps, à la politique, je serais mort depuis longtemps (...) Ne vous fâchez pas de m'entendre dire ces vérités : il n'est aucun homme qui puisse éviter de périr, pour peu qu'il s'oppose généreusement [*gnêsiôs* : pour des motifs nobles; M.F.] soit à vous, soit à toute autre assemblée populaire, et qu'il s'attache à empêcher, dans sa cité, les injustices et les inégalités³⁶ ».

Il cite également Isocrate :

« Je vois qu'à tous les orateurs vous n'accordez pas une égale audience. Aux uns, vous donnez votre attention, tandis que vous ne supportez pas la voix des autres. Rien d'étonnant d'ailleurs à ce que vous agissiez ainsi, car en tout temps, vous avez coutume d'expulser de la tribune les orateurs autres que ceux qui parlent dans le sens de vos désirs³⁷ » (...) « Pour ma part, je sais bien qu'il est rude d'être en opposition avec votre état d'esprit, et qu'en pleine démocratie il n'y a pas de liberté de parole (*parrêsia*)³⁸ ».

Dans toutes ces citations, la *parrhêsia* est présentée comme une intervention fâcheuse de la vérité. Cette dernière est présentée, ici, essentiellement comme opposition et comme altérité choquante. Elle est comprise, depuis 1982, comme étant également ce qui est capable de « transfigurer et de sauver le sujet³⁹ ». Aussi, on voit bien que le discours du flatteur, de l'orateur qui parle « dans le sens des désirs [du peuple, de l'assemblée] », est celui qui dit « le même », l'« identique » à ce que le peuple veut entendre. Si la différence de la vérité sauve le sujet, la « mêmeté » de la *doxa* est ce que le peuple, en général, recherche. La démocratie devient, par sa structure même, un système privilégiant la stagnation et déclamant contre la *parrhêsia* et sa volonté de transformation. Le jeu propre à la *parrhêsia*, le « pacte parrésiastique », n'est pas respecté dans une démocratie dont la *politeia* permet à tous, malgré leur indifférenciation éthique, de dire tout, et, à cause de cette indifférenciation éthique, de dire n'importe quoi.

³⁵ Platon. *La République*. 488a. Op. cit., p. 320.

³⁶ Platon. *Apologie de Socrate*, 31d-e, trad. M. Croiset. Les Belles Lettres. Paris, 1970. p. 159-160 (édition utilisée par Foucault), tiré de Michel Foucault. « Leçon du 8 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 37.

³⁷ Isocrate. *Sur la paix*, §3, Op. cit., p. 12 tiré de Michel Foucault. « Leçon du 8 février 1984. première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 37.

³⁸ Isocrate. *Sur la paix*, §14, Op. cit., p. 15 tiré de Michel Foucault. « Leçon du 8 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 52 note 11.

³⁹ Cela faisant écho à la pensée nietzschéenne qui présentait la vérité comme un commandement qui transforme et modifie, et comme ce qui est propre à la croissance et à l'intensification du corps. Michel Foucault. « Cours du 6 janvier 1982, deuxième heure », dans *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982. (L'Herméneutique du sujet)*. Seuil/Gallimard. Paris, février 2001. p. 20.

Cette critique de l'indifférenciation éthique permet de resserrer le lien entre vérité et courage. Elle permet subséquemment de réinscrire l'éthique dans une perspective pratique. Désormais, la *mathêsis* ne peut être un support suffisant pour une constitution éthique. Celle-ci devra trouver son fondement dans des pratiques, dans un effort, dans l'*askêsis*. À partir de la *parrhêsia*, Foucault réinscrit l'éthique dans sa perspective ascétique⁴⁰, conséquence première du déplacement depuis le « connais-toi toi-même » à l'impératif du souci de soi.

Que ce soit pour des raisons théoriques ou pour des raisons conjoncturelles⁴¹, la *parrhêsia* positive, c'est-à-dire le courage de la vérité, trouve, dans la pensée grecque, un nouvel espace de déploiement qui est non plus l'assemblée, mais l'âme du Prince. Effectivement, à l'encontre de la masse, du *plêthos*, l'âme du Prince est susceptible d'une différenciation éthique. C'est d'ailleurs cette transposition de l'espace de véridiction qui transparaît dans l'intervention de Platon auprès du tyran de Syracuse. En effet, dans la *Lettre V*, rapportée par Foucault dans *Le Gouvernement de soi et des autres*, l'auteur de la lettre dira effectivement que « Rien n'eût été plus agréable à Platon que de donner des conseils au peuple d'Athènes, comme si c'était à un père, s'il n'avait pas cru qu'il prenait des risques en pure perte et que son action était vaine⁴² ». Qui plus est, pour justifier son intervention auprès de Denys le Jeune, Platon (ou un pseudo-Platon), dans sa *Lettre VII*, toujours citée par Foucault, illustre la conjoncture favorable. Il souligne que Denys est un homme intéressé par la philosophie, mais surtout qu'il est un souverain unique. En d'autres termes, à Syracuse, Platon n'avait « qu'un seul homme à convaincre et cela suffirait pour assurer en tout l'avènement du bien⁴³ ». Bien entendu, que le lieu de la véridiction soit transféré de l'Assemblée à l'âme ne fait pas en sorte que le franc-parler

⁴⁰ La seconde partie de ce travail est un développement sur ce thème cherchant à savoir quelle est précisément la constitution éthique que propose Foucault.

⁴¹ Dans la leçon du 8 février 1984, Foucault, pour expliquer la transition de la *parrhêsia* du politique à l'éthique, s'en tient aux explications de ce qu'il nomme « le retournement platonicien » (le fait que le philosophe doit retourner dans la caverne pour imposer sa vérité au politique) et « l'hésitation aristotélicienne » (l'idée qu'il est acceptable et même suggéré que le *demos* se range derrière un sujet unique si celui-ci est doté d'une excellence morale), toutes deux tirées de corpus théoriques. Dans « Le retour de la morale », cependant, Foucault reconnaît la possibilité qu'il y ait eu régression en théorie politique due à la disparition de la cité antique au profit des monarchies qui ont succédé à Alexandre.

⁴² Platon. « Lettre V », 322b, dans *Lettres*. Trad. Luc Brisson. GF Flammarion. Paris, 2004. p. 124; voir Michel Foucault. « Leçon du 9 février 1983, deuxième heure », dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Op. cit., p. 196.

⁴³ Platon. « Lettre VII », 328c, dans *Lettres*. Op. cit., p. 173; voir Michel Foucault. « Leçon du 16 février 1983, première heure », dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Op. cit., p. 206.

soit libéré de tout danger. L'exemple de Denys le Jeune le démontre à merveille. Toutefois, avec le transfert, le danger ne sera plus lié à un problème structurel propre à la démocratie, mais à des accidents conjoncturels.

3. Vérité, Éthique, Politique

Le transfert de l'espace propre à la *parrhêsia* signifie une transformation de la fonction même de la *parrhêsia*. Depuis un langage qui doit offrir, devant l'Assemblée, des conseils, la *parrhêsia* devient une énonciation qui vise la subjectivité. C'est dire qu'elle vise l'*êthos* (la substance éthique) d'un individu dans le but de provoquer, chez lui, une subjectivation, une incorporation de l'énoncé parrésiasique et un rapport de soi à soi dont la conséquence est la transformation de soi : la conversion philosophique. C'est d'ailleurs en ce sens que Foucault rappelle, par rapport à l'enseignement philosophique, que

« l'âme qui écoute doit se surveiller elle-même (...) [faire] attention à elle-même pour que cette chose vraie [la signification de l'énoncé qu'elle entend] devienne petit à petit, par son écoute et par sa mémoire, le discours qu'elle se tient à elle-même. C'est là le premier point de cette subjectivation du discours vrai qui est l'objectif final et constant de l'ascèse philosophique ».

Ainsi, l'énoncé parrésiasique appelle précisément la disparition de la *parrhêsia* dont la fonction « est de faire en sorte que celui auquel on s'adresse se trouve, à un moment donné, dans une situation telle qu'il n'a plus besoin du discours de l'autre (...) dans la mesure où l'autre a donné, transmis à celui auquel il s'adressait un discours vrai que celui-ci [a pu] alors, intériorisant ce discours vrai, le subjectivant, se passer de ce rapport à l'autre⁴⁴ ». En d'autres termes, pour Foucault, l'enseignement philosophique présuppose l'esprit philosophique chez l'enseigné. Conséquence de la dissolution de l'énoncé parrésiasique dans l'esprit de l'auditeur : la méthode propre à la subjectivation du langage vrai qu'est la *parrhêsia* devient le soliloque. À la fin de la seconde partie de ce travail, lorsque le thème de *l'esthétique de l'existence* sera traité, on verra comment le « soliloque » de l'Antiquité est rapporté par Foucault à l'« ontologie critique de soi »,

⁴⁴ Michel Foucault. « Cours du 10 mars 1982, première heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 362-363. On peut entendre ici un écho de la pensée derridienne soulignant que c'est lorsque la conversation s'interrompt que le véritable dialogue commence.

pratique qui permet une ouverture, un espace de liberté par rapport à la prise en charge de la totalité de la vie par la gouvernementalité contemporaine.

Une des conséquences possibles de cette ouverture sur le soliloque est que Marc Aurèle apparaît comme l'exemple de la subjectivation éthique telle que recherchée par la *parrhêsia* éthique. En effet, chez Marc Aurèle, selon la lecture foucauldienne de 1978 déjà⁴⁵, on retrouve un face-à-face permanent du sujet philosophique et du sujet politique (sujet politique analogue, chez Foucault, au sujet relationnel du moment que toute relation est un rapport de force) au sein d'une seule subjectivité. Entre philosophie et politique, on retrouve non pas une coïncidence discursive⁴⁶, mais une adéquation, un vis-à-vis, au sein du même sujet : « Marc Aurèle a été ce souverain idéal, or rien dans les textes de Marc Aurèle ne montre qu'il ait jamais emprunté à la philosophie la rationalité capable de lui dicter ce que devait être sa conduite politique à l'égard de tel ou tel problème ou situation, mais il a perpétuellement demandé à la philosophie de lui dire ce que c'était qu'être souverain⁴⁷ ». Aussi, inversement, dans la perspective foucauldienne, seul le sujet capable de subjectivation, c'est-à-dire d'un rapport de soi à soi, est capable de philosophie. Seul chez ceux capables de soliloques peut-on trouver « l'union dans les mêmes hommes, de la philosophie et de la conduite des grandes cités⁴⁸ ».

Cette transformation de la *parrhêsia* permet à Foucault de souligner deux événements incontournables dans l'histoire de la pensée occidentale. D'abord, avec l'apparition de l'âme du Prince sur la scène de la véridiction, du moment que le philosophe assume une fonction « psychagogique », on assiste à l'émergence et à la problématisation de la *psukhê* dans la philosophie. Cela se constate depuis Platon jusqu'aux stoïciens de l'époque impériale et encore aujourd'hui. Ensuite, et c'est là le propos qui nous intéresse, l'*êthos*, c'est-à-dire la différenciation éthique, devient le point

⁴⁵ En effet, Foucault dira au sujet de Marc Aurèle : « S'il est vrai que le stoïcisme, dans l'Empire romain, a imprégné la pensée du monde entier, du moins son élite, il n'en est pas moins vrai que l'Empire romain n'était pas stoïcien. Le stoïcisme était pour Marc-Aurèle une manière d'être empereur; ce n'était ni un art ni une technique pour gouverner l'empire », tiré de « La philosophie analytique de la politique », dans *DEII*. Op. cit., n° 232, p. 538.

⁴⁶ Michel Foucault. « Leçon du 23 février 1983, deuxième heure », dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Op. cit., p. 263-273.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 273.

⁴⁸ Platon. « Lettre VII », 328b, dans *Lettres*. Op. cit., p. 173; voir Michel Foucault. « Leçon du 9 février 1983, deuxième heure », dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Op. cit., p. 201.

d'articulation de l'*alêtheia*⁴⁹ et de la *politeia*⁵⁰. L'*êthos* apparaît comme le point d'articulation du dire-vrai et du bien-gouverner. En lien avec cette question, je traiterai plus longuement, dans la troisième partie de ce travail, de la division entre ce que Foucault appelle la « métaphysique de l'âme » et ce qu'il nomme « l'esthétique de l'existence » ou « l'art de vivre ». Pour l'instant, suffit de remarquer que la notion d'*êthos* permet à Foucault de remplacer l'archaïque question du « Qui suis-je ? », du *gnôthi seauton* par celle, propre à l'*epimeleia heautou* : « Comment dois-je être ? »⁵¹. Aussi, partant de l'articulation de l'*alêtheia*, de l'*êthos* et de la *politeia* naissent les trois pôles, les trois réalités, de la philosophie occidentale : la vérité, l'éthique, et la politique. Ceux-ci permettent d'établir les grandes lignes de la tâche de l'intellectuel spécifique. Le propre du discours scientifique, dira Foucault, est de connaître les conditions et les structures de ce qui est vrai. Le propre du discours politique est de connaître les formes et les structures du gouvernement. Finalement, le propre du discours moral est de prescrire les principes et les normes de la bonne conduite. En revanche, le discours philosophique, lui, trouve sa différence et sa spécificité dans « l'analyse des relations complexes entre [ces] trois éléments distincts, qui ne se réduisent pas les uns aux autres, qui ne s'absorbent pas les uns les autres, mais dont les rapports sont constitutifs les uns des autres⁵² ».

4. La portée de la *parrhêsia* dans le travail foucauldien

On reconnaît ici le parcours foucauldien. Si l'on regarde, par exemple, *L'Histoire de la folie à l'âge classique* (1967) dans cette perspective, on s'aperçoit que Foucault a d'abord ressaisi la folie comme point à partir duquel se formait une série de savoirs, c'est-à-dire la folie comme matrice de connaissances. Ensuite, il l'a illustrée comme ensemble de normes qui permettaient de distinguer le fou comme déviant au sein d'une

⁴⁹ Du moment que l'âme est accessible au discours de vérité.

⁵⁰ Du moment que le Prince a à gouverner.

⁵¹ Ce faisant, Foucault se place à nouveau dans les sillages de la pensée nietzschéenne qui, en 1884 déjà, affirmait que « Rien de bon n'est encore sorti de l'auto-contemplation de l'esprit. C'est seulement maintenant où l'on cherche à se renseigner sur tous les processus spirituels, sur la mémoire par exemple, au fil du corps, qu'on avance »; dans Friedrich Nietzsche. *KSA*. Op. cit., 1884, 26 (374).

⁵² Michel Foucault. « Leçon du 1er février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 10.

société. Enfin, il l'a présenté comme constituant un certain mode d'être du sujet normal devant le fou. Plus intéressant, cependant, est qu'on reconnaît, à partir de cette définition du discours philosophique, la signification même de la « problématisation », outil préférentiel de l'intervention intellectuelle telle que conçue par Foucault.

Généralement, la « problématisation » est présentée comme étant un « effort pour rendre problématiques et douteuses des évidences, des pratiques, des règles, des institutions et des habitudes qui s'étaient sédimentées depuis des décennies et des décennies⁵³ » et ce, en jouant sur les lignes de fragilité actuelles pour parvenir à saisir comment et par où ce qui est pourrait ne plus être. Pour quiconque connaît les analyses foucauldienne ou la méthode généalogique, une telle définition ne présente aucune nouveauté. Cependant, dans « Polémique, politique et problématisation », Foucault concède que sa tâche a toujours été d'« analyser les relations entre science, politique et éthique » en cherchant à voir « comment les processus ont pu interférer les uns avec les autres dans la constitution d'un domaine scientifique, d'une structure politique, d'une pratique morale⁵⁴ », domaine, structure et pratique qui reposent, bien entendu, sur la contingence de l'histoire. Pour Foucault, élève de Canguilhem, la fonction d'une telle approche est de répondre à un problème en posant des questions plutôt qu'en apportant une réponse⁵⁵. Cette fonction transparaît d'ailleurs dans le fait que la conversation soit un pont vers le soliloque. Le rôle du philosophe n'est pas de se substituer au scientifique, au politicien ou de se faire moralisateur et, « sous prétexte d'un examen méthodique, [de récuser] toutes les solutions possibles, sauf une qui serait la bonne⁵⁶ ». Son rôle n'est pas de faire loi⁵⁷, mais de procéder à l'élaboration d'un domaine de faits, de pratiques et de pensées qui posent problèmes à la politique. Dans le cas particulier de Foucault, on pourrait citer, parmi ces domaines politiquement problématiques, la folie, le crime (ou la délinquance) et la sexualité. La tâche de l'intellectuel, thématifiée dans les *Dits et Écrits* depuis les années 1970, mais élaborée dans un contexte historique tout autre au sein des derniers cours au Collège de France, est d'assurer une fluidité permanente au pouvoir. Il

⁵³ Michel Foucault. « Interview de Michel Foucault » (entretien avec C. Baker, avril 1984), *Actes : cahiers d'action juridique*, n° 45-46 : *La Prison autrement ?* Juin 1984 pp.3-6; dans *DEII*. Op. cit., n° 353, p. 1507.

⁵⁴ Michel Foucault. « Polémique, politique et problématiques », dans *DEII*. Op. cit., n° 342, p. 1412.

⁵⁵ Michel Foucault. « L'intellectuel et les pouvoirs », dans *DEII*, Op. cit., n° 359, p. 1567.

⁵⁶ Michel Foucault. « Polémique, politique et problématiques », dans *DEII*. Op. cit., n° 342, p. 1412.

⁵⁷ Michel Foucault. « L'intellectuel et les pouvoirs », dans *DEII*. Op. cit., n° 359, p. 1567.

s'y prendra moyennant la problématisation des évidences, par le libre jeu de l'*alêtheia*, de la *politeia* et de l'*êthos* et par une démonstration permanente de la contingence de nos habitudes et de nos institutions.

On peut se demander si Foucault, par une telle définition de la tâche de l'intellectuel, ne se pose pas directement dans le sillage de la pensée nietzschéenne qui entendait les pulsions comme les « effets postérieurs d'évaluations longtemps conservées, qui maintenant opèrent instinctivement comme un système de jugements de plaisir et de douleur. D'abord contrainte, puis habitude, puis besoin, puis penchant naturel (pulsions)⁵⁸ ». Si tel est le cas, la problématisation des évidences aurait pour conséquence la libération des besoins et des « pulsions » par l'anéantissement du caractère essentialiste et absolutiste de la connaissance et par la réinscription du perspectivisme comme caractère propre à l'existence⁵⁹. En ce sens, Foucault aurait reconnu le danger inhérent à la réduction du neuf à l'ancien, à la reconduction du devenir à l'être. La remise en question des évidences aurait donc pour fonction, si l'on suit cette hypothèse, d'assurer au devenir la régularité de l'être. Aussi à partir de ce moment, si tel effectivement est le cas, l'attention de Foucault aurait à se fixer sur l'élaboration d'un nouveau critère éthique, critère qui aurait à remplacer celui du Texte, encore omniprésent dans la société occidentale contemporaine, et qui permettrait une nouvelle hiérarchisation des valeurs, c'est-à-dire une hiérarchisation transvaluée qui offrirait un nouveau fondement moral pour la direction que devront prendre les besoins et les pulsions désormais libérées. Je vais développerai cette hypothèse plus loin, dans la seconde et la troisième partie de cet essai, lorsque je demanderai s'il existe effectivement, dans les derniers cours au Collège de France de Foucault, un nouveau critère éthique qui fonderait une modalité de résistance contre nos valeurs admises et sclérosées.

⁵⁸ Friedrich Nietzsche. *KSA*. Op. cit., 1884, 25 (460); cf. *Humain, trop humain*, §99 *in fine*; 1880, 3 (7), 1881, 11 (289), 1885-1886, 2 (203).

⁵⁹ Friedrich Nietzsche. *KSA*. Op. cit., 1885, 34 (120).

5. L'intellectuel spécifique et la *parrhêsia* : de 1977 à 1984

Dans *Le Courage de la vérité*, cours de 1984, Foucault procède à une seconde démonstration de la spécificité de la *parrhêsia*. L'objectif, cette fois, n'est pas de parvenir à une définition de la problématisation, mais d'inscrire la *parrhêsia* dans sa spécificité propre par rapport à d'autres modalités de véridiction. L'opposition que j'aborderai ici est celle entre *parrhêsia* et discours prophétique, opposition dans laquelle, tel que je le démontrerai, il est possible de retracer le conflit que souligne Foucault dans ses analyses des années 1970 entre l'intellectuel spécifique et l'intellectuel universel, figure de l'intellectuel représentée par de nombreux penseurs qui lui sont contemporains.

D'abord, il est important de souligner que si *parrhêsia* et « dire-vrai » apparaissent souvent comme synonymes, la *parrhêsia* n'est pas spécifiquement la véridiction, mais bien une modalité de celle-ci. De plus, la *parrhêsia* entendue en son sens positif et philosophique n'est pas un métier ou une profession, mais une façon de parler, une manière d'être et de faire liés à une structure aléthurgique (créatrice de vérité) qui consiste, pour un sujet éthique (pour un sujet « en possession » d'une différenciation éthique) de dire ouvertement ce qu'il pense. En ce sens, la *parrhêsia* est une attitude qui s'apparente à la vertu.

Par opposition à cette modalité de véridiction, le prophète lui, ne parle pas en son nom propre : il est un médiateur entre deux mondes (l'ici et l'au-delà) ou entre deux plans temporels (le présent et le futur). Qui plus est, son langage est énigmatique. Contrairement à la *parrhêsia* qui consiste en un *lógos etimos*, un tout dire « nu de tout ornement, de tout appareil, de toute construction ou reconstruction⁶⁰ », la prophétie doit toujours être déchiffrée et interprétée pour être comprise : elle ne peut pas être immédiatement traduite en un diagnostic univoque et clair. Par opposition à une forme de véridiction parlant à la première personne et opposant à l'opinion de l'auditeur un diagnostic à valeur immédiatement prescriptif – c'est-à-dire une vérité apparaissant dans l'actualité de l'auditeur, même si celui-ci est incapable de voir, par aveuglement, par

⁶⁰ Michel Foucault. « Leçon du 2 mars 1983, première heure », dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Op. cit., p. 290.

paresse ou par lâcheté⁶¹ – la véridiction du prophète parle au nom d'un autre en offrant une vérité obscure sous la forme d'une prédiction placée dans l'indétermination du futur.

Ces deux formes de dire-vrai sont pour la première fois théorisées dans leur opposition essentielle en 1984. Or, on les retrouve à travers tout le corpus foucauldien. Déjà en 1977, lors d'un entretien avec B.-H. Lévy pour *Le Nouvel Observateur*, Foucault s'est présenté comme un « intellectuel destructeur des évidences et des universalités, celui qui repère et indique dans les inerties et contraintes du présent les points de faiblesse, les ouvertures, les lignes de force, celui qui, sans cesse, se déplace, *ne sait plus au juste où il sera ni ce qu'il pensera demain, car il est trop attentif au présent*⁶² ». Toujours en 1977, Foucault se présente, faisant référence peut-être à Heidegger⁶³, comme étant non pas « prophète, tout au plus un diagnosticien⁶⁴ ». En 1978, Foucault reprend, dans les mêmes termes, l'idée que l'intellectuel n'a pas actuellement le rôle de « dire des vérités prophétiques pour l'avenir⁶⁵ », mais bien de s'en tenir au diagnostic du présent : « faire saisir aux gens ce qui est en train de se passer, dans les domaines précisément où l'intellectuel est peut-être compétent⁶⁶ ». S'exprimant sur la tâche de l'intellectuel, Foucault a toujours tenu à dire qu'il est important de rendre visible ce qui, précisément, est visible : de faire apparaître ce qui est si proche, « si immédiat, si intimement lié à nous et qu'à cause de cela, nous ne le voyons pas⁶⁷ » ; de rendre visibles les familiarités admises dans le but d'en ébranler la fixité. Tout comme la *parrhêsia* doit atteindre l'*êthos* de l'auditeur dans le but de le transformer, le discours de l'intellectuel spécifique a à fournir un diagnostic sur le présent afin de permettre la fluidité du pouvoir. Or, du moment que l'individu est l'effet premier et le relais majeur du pouvoir⁶⁸, le mode de véridiction qu'est la *parrhêsia* et le sujet qu'est l'intellectuel spécifique ont la même cible.

⁶¹ *Faulheit et Feigheit* disait Kant dans *Was ist Aufklärung ?* cité par Foucault dans son cours de 1983. Voir Michel Foucault. « Leçon du 5 janvier 1983, deuxième heure », dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Op. cit., p. 32-33.

⁶² Michel Foucault. « Non au sexe roi », dans *DEII*. Op. cit., n° 200, p. 268-269. Mes italiques.

⁶³ « Si la philosophie ne doit pas prophétiser, elle ne doit pas non plus dormir », dans *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, G.A., Bd. 24, p. 254.

⁶⁴ Michel Foucault. « Non au sexe roi », dans *DEII*. Op. cit., n° 200, p. 261.

⁶⁵ Michel Foucault. « La scène de la philosophie », dans *DEII*. Op. cit., n° 234, p. 594.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.* Voir aussi « La philosophie analytique de la politique », dans *DEII*. Op. cit., n° 232, p. 540-541.

⁶⁸ Michel Foucault. « Cours du 14 janvier 1976 », dans « *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*. Seuil/Gallimard. Paris, février 1997. p. 27.

En opposition à l'intellectuel spécifique – figure de l'intellectuel accordé avec la *parrhêsia* du moment qu'il dit ce qu'il sait, se référant spécifiquement à un domaine dans lequel il est compétent, et parlant avec courage – apparaît l'intellectuel universel en accord avec la véridiction prophétique. Effectivement, cette seconde forme d'intervention incarne la conscience de toute la société, se présente comme détentrice et porteuse de la vérité et de la justice, et possède une vision globale de la structure sociale qui lui permet de discerner le vrai du faux. Cette forme est désormais révolue, dira Foucault, puisque « l'intellectuel [prophétique] serait la figure claire et individuelle d'une universalité dont le prolétariat serait la forme sombre et collective⁶⁹ » : sa véridiction ne représente pas *sa* pensée propre. Il est le médiateur entre une forme « obscure » et la scène politique. Aussi, le langage de l'intellectuel universel n'est ni clair, ni univoque. Au contraire, il est caractérisé par le « trait d'esprit » et la « rhétorique enflammée, soutenue par de profondes convictions morales et politiques⁷⁰ » traitant de justice et de vérité dans un sens extrêmement global et vague. Finalement, l'intellectuel universel parle sur le mode prophético-prescriptif (par opposition au mode diagnostic) du « 'puisque ceci est, cela sera' ⁷¹ », se plaçant dans l'indétermination du futur plutôt que dans la réalité du présent. C'est pour ces raisons-là que la forme prophétique du franc-parler n'est plus vraiment une option pour l'intellectuel.

Foucault résume la distance entre ces deux modalités de véridictions et leur mode de réflexion dans un passage de « Qu'appelle-t-on punir ? » passage révélateur tant au niveau du rôle que s'octroie Foucault qu'à celui qu'il suggère aux autres :

« J'ai toujours tenu à ne pas jouer le rôle de l'intellectuel prophète, qui dit à l'avance aux gens ce qu'ils doivent faire et leur prescrit des cadres de pensée, des objectifs et des moyens qu'il a tirés de sa propre cervelle, en travaillant enfermé dans son bureau parmi ses livres. Il m'a semblé que le travail d'un intellectuel, ce que j'appelle un « intellectuel spécifique », c'est de tenter de dégager, dans leur pouvoir de contrainte mais aussi dans la contingence de leur formation historique, les systèmes de pensée qui nous sont devenus maintenant familiers (...). Ensuite, il faut travailler en commun avec des praticiens, non seulement pour modifier les institutions, et les pratiques, mais pour réélaborer les formes de pensée. »

⁶⁹ Michel Foucault. « Entretien avec Michel Foucault »; tiré de « La tâche de l'intellectuel », dans *Foucault. Le courage de la vérité*. Gros, F. (éd.) PUF. Paris, 2002. p. 38.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Michel Foucault. « Structuralisme et poststructuralisme », dans *DEII*. Op. cit., n° 330, p. 1268.

Enfin, si « l'attitude prophétique », c'est-à-dire le discours philosophique⁷² agencé avec le mode de véridiction prophétique, consiste en la promesse et la prédiction – au-delà des limites du présent – du moment et de la forme dans lesquels la production de la vérité, l'exercice du pouvoir et la formation morale viendront enfin exactement et définitivement à coïncider⁷³, « l'attitude parrésiasique » représente le discours « de l'irréductibilité de la vérité, du pouvoir et de l'*êthos*⁷⁴ ». C'est aussi « le discours (...) de leur nécessaire relation, de l'impossibilité où l'on est de penser la vérité (*alêtheia*), le pouvoir (la *politeia*) et l'*êthos* sans relation essentielle, fondamentale les uns avec les autres⁷⁵ ». Cette mise en relation et cette problématisation sont à recommencer en permanence, de façon insistante et fâcheuse. La fonction de la *parrhêsia* philosophique n'est pas de se faire loi sur un thème ou de se proposer comme règle sur un sujet précis. Elle est « de pressentir le danger qui menace dans tout ce qui est habituel, et de rendre problématique tout ce qui est solide⁷⁶ ». Ainsi, l'attitude parrésiasique a pour fonction de problématiser et de reproblématiser le rapport entre vérité, politique et subjectivité dans le but de proposer une pensée à la fois différente, et courageuse dans sa différence, par rapport aux familiarités admises.

⁷² La problématisation de trois pôles de la philosophie : *alêtheia, politeia et êthos*.

⁷³ Michel Foucault. « Leçon du 8 février 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 64-65.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

Deuxième partie : Morphologie du sujet résistant

« Si on entend par gouvernementalité un champ stratégique de relations de pouvoir, dans ce qu'elles sont de mobile, de transformable, de réversible, je crois que la réflexion sur cette notion de gouvernementalité ne peut pas ne pas passer, théoriquement et pratiquement, par l'élément d'un sujet qui serait défini par le rapport de soi à soi⁷⁷ ».

Introduction : le gouvernement de soi

Lorsque Foucault traite, en 1978, de la « gouvernementalité », de ce type spécifique de pouvoir qu'est le gouvernement, il déploie l'analyse de la notion dans la pluralité de ses aspects. Le problème du gouvernement apparaît sous ses quatre angles : 1) comme le problème du gouvernement des âmes et des conduites (« *Omnes et singulatim* »), 2) comme le gouvernement des États (« *Sécurité, territoire et population* »), 3) comme la grande problématique du gouvernement des enfants (« *La volonté de savoir* »), et 4) comme la réactualisation de la problématique stoïcienne du gouvernement de soi (« *L'écriture de soi* »). Cinq questions scandent la pensée foucauldienne dès 1978 : « Comment se gouverner, comment être gouverné, comment gouverner les autres, par qui doit-on accepter d'être gouverné, comment faire pour être le meilleur gouverneur possible⁷⁸ ? » On peut immédiatement remarquer que si la seconde, la troisième et la quatrième de ces questions sont tributaires de la problématique entourant le gouvernement des autres, la première et la dernière se réfèrent plus précisément au gouvernement de soi. Implicitement, dès 1978, les deux grandes modalités du gouvernement apparaissent dans la pensée foucauldienne. Aussi, et on peut inférer cela au travers d'une analyse comparative entre « Qu'est-ce que la critique ? » et « Qu'est-ce que les Lumières ? »⁷⁹, la problématique qui retient l'attention de Foucault en 1978 se centre autour de la question « Comment ne pas être trop gouverné ? ». Il cherche

⁷⁷ Michel Foucault. « Cours du 17 février 1982, première heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 241.

⁷⁸ Michel Foucault. « Leçon du 1^{er} février 1978 », dans *Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France. 1977-1978. (Sécurité, territoire et population)*. Seuil/Gallimard. Paris, octobre 2004. p. 92.

⁷⁹ Thomas Dussert. *Ressources critiques de l'analytique du pouvoir chez Foucault*. Thèse (M.A.) – Université de Montréal, 2008.

à définir correctement un « rapport d'opposition essentiel au pouvoir et à son exercice illimité⁸⁰ ». En revanche, à partir de 1981, avec *L'Herméneutique du sujet*, c'est sur le second versant du gouvernement, celui du gouvernement de soi, que se centrent les analyses foucaaldiennes. Nous allons bientôt voir les raisons sous-jacentes à ce déplacement.

Dans cette seconde partie, je me pencherai sur une question que pose Foucault en 1983 lorsqu'il cherche à savoir « qui est capable d'être l'artisan de la *parrhêsia* ? Quel est le savoir, ou quelle est la *tekhnê*, (...), quelle est la connaissance mais quel est aussi l'exercice, quelle est la *mathêsis* et quelle est l'*askêsis* qui vont permettre de tenir cette *parrhêsia* ?⁸¹ » Cette question relève à la fois du bon gouvernement de soi et des autres. La réponse à cette interrogation se trouve selon moi en grande partie dans le cours de 1981-1982. Ainsi pour reconstruire le type de subjectivité préconisé par Foucault en ce qui a trait à la figure du philosophe parrésiate, figure qui comporte bien des analogies avec l'intellectuel spécifique, j'analyserai *L'Herméneutique du sujet*. Cette étude se fera à travers l'optique des absences significatives, des présences partielles et des nuances importantes qu'opère Foucault par rapport aux interprétations traditionnelles des doctrines de l'Antiquité. Le but d'une telle étude n'est pas de discréditer l'analyse foucauldienne. Plutôt, je cherche à circonscrire ce qu'est le travail éthique, cette « tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable » conçue par Foucault comme le point premier et ultime de résistance au pouvoir politique⁸². C'est cette éthique qui est également entendue comme gouvernement de soi. L'objectif de cette seconde partie est de voir ce que l'usage que fait Foucault des épïcuriens, des stoïciens et de la pensée platonicienne fait voir de son intention et pour ce faire, je contrasterai les types de rapports de soi à soi suggérés par ces écoles avec le rapport sur lequel *L'Herméneutique du sujet* insiste.

Dans le contexte de ce mémoire, une telle étude cernerait le modèle éthique suggéré par Foucault. En outre, elle me permettra de mieux illustrer ce qu'entend l'auteur par sa

⁸⁰ Michel Foucault. « Gendai no Kenryoku wo tou » (« La philosophie analytique de la politique »), *Asahi Jaanaru*, 2 juin 1978 pp.28-35. (Conférence donnée le 27 avril 1978 à L'Asahi Koo, centre de conférences de Tokyo, siège du journal *Asahi*), dans *DEII*. Op. cit., n° 232, p. 539.

⁸¹ Michel Foucault. « Leçon du 9 février 1983, première heure », dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Op. cit., p. 180.

⁸² Michel Foucault. « Cours du 17 février 1982, première heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 241.

conception de l'*esthétique de l'existence*. Elle donnera à comprendre pourquoi l'analyse de cette esthétique doit passer, pour Foucault, par une étude de l'Antiquité. Qui plus est, une telle analyse me permettra d'offrir une ébauche de réponse à la critique post hume de la notion d'intellectuel spécifique faite par Vincent Descombes⁸³. Celle-ci accusait surtout l'indétermination éthique du type d'intervention que Foucault préconisait. En d'autres termes, à partir d'une analyse de *L'Herméneutique du sujet*, il est possible de voir en quoi l'étude du rapport entre théorie et pratique et la démonstration du rapport juste à entretenir entre *lógos* et *ergon* (travail, tâche) permet de répondre au problème de l'apparente inexistence du critère éthique distinguant l'intervention juste de la mauvaise intervention dans le travail de l'intellectuel spécifique.

1. Le sujet épicurien : la fuite vers soi

Fidèle à sa méthode et aux influences nietzschéennes⁸⁴, dans son cours de 1981-1982, Michel Foucault ne considère jamais les débats théoriques entre traditions philosophiques. Aucune attention n'est portée au contenu et aux présupposés doctrinaux des textes de l'Antiquité. Les différences entre écoles sont conçues comme des divergences tactiques au sein d'un même modèle et d'une même intention qu'est le souci de soi. Quiconque lit *L'Herméneutique du sujet* s'aperçoit rapidement que la toile de fond, c'est-à-dire l'école la plus citée et les analyses les plus approfondies, concerne trois représentants du stoïcisme romain, à savoir Épictète, Sénèque et Marc Aurèle. Les références à l'école du Jardin (comme celles faites aux cyniques, aux pythagoriciens ou aux Thérapeutes) apparaissent de façon discontinue et n'ont pour fonction que d'appuyer ou de nuancer le dispositif éthique stoïcien. Trois exceptions notables par rapport à l'épicurisme⁸⁵ sont l'étude de l'organisation de l'école épicurienne comme institution prenant en charge le souci de soi⁸⁶, l'étude de l'amitié épicurienne comme rapport

⁸³ Vincent Descombes. *Philosophie par gros temps*. Minuit. Paris, 1989. p. 41-45.

⁸⁴ Au sujet du christianisme, dans *L'Antéchrist*, Nietzsche disait déjà « seule est chrétienne la *pratique* chrétienne (...). *Non pas* une croyance, mais un faire et surtout un *ne-pas-faire* beaucoup de choses, un autre être... »; *L'Antéchrist*, §33

⁸⁵ Rapportées par Alain Gigandet au sein de son essai « Présences d'Épicure », dans *Foucault et la philosophie antique*. Op. cit., pp. 137-149.

⁸⁶ Michel Foucault. « Cours du 20 janvier 1982, deuxième heure », p. 112, et « Cours du 27 janvier 1982, première heure », pp. 131-133, dans *L'Herméneutique du sujet*. op. cit.

mettant en lien le salut de soi et le salut des autres⁸⁷, et l'analyse de la *parrhêsia* qui puise sa source dans le *Peri parrhêsias* de Philodème, l'épicurien⁸⁸. Plus intéressants pour notre propos, cependant, sont les moments où les procédés éthiques épicuriens sont explicitement mis en contradiction avec le modèle stoïcien. J'analyserai ces épisodes à travers deux moments analytiques : d'abord une étude de la déconnexion qu'effectuent les épicuriens entre les obligations dites « économiques » (activité sociale, devoirs politiques, etc.) et le souci de soi, ensuite dans l'opposition épicurienne à la *praemeditatio malorum* stoïcienne. À partir de ces divergences tactiques, le type de subjectivité éthique proposé par Foucault deviendra plus clair.

1.1. Le repli spirituel épicurien : un dispositif défectueux

Chaque tradition philosophique antique se caractérise par la conquête d'un espace précis qui coïncide avec un point stable et sûr de la vie, d'un lieu qu'il faut se hâter d'atteindre. Nous pouvons dire, en vulgarisant, que dans le *Phédon* et pour les néoplatoniciens, ce lieu réside dans l'âme ou dans la séparation de l'âme du corps et dans l'ascension de l'âme vers la sphère des *eidè*. Pour le Platon de la *République*, ce lieu est analogue à la Cité idéale telle qu'envisagée au gré de l'ouvrage. Les stoïciens, eux, trouvent ce lieu à travers la transcendance vers l'universel et dans l'union avec le *kósmos*. Pour les épicuriens, ce site est l'âme, la *psukhê*, conquis, pourrions-nous dire, sur un mode défensif.

En effet, la Cité, pour les épicuriens, loin d'être le lieu du salut ou de l'actualisation de la philosophie, est un espace où l'ambition s'empare des âmes, exaspérant leurs troubles, et où les rivalités font peser sur chacun une menace permanente de malheurs supplémentaires et inutiles⁸⁹. Ainsi, Épicure rappelle dans sa *Maxime Capitale* XIV que « la sécurité la plus pure naît de la vie tranquille et à l'écart des foules⁹⁰ ». Et encore, dans sa *Sentence vaticane* 58, il nous invite à nous « libérer de la

⁸⁷ Michel Foucault. « Cours du 3 février 1982, deuxième heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., pp. 185-188.

⁸⁸ Michel Foucault. « Cours du 10 mars 1982, première heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., pp. 370-374.

⁸⁹ Épicure. *Sentence Vaticane*, 31.

⁹⁰ Épicure. *Maxime Capitale*, XIV.

prison des tâches quotidiennes et des affaires de la cité⁹¹ ». Avant toute chose, donc, l'épicurisme prône un retrait permanent de la *polis*, lieu agonistique d'affrontement et d'ambition, obstacle à la vie bienheureuse. Il privilégie un déplacement vers ce « point fixe » symbolisé par l'« éclair immobile dans la plaine » qu'est l'âme⁹². Effectivement, si l'on tient compte du fait que le retour aux Grecs, pour Foucault, est motivé par la recherche d'une éthique au fondement de la politique⁹³ – éthique qu'il retrouve chez la figure du psychagogue (Socrate, Platon, stoïcisme romain) et chez certains chefs d'État (Périclès, Marc Aurèle) – et que, dans un cadre plus large, toute la polémique entourant la position foucauldienne sur le rôle de l'intellectuel tient de l'efficacité de l'adéquation entre théorie et pratique, de la permutation de la position de l'intellectuel avec sa position de citoyen⁹⁴, l'épicurisme ne pouvait qu'être évoqué en marge, à titre d'appui et de nuance.

Le retrait effectué par les épicuriens est non seulement un retranchement réel loin des remparts de la Cité, mais aussi un repli « spirituel », un repli au sein de l'esprit. Effectivement, puisqu'il est vain de bâtir un rempart contre les événements extérieurs et imprévisibles, la solution épicurienne réside dans une opération soustractive sur les représentations se fondant sur ce qui est communément appelé le « principe de frugalité épistémologique ». En d'autres termes, le rôle de la raison n'est ni dans le jugement ni dans la correction des représentations. Plutôt, et vu la conception du corps épicurien comme corps sensible, le rôle de la raison se situe dans l'abandon de toute opinion et croyance qui ne font que masquer l'évidence de nos impressions. À ce sujet, Épicure dira que « ce n'est pas le ventre qui est insatiable, comme les gens le disent, mais l'opinion fautive concernant le remplissage sans limite du ventre⁹⁵ ».

⁹¹ Épicure. *Sentence vaticane*, 58.

⁹² Lucrèce. *De rerum natura*, 308-332.

⁹³ « Alors que la théorie du pouvoir politique comme institution se réfère d'ordinaire à une conception juridique du sujet de droit, il me semble que l'analyse de la gouvernementalité – c'est-à-dire l'analyse du pouvoir comme ensemble de relations réversibles- doit se référer à une éthique du sujet défini par le rapport de soi à soi. Ce qui veut dire tout simplement que (...) relations de pouvoir-gouvernementalité-gouvernement de soi et des autres- rapport de soi à soi, tout ceci constitue une chaîne, une trame, et que c'est là, autour de ces notions, que l'on doit pouvoir, je pense, articuler la question de la politique et la question de l'éthique ». Michel Foucault. « Cours du 17 février 1982, deuxième heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 241.

⁹⁴ Voir, entre autres, « Entretien avec Michel Foucault », « Structuralisme et poststructuralisme », « Politique et éthique: un entretien », « Le souci de la vérité », « L'intellectuel et les pouvoirs », dans *DE II*, op. cit.

⁹⁵ Épicure. *Sentences vaticanes*, 59.

La configuration subjective qui se fait jour à partir du dispositif éthique épicurien est donc envisagée sur le mode de la défense, de la soustraction et du retranchement, autant de modalités négatives pour un lecteur de Nietzsche et un élève de Canguilhem. Ses influences nonobstant, suffit de se référer à la matière de ses cours pour voir à quel point la modalité d'existence épicurienne entre en contradiction avec l'exercice philosophique tel qu'entendu par Foucault lui-même. Effectivement, la critique foucauldienne, dans *L'Herméneutique du sujet*, est portée sur deux modèles de la conversion à soi : le modèle platonicien de la réminiscence et l'exégèse chrétienne assimilée à une connaissance hypocondriaque de soi. Entre ces deux modèles se trouve un troisième, occulté par l'histoire, qu'il nomme la conversion hellénistique⁹⁶. Cette dernière forme de conversion éthique doit être entendue comme une lutte constante⁹⁷, un cheminement ascétique⁹⁸, un engagement athlétique de l'existence et des événements⁹⁹, une conception de la vie comme progression agonistique à travers des épreuves¹⁰⁰. Or, la vie philosophique entendue comme parcours permanent est contredite par la configuration éthique épicurienne dont la finalité prend plutôt la forme du *point fixe* et inébranlable. Pour reprendre les mots d'Alain Gigandet, les épicuriens conçoivent la vie heureuse comme « la contre-partie immédiate d'un abandon¹⁰¹ ». Cela est signifié par Épicure en ces termes : « Celui qui connaît les limites de la vie sait qu'il est facile de se procurer ce qui supprime la douleur due au besoin et ce qui rend la vie tout entière parfaite; de sorte qu'il n'a en rien besoin, en outre, des choses qui comportent la lutte (*agôn*)¹⁰² ». Si la version épicurienne de la « conversion hellénistique » recèle le travail ascétique recherché par Foucault, elle n'offre cependant aucune prise sur la politique. Elle ne peut conséquemment pas représenter la modalité éthique d'une subjectivité résistante.

⁹⁶ Michel Foucault. « Cours du 17 février 1982, première heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., pp. 244-248.

⁹⁷ Michel Foucault. « Cours du 24 février 1982, deuxième heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 307.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 306.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 308.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 307.

¹⁰¹ Alain Gigandet. « Présences d'Épicure », dans *Foucault et la philosophie antique*. Op. cit., p. 148.

¹⁰² Épicure. *Maxime capitale*, XXI.

1.2. Ascèse épicurienne et ascèse stoïcienne

Le second moment de *L'Herméneutique du sujet* qui voit apparaître la pensée épicurienne comme exception à une tactique éthique stoïcienne majeure se trouve dans le cours du 24 mars 1982. Foucault y traite de la préméditation du pire, de la *praemeditatio malorum*, et présente l'école du Jardin comme s'y opposant « sauvagement¹⁰³ ». Effectivement, pour l'épicurisme, école pour laquelle le *telos* de la philosophie est la vie bienheureuse définie par l'absence de douleur comme fondement du plaisir, la *praemeditatio malorum* apparaît comme une source de souffrance supplémentaire, inutile et même contreproductive dans une vie déjà lourde d'ennuis. Cicéron, cité par Foucault, rappelle dans ses *Tusculanes* l'opinion d'Épicure au sujet de la douleur, illustrant que

« le temps ne l'amointrit pas ni la prévision ne l'allège, et c'est même sottise que penser à un mal qui peut vous arriver, mais qui peut-être aussi n'arrivera pas du tout : n'importe quel mal est assez pénible lorsqu'il se produit, et de songer toujours qu'il peut nous arriver malheur, cela même est un mal continu ; à plus forte raison si ce mal ne doit pas arriver, car alors c'est bien inutilement qu'on se plonge dans une misère volontaire¹⁰⁴ ».

Contre la préméditation du pire, les épicuriens proposent deux exercices : l'*avocatio* et la *revocatio*. La première a pour fonction de détourner le sujet des pensées négatives (*avocation a cogitanda molestia*¹⁰⁵) : c'est l'abandon des fausses croyances concernant la douleur, la mort ou les dieux, conséquence du principe de frugalité épistémologique évoqué plus tôt. Le second exercice, la *revocatio*, est une évocation des plaisirs passés (*revocatione ad contemplandas voluptates*¹⁰⁶). Sur ces deux exercices épicuriens, Foucault ne reviendra jamais dans ses cours.

Cependant, il s'étendra largement sur cet exercice proprement stoïcien qu'est la préméditation du pire. Pour ce faire, il replace d'abord cet exercice en contexte, profitant de cet exercice explicatif pour tisser des liens subtils mais solides avec sa propre position en tant que philosophe historien. Effectivement, il y a dans la pensée antique en général

¹⁰³ Michel Foucault. « Cours du 24 mars 1982, première heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 449.

¹⁰⁴ Cicéron, *Tusculanes*, t.II, III, XV, 32.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 33.

¹⁰⁶ *Ibid.*

un primat du passé sur l'avenir. Le sujet « entre dans l'avenir le dos tourné¹⁰⁷ », c'est-à-dire en gardant ses yeux sur son passé, sur son histoire : ce que Foucault appellerait sans doute les conditions de possibilité constitutive de son actualité.

Chez les auteurs de l'Antiquité, la priorité au passé s'explique d'abord par le primat accordé à la mémoire, privilège parfaitement explicité dans la citation de Plutarque que Foucault éclaircit dans le cours du 24 mars 1982 :

« Les insensés [*oi anoëtoi* : c'est le terme même que les Latins traduisent par *stulti*, c'est-à-dire ceux qui sont exactement à l'inverse de la position philosophique; M.F.] négligent avec insouciance les biens, fussent-ils présents, parce qu'il sont sans cesse tendus par leurs préoccupations vers l'avenir [être *anoëthos*, être *stultus*, c'est donc être préoccupé par l'avenir; M.F.], tandis que les gens sensés (*phronimoi*) ont les biens qu'ils n'ont plus, grâce au souvenir, clairement à eux¹⁰⁸».

En second lieu, toujours pour démontrer le primat du passé dans la pensée grecque, Foucault soulève une explication qu'il qualifie de « théorique, philosophique, ontologique », à savoir que l'avenir est néant, qu'il n'existe pas pour l'homme. La seconde raison justifiant le rôle prioritaire accordé au passé dans la pensée antique est donc que projeter dans l'avenir, c'est projeter une « imagination qui ne repose sur rien¹⁰⁹ ». Ce commentaire de Foucault n'est pas à prendre à la légère. La critique appliquée à l'homme tourné vers l'avenir, à l'homme *stultius* dont le devoir est de passer à la *sapientia*¹¹⁰, fait l'objet de la majeure partie de la première heure du cours du 27 janvier 1982. Cette critique adressée à l'homme qui, « ne pensant pas au passé, ne peut pas penser au présent et se trouve donc tourné vers un avenir qui n'est que néant et inexistence¹¹¹ » est explicitement mise en lien avec l'homme occidental contemporain¹¹², et ce, depuis les analyses foucauldienne sur les sciences humaines, seize ans plus tôt, dans *Les Mots et les Choses*. De plus, on peut reconnaître, dans cette optique sur le passé, le présent et le future proposée en 1982, une théorisation analogue à celle de la critique de la position de l'intellectuel universel et de sa véridiction prophétique.

¹⁰⁷ Michel Foucault. « Cours du 24 mars 1982, première heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 445.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 446.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Michel Foucault. « Cours du 27 janvier 1982, première heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 130.

¹¹¹ Michel Foucault. « Cours du 24 mars 1982, première heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 447.

¹¹² *Ibid.*, p. 446.

Malgré les apparences, la *praemeditatio malorum* n'est pas une pensée de l'avenir. C'est une épreuve consistant en un usage de ce qui est à *venir*, certes, mais non pas sur le mode de la possibilité et de l'incertitude. Au contraire, l'avenir concerné par la préméditation du pire est un avenir conçu sur les modes de l'inévitabilité, de la certitude et de l'immédiateté. L'exercice consiste en une actualisation méditative du pire qui pourrait advenir dans l'espoir de susciter, chez le sujet méditant, une réaction qu'il pourra ensuite modeler. L'avenir n'est donc pas pensé sur le mode de l'imagination, mais plutôt annulé par son actualisation.

Une citation empruntée par Foucault à Sénèque nous permet de voir l'ampleur des implications résultantes de l'opposition entre stoïciens et épicuriens. Dans sa lettre 24 à Lucilius, Sénèque dira : « Quelque événement que tu appréhendes, mets-toi bien dans l'esprit qu'il se produira immanquablement (...) Quel que soit le mal, prends-en la mesure dans ta pensée, établis là-dessus le bilan de tes craintes : tu comprendras certainement que ce qui te fait peur est sans importance et sans durée¹¹³ ». La réflexion sur le pire est donc à entreprendre sur le mode de l'antagonisme, de la lutte, de l'*agôn*. Le but de cet exercice, comme de tous les exercices stoïciens tels qu'analysés par Foucault, est de se construire un rempart, une citadelle constituée de *logoi boêthikoi*, de *lógos* de secours¹¹⁴ qu'on tient à porter de main (*prokheiron*) et qui constituent notre armature éthique contre les événements de la vie¹¹⁵.

Une ultime distinction d'envergure s'impose entre épicuriens et stoïciens. Pour les premiers, la vie bienheureuse repose sur une connaissance, une mathème. La physique atomiste, la science de la nature et la théorie sensualiste de la connaissance ont toutes trois pour fonction de garantir le fondement, c'est-à-dire les assises théoriques, de la vie sans douleur et de l'existence bienheureuse. Chez les stoïciens, la conversion philosophique s'opère à travers des exercices et le rapport de soi à soi est conçu avant tout sur le mode de l'*askêsis*, de l'épreuve pratique. C'est la lutte contre les événements, réels ou envisagés, qui construit et renforce la vertu conçue par Foucault, comme par Hadot (son initiateur en la matière) par analogie à une citadelle en construction. Le souci

¹¹³ Sénèque. *Lettres à Lucilius*. Lettre 24, 2.

¹¹⁴ *Boêthos* – le *boê* est l'appel à l'aide lancé par le guerrier en danger. Voir, Michel Foucault. "Cours du 24 février 1982, deuxième heure", dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 310.

¹¹⁵ *Ibid.*

de soi étant bien une préoccupation coextensive de la totalité de la vie sur le mode du parcours, cette édification ne s'achèvera qu'à la mort du sujet philosophant. C'est d'ailleurs dans cette perspective et relatant l'analyse de G. Dumézil, que Foucault, en 1984, expliquera la dernière phrase de Socrate, sentence à l'origine de grandes polémiques. Selon Foucault, si Socrate rappelle à Criton qu'ils doivent un coq à Esculape, c'est précisément parce que Criton, dans le dialogue éponyme, est le disciple qui propose à Socrate de s'évader. Aussi, puisque Socrate n'a pas succombé à la tentation, puisque, aussi, Criton a été convaincu par Socrate que la fuite aurait été un manquement à la vertu, lorsque la vie du philosophe a rejoint son terme, il ressortait du devoir de celui-ci d'offrir un coq au dieu de la guérison. Les derniers mots de Socrate s'expliqueraient par l'idée que, de son vivant, jamais Esculape n'a laissé Socrate succomber à la maladie qu'est le manquement à l'injonction de se soucier de soi, c'est-à-dire de se soucier de son existence vertueuse¹¹⁶.

Par opposition au dispositif éthique épicurien qui n'accorde qu'un rôle instrumental à l'existence vertueuse dont l'unique fonction, comme la physique atomiste, la science de la nature, et la théorie sensualiste de la connaissance, est de garantir les assises théoriques de la vie sans douleur – par opposition, également, au mode d'existence de la subjectivité épicurienne, modalité qui se fait jour sur le mode du retranchement et du retour défensif vers le point fixe qu'est l'âme – Foucault privilégie les dispositifs éthiques et le mode d'existence stoïciens. À suivre la lecture foucauldienne du stoïcisme romain, l'existence est à concevoir comme un parcours athlétique à entreprendre sur le mode de l'*agôn*. C'est à travers le rapport à soi et le travail de soi sur soi qu'il est possible de se constituer en tant qu'individu éthique. L'*êthos* est conçu, alors, par analogie à une armature éthique prévue contre les événements à venir. La constitution et le renforcement de la vertu apparaissent comme le *telos* de la vie philosophique et on peut, pour le moment, comprendre l'*esthétique de l'existence* comme la constitution d'une subjectivité éthique par la mise en forme de l'*êthos*.

¹¹⁶ Foucault rappelle également, dans la deuxième heure de sa leçon du 15 février 1984, qu'*epimelesthai aretês* « il faut s'occuper de la vertu », sont les derniers mots que Socrate adresse à ses juges dans l'*Apologie de Socrate*.

2. L'(absent) sujet sceptique : l'anéantissement du monde et de soi

Un second retranchement manifeste opéré par l'étude foucauldienne de l'Antiquité, tel que l'a repéré Carlos Lévy dans *Michel Foucault et le scepticisme : réflexions sur un silence*¹¹⁷, est celui du pyrrhonisme. Foucault lui-même l'affirme sans le dire en recensant, dans son *Herméneutique du sujet*, les écoles et auteurs qui seront à l'étude dans son cours. Il mentionne les pythagoriciens, Platon, les stoïciens, les cyniques, les épicuriens, les néoplatoniciens et Aristote, ce dernier étant noté comme « l'exception » de l'Antiquité¹¹⁸. À cette longue liste s'ajoute un groupe « énigmatique et peu connu, car il n'est connu que par un texte de Philon d'Alexandrie » : les Thérapeutes¹¹⁹. Les sceptiques n'apparaissent jamais, et ce, malgré qu'ils soient plus connus que les Thérapeutes, malgré, aussi, qu'ils fassent partie des trois écoles officielles de l'hellénisme tandis que le statut du cynisme est encore débattu.

C. Lévy soulève trois justifications potentielles de cette absence. D'abord, la formation de Foucault n'accordait que peu d'importance à l'étude de l'Antiquité et pratiquement aucune importance à l'histoire du scepticisme. En second lieu, on pourrait croire que Foucault considérait le pyrrhonisme comme un courant mineur et de peu d'intérêt. Sinon, finalement, et c'est ici l'hypothèse qui m'intéresse dans cette analyse, on pourrait conclure, à partir de l'absence du scepticisme dans les démonstrations foucauliennes, que ce dernier était mal à l'aise devant la formulation du souci de soi sceptique et devant ses conséquences pour la subjectivité. La première objection est vite compromise si l'on tient compte de la parution en 1972 de l'ouvrage de J-P Dumont, *Le scepticisme et le phénomène* et, l'année suivante, de *Pyrrhon ou l'apparence* de M. Conche. Ces deux ouvrages avaient opéré une révolution dans l'étude du scepticisme. La seconde hypothèse devient quasi intenable lorsqu'on tient compte de l'importance, pour

¹¹⁷ Carlos Lévy. « Michel Foucault et le scepticisme : réflexions sur un silence », dans *Foucault et la philosophie antique*. Op. cit., pp. 119-135.

¹¹⁸ Michel Foucault. « Cours du 6 janvier 1982, première heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 18.

¹¹⁹ Michel Foucault. « Cours du 20 janvier 1982, première heure », p. 95-96 et « Cours du 20 janvier 1982, deuxième heure », p. 112-114, dans *L'Herméneutique du sujet*. op. cit.

Foucault, de personnages tels que Montaigne¹²⁰ et Descartes¹²¹, auteurs dont la formation a été fortement imprégnée par le scepticisme. Or, la dernière hypothèse devient-elle d'autant plus intéressante dès lors qu'on constate qu'il n'existe aucune justification historique ou méthodologique pour l'exclusion des sceptiques d'une analyse du souci de soi dans l'Antiquité.

En plus d'être une école hellénistique, le pyrrhonisme suit, par rapport au souci de soi, les mêmes principes généraux que les autres écoles analysées par Foucault. C'est dire que l'*epimeleia heautou* est un souci qui doit durer toute la vie et qui est actualisé, par le sujet, au travers d'exercices précis. De plus, il est indéniable que, chez les sceptiques, la concentration sur le moi est d'une intensité au moins égale à celle que Foucault met en lumière chez les stoïciens impériaux, Pyrrhon étant radicalement celui qui « s'isolait et vivait dans la solitude (...) toujours dans le même état, de sorte que si quelqu'un le laissait au milieu d'une conversation, il finissait la conversation tout seul¹²² ».

Cependant, si chez les stoïciens impériaux, la remise en question du sujet empirique est la *première* étape dans la constitution de soi, la phase essentielle dans la transformation de soi et dans la conversion à la philosophie, chez Pyrrhon cet état de distanciation par rapport à soi devient une fin visée en elle-même et pour elle-même. En effet, le souci de soi sceptique vise l'harmonie entre deux néants : le néant ontologique que représente le monde, et le néant d'une indifférence par rapport à soi constitué à partir d'une patiente ascèse. En d'autres termes, le souci de soi pyrrhonien ne vise pas la constitution d'un sujet éthique par la subjectivation, mais bien la dissolution du sujet et l'anéantissement du soi : « se dépouiller complètement de l'homme¹²³ », dira Pyrrhon.

Par opposition à l'*askêsis* positive des stoïciens – positive en ce sens qu'elle prend la forme d'une lutte avec les épreuves de la vie dans le but de constituer un sujet solide – l'ascèse négative sceptique lutte avec le monde, ainsi qu'avec le sujet comme être-au-

¹²⁰ Michel Foucault. « Cours du 17 février 1982, première heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 240. Voir aussi Michel Foucault. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », dans *DEII*, Op. cit., n° 326.

¹²¹ Voir *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 19, 28, 30, 183, 281, 296, 340-341, 442-443; voir aussi *Histoire de la folie*, « Mon corps, ce papier, ce feu » et « Réponse à Derrida » dans les *Dits et Écrits*, entre autres.

¹²² Diogène Laërce. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. (D.L.), (dir. Marie-Odile Goulet-Cazé), Livre IX (IX) (trad. Jacques Brunschvic). §63.

¹²³ D.L. IX, §66.

monde, et ce, ayant pour fin la destruction simultanée et du monde et de la subjectivité. En ce sens, si le souci de soi, dans le platonisme et dans les écoles hellénistiques en général, est une condition pour l'accès à une vérité sur soi et sur le monde, dans le pyrrhonisme, ce souci est une condition d'accès à l'*epokhê* sur le monde. Aussi, pour reprendre les mots de C. Lévy, Foucault a choisi « la citadelle contre le désert, la puissance contre le néant, Marc Aurèle contre Pyrrhon », rejetant le versant nihiliste du souci de soi dont l'archétype est la figure pyrrhonienne.

3. Le sujet stoïcien : soi accédant à l'universel

Quoique le type de subjectivité préconisé par Foucault semble, jusqu'à présent, coïncider avec celui des stoïciens, une analyse légèrement plus approfondie démontre qu'un espace insurmontable sépare la doctrine officielle de son interprétation foucauldienne. Comme le démontre Laurent Jaffro dans *Foucault et le stoïcisme*¹²⁴, l'un des maîtres concepts de la pensée d'Épictète, l'un de ses principes les plus fondamentaux est la notion de *prohairesis*, notion parfaitement absente des analyses foucauliennes des années 1980. Ce qui rend cette omission d'autant plus étonnante, ce qui en fait une réelle suppression, est que Foucault est parfaitement conscient de l'existence et de l'importance de la notion de *prohairesis* chez Épictète, ayant avoué à Hadot qu'il a attentivement lu certains de ses travaux, dont « *Épistrophè* et *metanoia* dans l'histoire de la philosophie¹²⁵ ».

Pour le rappeler brièvement, la *prohairesis* n'est pas identifiable au soi. Dans la conception d'Épictète, ce lieu qu'est la *prohairesis* représente plutôt l'élément divin en soi, élément qui est capable de se soucier de soi et vers lequel il faut se hisser, élément dans lequel il faut se placer¹²⁶. Il y a, conséquemment, dans la pensée stoïcienne, une rupture au sein du « soi ». Ceci est apparent dans une citation d'Arrien où il est dit que « du côté où se trouve le moi et le mien (*to ego kai to emon*), là penche nécessairement le

¹²⁴ Laurent Jaffro. « Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de *L'Herméneutique du sujet* », dans *Foucault et la philosophie antique*. Op. cit., pp. 51-83.

¹²⁵ Congrès de philosophie de Bruxelles de 1953, « *Epistrophè* et *metanoia* dans l'histoire de la philosophie » : essai dans lequel Hadot contraste la conversion philosophique stoïcienne au retournement spirituel comme repentir et renoncement dans la conversion chrétienne.

¹²⁶ Épictète. *Entretiens*, II, 16, 1.

vivant. S'ils sont dans le corps, c'est lui qui domine; s'ils sont dans la résolution (*en proairesei*), c'est la résolution. (...) Si donc le moi se trouve dans la résolution, alors seulement je serai l'ami, le fils, le père que je *dois* être¹²⁷ ». Le « moi » n'est donc pas, dans la conception stoïcienne, d'emblée identifié à la *prohairesis* : il n'a pas, *a priori*, de lieu fixe. En revanche, il doit, à travers des exercices, être placé au bon endroit, à savoir dans cette *prohairesis*. Il s'ensuit que tout l'enjeu de l'éthique d'Épictète se situe dans l'identification exigeante et dynamique du moi à la « résolution ». Et c'est dans cette identification que se situe l'*epistrophè*, la conversion philosophique stoïcienne.

À partir de cette analyse de la *prohairesis* et de l'*epistrophè* stoïcienne, on comprend mieux le désaccord entre Foucault et Hadot sur l'interprétation de la philosophie hellénistique. Pour Hadot, le déplacement du moi vers la *prohairesis* est un mouvement vers l'*homonoia* (l'accord, l'harmonie) avec la Nature. Il est bien ce que Sénèque, lui, nomme « la meilleure partie de soi (...) le bien véritable¹²⁸ » ou la majoration vers la « conscience tournée vers le bien, dans les intentions qui n'ont d'autre objet que la vertu, les actions droites¹²⁹ ». Le soi est nécessairement un soi perfectible et, pour Hadot, sa meilleure partie, la *prohairesis*, est le soi qui transcende l'univers mondain pour s'accorder avec la Raison Universelle. La conversion philosophique consiste en le dépassement de la perspective subjective et passionnelle, source d'angoisse, vers l'*apatheia* permise par l'objectivité de la perspective universelle. Une telle lecture porterait cependant préjudice à l'analyse de Foucault, auteur soucieux de différencier par la *dramatisation* des époques (méthode qui est la sienne) le souci hellénistique de l'exégèse de soi chrétienne et de sa conséquence pratique : la renonciation à soi.

Foucault identifie effectivement la rupture au sein du soi avec la renonciation à soi. Ceci devient apparent dans son analyse de la conversion chrétienne où il dit qu'« il ne peut y avoir conversion [chrétienne] que dans la mesure où il y a, à l'intérieur même du sujet, une rupture. Le soi qui se convertit est un soi qui a renoncé à lui-même¹³⁰ ». Du moment qu'il y a rupture dans le soi, *epistrophè* et *metanoia* deviennent synonymes. Finalement, cette rupture-renoncement a pour conséquence de « renaître dans un autre soi

¹²⁷ Épictète. *Entretiens*, II, 22, 19-20.

¹²⁸ Sénèque. *Lettre XXIII*, 6.

¹²⁹ *Ibid.*, 7.

¹³⁰ Michel Foucault. « Cours du 10 février 1982, première heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 203.

(...) qui n'a en quelque sorte plus rien à voir, ni dans son être, ni dans son mode d'être, ni dans ses habitudes, ni dans son *êthos*, avec celui qui a précédé¹³¹ ». C'est pourquoi, même par rapport à Sénèque qui reconnaît au sein du soi une « meilleure partie » et, par implication, une pire, Foucault insistera qu'il y a « rupture pour le soi, rupture tout autour de soi, rupture au profit de soi, mais non pas rupture dans le soi¹³² ». En ce sens, il déchristianise la pratique stoïcienne à la lumière de son interprétation du christianisme. *Se convertere ad se*, se convertir à soi, n'est pas à comprendre sur le mode du déplacement vers une perspective objective en accord avec l'universalité de la raison dont nous sommes une partie, mais, littéralement, comme un conversion « vers soi-même, vers le centre de soi-même¹³³ » dans la quête « d'un rapport complet, achevé, adéquat de soi à soi¹³⁴ ». Soucieux d'éviter toute référence à une transcendance, à travers *L'Herméneutique du sujet* le soi est toujours décrit comme ce qu'on a sous les yeux, ce à quoi on fait retour, ce qu'on défend, ce qu'on protège, ce qu'on équipe, et jamais comme un lieu, un espace autre à atteindre, une transcendance. Le soi n'est jamais un lieu prédéfini vers lequel il faut se hausser.

Dans *Le Courage de la vérité* (1984), on retrouve une référence à la *prohairesis* d'Épictète. Celle-ci est très révélatrice en ce qui a trait à notre propos du moment que Foucault refuse d'y nommer la *prohairesis* explicitement et préfère la présenter sous l'égide du *lógos*. En effet, dans sa leçon du 24 mars 1984, décrivant la notion de la « vraie vie » telle que conçue par Épictète, Foucault démontre que, chez cet auteur, le principe de non-dissimulation¹³⁵ est une conséquence de la structure ontologique propre à l'être humain dès lors que la vie se déroule « tout entière sous un certain regard intérieur qui est celui de la divinité qui habite en nous (...) dès lors que le *lógos* en l'âme est un principe divin¹³⁶ ». Ce « *lógos* en l'âme¹³⁷ » réfère précisément à ce qu'Épictète nomme la *prohairesis*. Référence au *lógos*, donc, mais silence renseigné et toujours présent par

¹³¹ Michel Foucault. « Cours du 10 février 1982, première heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 203.

¹³² *Ibid.*, p. 204.

¹³³ *Ibid.*, p. 199.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 202.

¹³⁵ Principe que je thématise dans la troisième partie de ce travail.

¹³⁶ Michel Foucault. « Leçon du 14 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 232.

¹³⁷ Foucault se permet cette référence au *lógos* du moment qu'une importante partie du cours de 1984 est dédiée à l'idée qu'il est nécessaire de pouvoir « donner raison de soi (*didonai peri hautou logon*) ».

rapport à la *prohairesis* puisque cette dernière notion porte en elle le sens d'une rupture au sein du sujet. Cette rupture signifierait que le sujet ne peut tirer jouissance de lui-même s'il ne se hisse vers une autre norme pour cultiver un rapport juste et plaisant de soi à soi.

Contre toute attente, même l'exercice ascétique de la perception disqualifiante et ironique du monde (et de soi comme faisant partie du monde) sera réinterprété par Foucault. Là où Marc Aurèle s'exerçait à simplifier chaque chose mondaine (lui-même inclus) dans le but d'en voir la petitesse et de s'en dissocier, Foucault verra une inflexion au sein de l'œuvre. Dans la deuxième heure de son cours du 24 février 1982, il dira effectivement :

« Je vous rappelle tout de même simplement, parce que cette histoire est très complexe et que je n'ai pas l'intention de vous la raconter dans tous ses détails, cette très curieuse et intéressante inflexion qu'on trouve chez Marc Aurèle où l'ascèse, par la perception disqualifiante des choses au-dessous de soi, conduit à une mise en question de l'identité de soi par la discontinuité des éléments dont nous sommes composés, ou par l'universalité de la raison dont nous sommes une partie. Mais ceci est une inflexion, beaucoup plus, me semble-t-il qu'un trait absolument général de l'ascèse ancienne. Donc l'objectif de l'ascèse dans l'Antiquité, c'est bien la constitution d'un rapport plein, achevé et complet de soi à soi.¹³⁸ »

À l'encontre de Hadot, le point d'accomplissement de la conversion pour Foucault est un état de plaisir, de jouissance et de volupté¹³⁹. C'est un point où le soi est respecté et honoré et non pas simplement un état de béatitude et de tranquillité. Cette interprétation foucauldienne, étonnamment si l'on se souvient du *telos* de la philosophie épicurienne, est vérifiée par une citation tirée des mêmes *Sentences vaticanes* d'Épicure. Celui-ci confirme à son tour que le rapport plein de soi à soi produit « des hommes fiers (*sobaroï* [- mot un peu rare, plus volontiers appliqué à ces animaux, ces chevaux qui ont de l'allant, de la vivacité, mais qu'il est difficile, à cause de cela, de maîtriser et de soumettre au frein; M.F.]), indépendants (*autarkeis*), s'enorgueillissant de leurs biens propres, et non de ceux qui viennent des circonstances¹⁴⁰ ».

¹³⁸ Michel Foucault. « Cours du 24 février 1982, deuxième heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 305.

¹³⁹ Michel Foucault. « Cours du 10 février 1982, première heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 205.

¹⁴⁰ Épicure. *Sentence vaticane*, 45.

La destitution de l'ascension à l'universel et de l'accord avec le Tout au profit d'un rapport plein et riche de soi à soi a pour fonction, à mon sens, la constitution d'une subjectivité fondée dans un rapport au monde sur le mode de l'immanence. Or cette immanence sera conçue politiquement en termes de gouvernementalité; elle sera le lieu des relations de micropouvoirs, de pouvoirs capillaires, mobiles, transposables et réversibles. En effet, si le sujet doit être un sujet qui s'est préparé pour la lutte par la constitution d'un équipement (*paraskeuê*), il doit prendre partie de son actualité politique, cela à l'encontre des épïcuriens. Il doit être le détenteur d'une vérité sur lui-même et sur le monde, cela à l'encontre de la subjectivité anéantie des sceptiques. Et à l'encontre de la conception traditionnelle du stoïcisme, il doit participer à la lutte sur le mode de l'immanence, érigeant sa norme au rang de règle d'existence plutôt que de chercher son adéquation avec celle d'une quelconque Raison Universelle déterminée *a priori*. Soit dit en passant qu'on voit ici les pensées nietzschéenne et canguilhemienne travailler la réflexion foucauldienne. En effet, si l'on m'accorde le développement précédent sur la lecture foucauldienne du stoïcisme romain, on reconnaît également dans ses conséquences le « sois à toi-même ta propre norme », sentence nietzschéenne par excellence, et la notion de « débat des normes » introduite par Canguilhem dans *Le Normal et le pathologique*.

Aussi, pour assurer les balises de sa propre subjectivité, le sujet doit-il tirer plaisir et jouissance de son être même, de sa norme (de surcroît si cette norme ouvre un espace de différence par rapport aux normes admises, comme nous le verrons). Il doit chercher ce plaisir plutôt que de s'en distancier en juxtaposant sa norme à la *prohairesis*, notion acquise sur le mode de la mathème. En d'autres termes, l'*askêsis*, épreuve etho-poïétique nécessaire pour la vérification des *logoi*, est une ouverture sur un devenir perpétuel, et ce, par opposition à une constitution de soi prédéterminée par un *telos* conceptualisé *a priori* et fixé comme but à atteindre. Cette *askêsis* trouve sa validité dans le plaisir et la jouissance que tire le sujet à travers l'expérience qu'il fait de lui-même.

Finalement, la distinction entre la perspective de Michel Foucault et celle de Pierre Hadot sur la philosophie stoïcienne semble respecter la même ligne de partage que la distinction entre « intellectuel spécifique » et « intellectuel universel ». Pour Foucault, la perspective endossée par Hadot semble d'abord définir l'utopie visée par la pratique

philosophique pour ensuite se mettre à sa recherche à travers une série d'exercices et de pratiques. La coïncidence de l'homme avec la nature, l'élément divin en lui et l'ascension vers l'universalité sont des notions sans aucune existence réelle, des conceptions soutenues par des convictions morales accompagnées, dans les mots de Foucault, d'une rhétorique enflammée¹⁴¹. Plutôt que de définir théoriquement d'abord et de rechercher pratiquement ensuite, le rôle de l'intellectuel est de trouver sa vérité dans sa pratique : les *logoi* sont découverts et définis, comme dans l'exemple de la *praemeditatio malorum*, à partir d'une expérience pratique, d'une épreuve, pour constituer, dans un second temps, une armature éthique devant d'autres épreuves de même nature.

4. De l'adéquation entre lógos et ergon

Dans *L'Herméneutique du sujet*, à travers les nuances et les suppressions relevées ci-dessus, Foucault offre une expression de la modalité subjective nécessaire au sujet éthique participant au jeu antagoniste de la gouvernementalité. En plus de cela, implicitement et de façon diffuse à travers la totalité de l'année, il présente deux théorisations supplémentaires. En ce qui a trait à sa position sur la question de la résistance, on retrouve d'abord une expression du lien nécessaire entre théorie et pratique dans la vie du sujet éthique. Cette démonstration sera reprise dans *Le Gouvernement de soi et des autres* au travers de la figure de Platon, et encore dans les premiers cours du *Courage de la vérité* au travers du personnage socratique. C'est à cette démonstration – démonstration qui mérite d'être mise en lumière vu la critique de Vincent Descombes – que je me dédie dans cette section. La seconde théorisation, celle de l'esthétique de l'existence, fera l'objet de la dernière section de cette partie.

L'aspect le plus attaqué de l'intellectuel spécifique est celui de la non-existence d'un critère moral pour juger de la valeur de son intervention¹⁴². En ce sens, l'intervention de l'intellectuel universel repose sur un fondement éthique théorique qui guide son action et permet à l'acteur d'agir en vue d'une fin déterminée dont il peut à tout moment rendre raison. En revanche, l'intellectuel spécifique intervient sans théorisation

¹⁴¹ Michel Foucault. « Entretien avec Michel Foucault »; tiré de « La tâche de l'intellectuel », dans *Foucault. Le courage de la vérité*. Op. cit., p. 38.

¹⁴² Vincent Descombes. *Philosophie par gros temps*. Minuit. Paris, 1989. p. 41-45.

morale préliminaire et sans délibérations sur le critère éthique qui le guide. Par la problématisation, son intervention vise à « rendre problématique et douteuse des évidences, des pratiques, des règles, des institutions et des habitudes qui s'étaient sédimentées depuis des décennies et des décennies ». Ce faisant, elle assure au pouvoir sa fluidité¹⁴³. Au profit de quoi, cependant, l'intellectuel spécifique intervient-il ? Ou est-ce que l'intérêt de son intervention repose précisément dans la transformation, c'est-à-dire dans la fluidité qu'il assure au pouvoir ? Si ces questions sont élucidées à partir de la prochaine partie de ce travail, ce que je démontrerai dans la présente section est le lieu où se situe le critère éthique de l'intervention de l'intellectuel.

Plutôt que de chercher à savoir ce qui fait la vérité d'une intervention, c'est-à-dire ce qui la rend juste, Foucault, dans *L'Herméneutique du sujet*, renverse la question. Il entreprend d'illustrer les conditions d'acceptabilité d'une intervention comme vraie. En se détournant de la question concernant ce que doit être la vérité dans la pratique intellectuelle, Foucault entend remonter à une question plus fondamentale. Celle-ci est décrite par Francesco Paolo Adorno¹⁴⁴ comme voulant cerner pourquoi on croit « à ce qu'une certaine catégorie d'individus disent ? D'où naît l'idée que leurs propos sont vrais ? Quel est le critère qui permet de juger de la vérité du discours de l'intellectuel¹⁴⁵ ? ». Du moment que la condition d'accès à la vérité – et corrélativement la condition de possibilité de la *parrhêsia* – est éthique et non plus épistémologique, la problématique foucauldienne concerne la *crédibilité* des intellectuels.

En se centrant sur cette question, Foucault rappelle implicitement le rapport nécessaire entre théorie et pratique. Du coup, l'intellectuel universel est à nouveau appelé au banc des accusés. Celui-ci – comme nous l'avons vu dans la première partie – théorise à partir d'une conception prédéterminée de la subjectivité idéale et encourage le déplacement depuis ce monde-imparfait-ci, vers un univers déterminé au-delà des limites du présent¹⁴⁶. Cependant, vu l'actualité dont il est contemporain, il est très difficile, voir

¹⁴³ Michel Foucault. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », dans *DEII*. Op. cit., n° 344, p. 1431.

¹⁴⁴ Francesco Paolo Adorno. « La tâche de l'intellectuel », dans *Foucault. Le courage de la vérité*. Op. cit., p. 53.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Univers où les mécanismes de production de vérité, l'exercice du pouvoir et la formation morale devront exactement et définitivement coïncider. Voir, dans ce travail, le développement sur l'« attitude

impossible pour ce type d'intellectuel de représenter par sa vie et ses actions, par son *êthos*, l'idéalité qu'il prêche. En revanche, l'intellectuel spécifique peut incarner la différence qu'il suggère¹⁴⁷. Chez l'intellectuel spécifique, il peut y avoir adéquation entre la parole énoncée et la vie du sujet énonçant.

Le lien entre théorisation et intervention devient d'autant plus clair lorsqu'on tient compte de la présentation que fait Foucault de la « vérité », des conditions d'accès au vrai et de l'évolution de ces conditions dans l'histoire de la pensée. *L'Herméneutique du sujet* débute avec une comparaison entre la conception grecque et la conception contemporaine (prioritaire depuis ce que Foucault nomme le *moment cartésien*) de la vérité. Dans l'Antiquité, l'accès à la vérité a pour condition une *tekhnê tou biou*, c'est-à-dire un régime de vie, une technique pour former l'existence. Seule la transformation du sujet permet les assises nécessaires pour accéder au vrai. En ce sens, la vérité apparaît au sujet comme un retour sur un investissement. Elle est une illumination qui le sauve et le protège. C'est à travers une patiente et continuelle ascèse, à travers l'effort signifié par la notion d'*epimeleia*, que le sujet garantit son accès au vrai. Aujourd'hui, et ce, depuis le *moment cartésien*, la vérité est accessible à tous – entendons, même aux natures immorales - moyennant une méthode donnée. La méthodologie scientifique, la méthode phénoménologique ou la logique, par exemple, permettent l'accès à la vérité sans que la subjectivité du sujet énonçant soit un facteur. En d'autres termes, à l'encontre de l'époque contemporaine où c'est la méthode et le contenu de l'énoncé qui sont analysés, déconstruits, critiqués et/ou applaudis, la pensée antique place le critère de véracité dans l'*êthos* du sujet énonçant. Dans l'Antiquité, il ressort du devoir du sujet parlant d'instaurer, au sein de sa subjectivité et par l'entremise de diverses pratiques, un certain rapport à la vérité. C'est ce rapport pratique à la vérité qui lui donne le droit de la partager. La confiance qu'on peut avoir en la véracité de son énonciation découle de l'adéquation entre sa pensée, ses actes et ses paroles. Le sujet, désormais, ne peut plus se limiter à croire que ce qu'il dit soit vrai. Dans la mesure où il le croit, il doit agir à partir de cette croyance pour la rendre vérité dans son existence. Foucault insiste sur cette idée

prophétique » dans la Première partie : l'intellectuel parrésiasite, Chapitre 5. L'intellectuel spécifique et la *parrhêsia* : de 1977 à 1984.

¹⁴⁷ Nous verrons, dans la troisième et la quatrième partie de ce travail, en quoi consiste plus précisément cette différence.

dans *L'Herméneutique du sujet*. Il dédiera près d'une heure de ses présentations à une citation de Sénèque rappelant la nécessité du lien entre théorie et pratique :

« Il faut que la *parrhêsia*, la vérité de ce qu'il [le sujet énonçant] dit, soit scellée par la conduite qu'il observe et la manière dont effectivement il vit. C'est ce que dit Sénèque dans la phrase qui est celle-ci : 'Voici le point essentiel [non pas de notre rhétorique mais de ce que je veux dire; M.F.] : dire ce que l'on pense, penser ce que l'on dit; faire que le langage soit d'accord avec la conduite. *Ille promissum suum implevit, qui, et cum videas illum et cum audias, idem est.*' [C'est-à-dire :] celui-là a rempli cette espèce de pacte (*promissum suum*), cette espèce d'engagement qui est au fond de l'opération de direction, qui en est la base et la condition, il tient ce à quoi il s'était engagé, celui qui est le même, que tu l'écoutes dans ses discours ou que tu le vois dans la vie. Le fond de la *parrhêsia*, c'est je crois cette *adaequatio* entre le sujet qui parle et qui dit la vérité, et le sujet qui se conduit, qui se conduit comme le veut cette vérité.¹⁴⁸ »

Aussi, le sujet foucauldien – vu la définition foucauldienne du politique comme relation et rapport de forces – est essentiellement politique. Du moment que le sujet est organiquement intriqué au politique, la distinction entre éthique et politique devient caduque. Foucault illustrera la juxtaposition de ces deux espaces en soulignant que « la clef de l'attitude politique personnelle d'un philosophe, ce n'est pas à ses idées qu'il faut la demander, comme si elle pouvait s'en déduire, c'est à sa philosophie comme vie, c'est à sa vie philosophique, c'est à son *êthos*¹⁴⁹ ». L'éthique, pour Foucault, est politique. Et en matière politique, c'est la présence du sujet énonçant au sein de l'énonciation qui fonde la véracité de l'énoncé. Cette présence n'est pas à comprendre sous la forme de la référence à l'énoncé : le sujet énonçant n'a pas à parler de lui-même. Le sujet est présent dans son énonciation sous la forme d'une adéquation entre paroles dites et actions entreprises. Foucault dira, par rapport à l'énonciation, que le sujet « est présent non pas comme celui qui dit 'Voilà ce que je suis', il est présent dans une coïncidence entre le sujet de l'énonciation et le sujet de ses propres actes. 'Cette vérité que je te dis, tu la vois en moi'¹⁵⁰ ».

La pratique précède donc et informe la théorie. Plus précisément, cependant, on peut retrouver le critère moral de l'intervention juste en retraçant pas à pas ce qu'on sait

¹⁴⁸ Michel Foucault. « Cours du 10 mars 1982, deuxième heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 388.

¹⁴⁹ Michel Foucault. « Politique et éthique: un entretien », dans *DEII*. Op. cit., n° 341, p. 1404-1405.

¹⁵⁰ Michel Foucault. « Cours du 10 mars 1982, deuxième heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 391.

jusqu'à présent de la pensée foucauldienne. Avant toute chose, le sujet apparaît sur le mode de l'être-au-monde. Il est immédiatement relationnel, constitué par un langage, des normes et une structure qui le précèdent et le dépassent. Le sujet dit « philosophique » est celui qui, devant les événements de la vie est capable d'un dialogue avec lui-même, c'est-à-dire d'un dialogue interne avec ses événements constitutifs. La pensée étant un espace de liberté permis à partir d'une distanciation par rapport à soi¹⁵¹ et l'éthique étant précisément la mise en force de cette liberté¹⁵², le sujet philosophique est capable d'un rapport à soi et d'un travail de soi sur soi. À travers cet effort, le sujet doit élaborer des *logoi* qui ont pour fonction d'être *boêthos*, qui doivent le secourir et l'aider. L'*askêsis* est l'exercice par lequel le sujet provoque un déplacement de ces *logoi* de secours et forme son armature éthique, son *êthos*. Le sujet est donc « philosophique » par la possibilité d'un rapport de soi à soi et « éthique » par voie de l'*askêsis*. Si, cependant, les *logoi* en question ne peuvent pas être convertis en *êthos*, si, en d'autres termes, les *logoi* n'ont pas une valeur pratique, ils n'ont, pour Foucault, aucune réalité. Ils reposent dans une fiction métaphysique¹⁵³. Le *lógos* doit prendre source à partir d'une relation active avec le monde et trouve sa valeur dans la pratique qui le met à l'épreuve. Cette épreuve en devient la validation et le support. Ainsi, c'est la vie, *le bios*, qui sert de critère éthique différentiel par rapport à ce qui est bon et ce qui est mauvais pour le sujet. C'est le *bios* qui détermine la valeur d'une vérité à partir de ce qui sauve le sujet ou de ce qui lui est inutile. L'intellectuel, pour reprendre cette idée en d'autres termes, fait l'épreuve de la vérité par la vie.

5. L'esthétique de l'existence

Nous avons là, au travers de cette dernière partie et dans ce dernier paragraphe surtout, une ébauche de ce que représente l'*esthétique de l'existence*. On peut comprendre

¹⁵¹ Michel Foucault. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », dans *DEII*. Op. cit., n° 344, p. 1431. Je reviens sur cette idée dès la prochaine section.

¹⁵² Michel Foucault. « L'Éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », dans *DEII*. Op. cit., n° 356, p. 1530-1531.

¹⁵³ Ce qui rappelle le moment où Foucault spécifiait, par rapport à sa tâche qu'il a « toujours tenu à ne pas jouer le rôle de l'intellectuel prophète qui dit à l'avance aux gens ce qu'ils doivent faire et leur prescrit des cadres de pensée, des objectifs et des moyens qu'il a tirés de sa propre cervelle, enfermée dans son bureau parmi ces livres ».

cette esthétisation comme un travail de constitution éthique de soi au travers de pratiques réfléchies. C'est à partir de ces pratiques que le sujet se fixe des règles de conduite dans le but de se transformer soi-même et de faire de sa vie une œuvre¹⁵⁴. Celle-ci, comme le démontre l'interprétation foucauldienne (relatant celle de Dumézil) des dernières paroles de Socrate, n'est complétée qu'à la mort du sujet philosophant. L'esthétique de l'existence et les « techniques de soi » sont parfaitement indissociables. En ce sens, Foucault réactualise, au travers de ses derniers cours au Collège de France, le fondement oublié de l'éthique, à savoir l'ascétisme. Celui-ci est développé dans son rapport à l'esthétisme. Ce que Foucault retrouve dans l'Antiquité, c'est qu'une importante partie de l'existence y est problématisée à partir de pratiques de soi et de techniques de soi obéissant aux critères d'une belle vie. Celle-ci est constituée à partir d'un rapport riche de soi à soi¹⁵⁵. Ces analyses peuvent être rapprochées de ses études des années précédentes. Foucault avait remarqué que la folie, par exemple, est problématisée, depuis le XVII^e siècle, à partir de pratiques sociales et médicales définissant un certain profil de normalisation (*Naissance de la folie à l'âge classique*). La vie, le langage et le travail, sont problématisés à partir de certaines pratiques discursives obéissant à des règles épistémiques (*Les Mots et les choses*). Le crime et la délinquance, eux, sont problématisés à partir de certaines pratiques punitives obéissant à un modèle disciplinaire (*Surveiller et punir*).

Nous assistons ici, au niveau des pratiques, à un retournement majeur. Pour Foucault, l'intelligibilité d'un phénomène repose toujours sur la préexistence d'une norme à partir de laquelle ce phénomène peut-être compris. En d'autres termes, un être ne peut se définir et se comprendre qu'à partir de normes externes qui le précèdent et le dépassent. À l'époque contemporaine, comme le démontre Foucault – en bon élève de Canguilhem –, les normes sont nécessairement liées à des mécanismes normalisants : la norme représente non seulement un schéma différentiel permettant l'intelligibilité, mais également un point qu'on est continuellement contraint d'atteindre. Dans le débat de normes entre la norme du corps-soi et celles son environnement, le corps-soi est constamment obligé de se renormaliser dans le but de survivre. Ceux qui s'opposent,

¹⁵⁴ Michel Foucault. « Usage des plaisirs et techniques de soi », dans *DEII*. Op. cit., n° 338, p. 1364.

¹⁵⁵ Dans *L'Usage des plaisirs*, Foucault centre son analyse sur la question de la sexualité telle que problématisée dans l'Antiquité à partir des critères d'une esthétique de l'existence.

consciemment ou non, à la norme sociale sont structurellement compris comme « anormaux »¹⁵⁶. Ceci revient, dans notre société, à être classifié comme être-malade ou être-dangereux, l'un n'excluant évidemment pas l'autre. Par son retour à l'Antiquité, Foucault tente de retrouver une époque lors de laquelle la norme n'est pas directement et nécessairement suivie par des mécanismes de normalisation. Il cherche une période au sein de laquelle la norme est épurée de ses dispositifs normatifs-normalisants et où elle ne représente qu'un dispositif différentiel permettant l'intelligibilité. Cette norme doit permettre, par le libre choix du sujet éthique¹⁵⁷, le raffinement et l'esthétisation de l'existence.

Ainsi, si on lit l'œuvre foucauldienne dans le but d'y retracer une illustration des procédés de résistance, son retour à l'Antiquité révèle plus par rapport à la notion d'esthétisation de l'existence que le désir d'une constitution de soi à partir de pratiques de soi. Du moment que l'éthique est une mise en forme de la liberté, elle dépend d'espaces de liberté pour pouvoir s'actualiser. Dans l'Antiquité, la problématisation prend forme à partir d'espaces de liberté réels. Foucault illustre que la morale grecque n'est liée à « aucun système institutionnel et social – ou tout au moins à aucun système légal. Par exemple, les lois contre les mauvaises conduites sexuelles sont très rares et peu contraignantes¹⁵⁸ ». Ce n'est donc pas en créant un espace de liberté à partir d'un lieu contraignant que la pensée grecque se permet la problématisation. Elle retrouve, dans l'existence réelle des sujets, des espaces de liberté qui doivent être normés dans le but de rendre certaines formes d'existences intelligibles et valorisantes de façon différentielle. Par rapport à l'espace sexuel par exemple, ceux qui font trop l'amour, tellement qu'ils mettent leur santé en danger¹⁵⁹, ne sont pas compris à partir de cadres normatifs-normalisants tels que la déviance ou la normale. Il sont jugés par rapport à une norme qui

¹⁵⁶ Titre du cours au Collège de France de Michel Foucault pour l'année 1976. Aussi, dans *Le Normal et le pathologique*, G. Canguilhem démontre que les mots « norme » et « anomalie » n'ont pas la même racine étymologique. En ce sens, « norme » découlerait du grec *nomos* et du latin *norma* tandis que la notion d'« anomalie » nous viendrait de la structure négative de la notion grecque de *nomalos*, notion géographique qui signifie « lisse », « plat ». En ce sens, l'« anomalie » à corriger est aujourd'hui à tort (par frottement, dirait Foucault) liée à la notion de « norme ».

¹⁵⁷ Entendons ici un choix libre comme étant un choix qui n'est pas contraint par des *dispositifs* externes, soient-ils, dans le vocabulaire foucauldien, souverains, disciplinaires ou biopolitiques.

¹⁵⁸ Michel Foucault. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », dans *DEII*. Op. cit., n° 344, p. 1435.

¹⁵⁹ *Ibid.*

produit de façon différentielle une distance esthétique-éthique entre l'excès et la modération. Ceux qui font trop l'amour, « on pensait qu'ils étaient laids, disgracieux et qu'ils avaient mauvaise réputation ¹⁶⁰ ». Cependant, en rien ne s'agit-il de les contraindre à la guérison ou à la correction. Pour ceux qui veulent changer leur vie, il existe des techniques de soi et des pratiques qui permettent d'esthétiser leur existence. En ce sens, l'austérité sexuelle dans l'Antiquité est conçue comme un luxe et un raffinement, et non pas comme un état licite.

Le retour aux Grecs pour l'analyse de la problématisation des plaisirs est nécessaire pour Foucault du moment que la gouvernementalité contemporaine – au travers de ses mécanismes biopolitiques, disciplinaires et souverains – prend en charge la totalité de la vie de ses sujets, et ce, jusque dans leurs plaisirs. Du moment que la gouvernementalité, à travers divers dispositifs, recouvre l'existence des sujets depuis leur naissance jusqu'à leur mort¹⁶¹, elle ne laisse aucun espace de liberté ouvert¹⁶². Il est donc nécessaire de trouver une nouvelle technique pour créer l'espace de liberté nécessaire à la constitution d'une éthique.

Aujourd'hui, la création d'espaces de liberté dépend d'un effort de distanciation par rapport aux divers mécanismes du pouvoir. C'est ce que Foucault appelle l'ontologie critique de l'actualité et de soi comme constitué et constituant de cette actualité. À l'encontre de la généalogie, l'ontologie critique prend la forme d'une technique de soi. L'information et le savoir sont donc remplacés par la formation et l'exercice. Si la généalogie permet la formation d'une mathème, l'ontologie critique, elle, relève du domaine de l'ascèse. Dans ses écrits, Foucault renvoie parfois à cet effort en y référant plus simplement comme à l'acte de « penser ». Celui-ci est pareillement défini comme

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ Si l'on veut être conséquent, il faudra reconnaître qu'aujourd'hui même la mort est délayée au profit de la constitution de nouveaux savoirs (dans les domaines médicaux et pharmaceutiques, par exemple).

¹⁶² Si la gouvernementalité n'avale pas toute liberté possible, du moins appauvrit-elle terriblement, par la constitution de normes et de catégorisations, les possibilités qui s'offrent à ses sujets. Dans le domaine relationnel, par exemple, Foucault citera la figure du célibataire : « en réalité, la vie de solitude à laquelle est condamné le célibataire est souvent l'effet de l'appauvrissement des possibilités relationnelles dans notre société, où les institutions rendent exsangues et nécessairement rares toutes les relations que l'on pourrait avoir avec un autre et qui pourraient être intenses, riches, même si elles sont provisoires, même et surtout si elles ne prennent pas place dans les liens du mariage »; tiré de Michel Foucault. « Le triomphe social du plaisir sexuel : une conversation avec Michel Foucault » (entretien avec G. Barbedette, 20 octobre 1981), *Christopher Street*, vol. 6, n.4, mai 1982, pp. 36-41, dans *DEII*. Op. cit., n° 313, p. 1130.

l'exercice qui « nous fait problématiser même ce que nous sommes nous-mêmes¹⁶³ ». De plus, il nous permet de « pressentir le danger qui menace dans tout ce qui est habituel, et de rendre problématique tout ce qui est solide¹⁶⁴ ». L'ontologie critique permet donc, par la remise en question des évidences et des familiarités, de faire l'épreuve du franchissement possible des limites que celles-ci représentent¹⁶⁵. La pensée, en d'autres termes, est un mouvement par lequel on se détache de ce qu'on est et de ce qu'on fait. Conséquemment, c'est le mouvement par lequel on ouvre un espace de liberté qui nous permet de réfléchir sur nos conditions constitutives. On peut voir que la problématisation prend un sens très différent aujourd'hui de celui qu'elle aurait pu avoir dans l'Antiquité. De nos jours, par l'ouverture d'un espace de liberté, elle place immédiatement le sujet pensant en position de lutte et de résistance par rapport à la gouvernementalité. Le sujet pensant, c'est-à-dire celui qui s'exerce à penser différemment, est donc essentiellement un sujet résistant.

Cependant, par rapport à ces notions de liberté et de problématisation, une nouvelle question se pose, question qu'accuse Foucault dans *Le Courage de la vérité* à travers la figure du cynique. En effet, comment être certain, dans une gouvernementalité dont la fonction est la prise en charge de la totalité de l'existence, que l'espace de liberté ouvert par la pensée n'est pas précisément déterminé par la gouvernementalité elle-même. Y a-t-il réellement la possibilité d'une liberté et, avec elle, la possibilité d'une constitution éthique ? Comment s'assurer que l'intellectuel, soit-il spécifique ou universel, n'est pas en train de promouvoir et de renforcer, à son insu, des familiarités et des normes plus fondamentales que les évidences qu'il s'efforce à récuser ? À ces questions vient répondre la figure présentée dans le cours de 1984, figure qui fait non plus l'épreuve de la vérité par la vie, mais l'épreuve de la vie par la vérité.

¹⁶³ Michel Foucault. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », dans *DEII*. Op. cit., n° 344, p. 1431.

¹⁶⁴ Michel Foucault. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », dans *DEII*. Op. cit., n° 344, p. 1435.

¹⁶⁵ Michel Foucault. « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *DEII*. Op. cit., n° 339, p. 1396.

Troisième partie : Le cynisme chez Foucault

« Si cela te fait plaisir, demande-moi aussi si le Cynique prendra part aux affaires publiques. Nigaud, peux-tu songer à une politique plus noble que celle dont il s'occupe ? (...) Quand un homme prend une part active à une peine politique, tu me demandes s'il participera aux affaires publiques ? Demande-moi aussi s'il occupera une charge, je te répliquerai encore : Sot, quelle plus noble charge que celle qu'il est en train d'exercer ! ¹⁶⁶»

Introduction

L'objectif de ce mémoire est de démontrer qu'il y a, dans les derniers cours au Collège de France de Michel Foucault une nouvelle théorisation de la résistance. De plus, je tiens à démontrer que cette théorisation reprend les intuitions élaborées par le penseur au courant des années 1970. La finalité visée par ce travail est de resituer les unes par rapport aux autres, au sein du grand espace créé par la trinité pouvoir-savoir-subjectivité, des notions telles que l'intellectuel spécifique, la problématisation et l'altérité. Pour ce faire, je prends pour repère les analogies qu'entretiennent ces notions avec les figures conceptuelles que présente Foucault dans son analyse de l'Antiquité.

Dans cette troisième partie, contraint par la direction que prennent les analyses foucauldienne en 1984, il me sera nécessaire de temporairement délaissier la question du stoïcisme et de l'intellectuel spécifique. Je reviendrai sur ces notions dans la prochaine partie dans le but d'articuler l'intellectuel avec l'altérité. Dans *Le Courage de la vérité* (1984), Foucault n'est plus concerné par le stoïcisme et la modalité subjective qu'il a pourtant œuvré à élaborer lors des deux années précédentes. En 1984, lorsqu'il s'intéresse aux penseurs du stoïcisme impérial, c'est dans une perspective critique. En ce sens, il dira, par rapport à la pensée philosophique (antique) traditionnelle, qu'elle « pose au fond et reconduit l'exigence de la pudeur, elle en accepte les habitudes¹⁶⁷ ». Il dira également que,

¹⁶⁶ Épictète, *Entretiens*, t. III, XXII, 14-16; tire de Michel Foucault. « Leçon du 9 mars 1983, première heure », dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Op. cit., p. 320.

¹⁶⁷ Michel Foucault. « Leçon du 14 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 235. Référence tirée dans un contexte où la « vraie vie » est présentée comme « vie non-dissimulée ». Sous prétexte d'une vie non-dissimulée, les penseurs traditionnels de l'Antiquité reconduisent, selon Foucault, les valeurs habituelles de pudeur.

sans s'en apercevoir, la pensée antique traditionnelle renforce d'importantes règles et conventions, « ces limites dont les hommes sont convenus et qu'ils imaginent indispensables¹⁶⁸ ». En 1984, lorsqu'on demande à Foucault s'il a trouvé les Grecs admirables, la réponse est « Non¹⁶⁹ ». Ni fameux, ni admirable, dira-t-il. Comment les a-t-il trouvés? Sa réponse est aussi incisive que déroutante : « Pas très fameux. (...). Toute l'Antiquité me paraît avoir été une 'profonde erreur'¹⁷⁰ ».

Pour remettre en contexte ces déclarations, pour comprendre pourquoi Foucault a consacré les quatre dernières années de sa vie à une *profonde erreur*, y dédiant des analyses menées « avec patience, insistance et ferveur¹⁷¹ », il me sera nécessaire d'étudier la pensée foucauldienne telle qu'elle nous apparaît dans son cours de 1984. L'objectif de cette troisième partie est de comprendre la signification du personnage cynique dans l'œuvre de Foucault.

Pour mener à terme cette démonstration, il me sera nécessaire, dans un premier temps, de revisiter l'analyse qu'il nous offre du *Lachès* dans le but d'en comprendre la spécificité et la nécessité au sein de ses derniers cours au Collège de France. La question que je pose ici déterminera en quoi le *Lachès* diffère de l'*Alcibiade*, œuvre dont l'analyse fonde pourtant, en 1982, le point de départ de toute la problématique de l'*epimeleia heautou*. Une analyse du *Lachès* me permettra également d'illustrer l'importance du *bios* dans la pensée foucauldienne de 1984. Je resituerai cette notion par rapport à celles de l'esthétique de l'existence et du « donner raison de soi (*dodanai logon*) ».

Cette première analyse ouvrira sur la question du cynisme. Plus précisément, j'illustrerai en quoi consiste la *parrhêsia* cynique. Ce second chapitre, informé par le premier, permettra une description du *bios kunikos* (vie cynique). Celui-ci est désigné par Foucault comme un « théâtre de la vérité ». Dans cette introduction à la figure cynique, je soulignerai les différents points que Foucault présente comme relevant de la constitution essentielle du cynique. J'illustrerai en quoi consiste le « noyau cynique ». Les notions

¹⁶⁸ Michel Foucault. « Leçon du 14 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 234.

¹⁶⁹ Michel Foucault. « Le retour à la morale », dans *DEII*, n° 354, p. 1517.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*

analysées seront la *parrhêsia*, bien sûr, mais aussi la question de la mission cynique et de son *hupo philanthropias*, de son amour de l'humanité. Je démontrerai également la forme pratique que prend cet amour. Ce chapitre, en d'autres termes, illustrera en quoi, par opposition aux stoïciens, le cynique ne *dit* pas le vrai, ne *fait* pas le vrai, mais est lui-même être de vérité. Elle établira en quoi le cynique ne fait pas l'épreuve de la vérité par la vie, mais bien, l'épreuve de la vie¹⁷² par la vérité. En ce sens, nous le verrons, la vie cynique, au travers de sa vie autre, est une ouverture potentielle sur un monde autre.

Dans mon troisième chapitre, je présenterai l'analyse foucauldienne de la vérité (*alêtheia*) telle que conçue dans l'Antiquité et sa transposition conceptuelle dans le *bios* compris dès lors comme « vraie vie (*alêthês bios*) ». À partir de cette illustration, je préciserai le point de genèse et la « méthode » propre au cynisme. Je démontrerai également comment le *bios kunikos*, au travers de cette méthode, fait apparaître l'*alêthês bios* comme simple habitude et comment le cynique déplace cette habitude grâce à sa propre vie conçue comme « vérité véritable ». Dans ce chapitre, nous verrons en quoi le corps cynique est l'expression d'une possibilité autre effective dans l'état actuel du monde.

Pour conclure cette troisième partie, je mettrai en relation la figure cynique avec les analyses foucauliennes des années 1970. À partir d'importantes analogies entre certains thèmes centraux relatifs à la figure du cynique et aux figures des homosexuels et des mouvements de libération de la femme, il me sera possible d'articuler ces différentes modalités et de démontrer leur synonymie au sein de l'œuvre foucauldienne. Cette démonstration me permettra, dans la quatrième et dernière partie de ce mémoire, d'articuler les deux figures de la résistance foucauldienne – l'intellectuel spécifique et la position de l'altérité – à partir de leurs similarités avec les figures conceptualisées dans les derniers cours de Foucault.

¹⁷² On peut entendre, en son sens foucauldien, la vie comme étant le complexe de forces résultant de la relation entre pouvoirs, savoirs et subjectivité à une époque donnée et en un lieu donné.

1. Le *Lachès* et l'esthétique de l'existence

En 1982, Foucault cherche à dramatiser les différences entre trois modèles de conversion : le modèle platonicien de la réminiscence, le modèle hellénistique de la conversion à soi et le modèle chrétien de la renonciation à soi. Pour ce faire, il fait jouer, l'un par rapport à l'autre, la connaissance de soi (*gnôthi sauton*) et le souci de soi (*epimeleia heautou*) pour voir comment ces deux principes se sont avalés, juxtaposés ou recouverts l'un l'autre à travers l'histoire offrant différents modes d'accès à la vérité. L'analyse foucauldienne de 1982 s'ouvre sur une étude de l'*Alcibiade*, œuvre incontournable pour quiconque veut faire l'histoire de la pensée en Occident, et ouvrage dans lequel on retrouve pour la première fois articulés l'un par rapport à l'autre le souci et la connaissance de soi. S'il s'agit de le rappeler, dans l'*Alcibiade* la prise en charge de soi passe par la découverte et l'instauration de soi-même comme réalité ontologiquement distincte du corps, réalité explicitement désignée comme étant l'âme (*psukhê*). Aucun souci n'est possible, dans l'*Alcibiade*, sinon par la connaissance de soi sous la forme de la contemplation de l'âme par elle-même au miroir de sa propre divinité.

En 1984, Foucault délaisse l'*Alcibiade* pour concentrer son étude sur un nouveau dialogue platonicien : le *Lachès*. Il justifie son choix en fonction de ce dialogue en soulevant qu'il y trouve une mise en relation explicite des notions de *parrhêsia*, d'*epimeleia* et d'*extasis* (d'examen socratique). Le *Lachès*, dira-t-il, offre également un exemple de dialogue se branchant directement sur la scène politique, d'abord par la position que tiennent les interlocuteurs de Socrate au sein de la *politeia*, mais aussi par la forme de véridiction que prend le dialogue. Effectivement, suite à la confrontation entre Lachès et Nicias au sujet de la valeur de Stésilaos¹⁷³, Lysimaque explicite très clairement la modalité politique de la joute en remarquant que le « Conseil (*boulê*) semble avoir encore besoin d'un arbitre qui le départage ». S'adressant à Socrate, il dira qu'« il convient que tu nous dises auquel des deux tu apportes ton suffrage (*sumpsêphos* [*psêphos* : c'est le caillou, le bulletin de vote. M.F.])¹⁷⁴ ». Ces deux justifications,

¹⁷³ Stésilaos est le maître d'armes que Lachès et Nicias sont venus juger à la demande de Lysimaque.

¹⁷⁴ Platon. *Lachès*. 184c-d. trad. M. Croiset, Les Belles Lettres. Paris, 1970, p. 97; tiré de Michel Foucault. « Leçon du 22 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 125 et p. 130, note 24.

cependant, me semblent faibles à la lumière du contraste désiré entre l'*Alcibiade* et le *Lachès*. S'il ne s'agissait que de cela, il ne serait pas plus difficile que juste de soulever que l'*Alcibiade* est également un dialogue qui se frotte au politique (Socrate intervient, après tout, pour empêcher Alcibiade de se présenter à l'Assemblée) et qui met en relation *parrhêsia* (Socrate a le courage de parler librement à un jeune noble), *epimeleia* et examen socratique.

Dans sa leçon du 22 février 1984, Foucault explicite deux raisons supplémentaires pour justifier son choix en faveur du *Lachès* : soit d'abord, la problématisation, au sein de ce dialogue, du rapport éthique entre courage et vérité et, deuxièmement, le fait que l'objet du souci, dans le *Lachès*, est non plus la *psukhê*, mais bien *hontina tropon nun te zê*¹⁷⁵, c'est-à-dire « la manière dont on vit ». Si ces deux explications supplémentaires reposent, dans la lecture de Foucault, sur un pied d'égalité avec les justifications précédentes, il me semble que, compte tenu du fait qu'elles signifient une réelle distanciation par rapport à la problématique de l'*Alcibiade*, elles requièrent une attention particulière; de surcroît si l'on tient compte de la place qu'elles viendront à tenir au sein du *Courage de la vérité*.

1.1. Vérité du courage et Courage de la vérité

La question du courage traverse la totalité du *Lachès*. Elle représente d'abord le thème principal de l'ouvrage. Ce dialogue tente effectivement de définir ce qu'est le courage dans sa nature. On retrouve également cette notion comme marque principale des différents personnages : Lachès, chef militaire, et Nicias, chef politique et militaire, étant effectivement courageux. Ce qui retient l'intérêt de Foucault, cependant, est que tout au long du dialogue sera posée, en plus de la question de la *vérité du courage*, celle du *courage de la vérité*. La problématique qui l'intéresse au sein du *Lachès* est celle concernant le courage comme condition ontologique d'accès à la vérité. On retrouve ici l'idée nietzschéenne que j'ai rappelé dès ma première partie, à savoir que pour Nietzsche,

¹⁷⁵ Platon. *Lachès*. 187e. Op. cit., p. 103.

la vérité est une sorte de courage¹⁷⁶. Ainsi conçue, la vérité doit être comprise comme une détermination active. Elle représente non plus une adéquation, mais un parcours et un devenir : elle est création de nouvelles adéquations. Didier Franck dira à ce sujet que « comprise comme créatrice d'adéquation, la vérité n'est plus adéquation, mais liberté¹⁷⁷ ». En ce sens, l'analyse qui retient la majeure partie de l'attention de Foucault dans son étude du *Lachès* est celle concernant la position et la posture des divers personnages dans leur quête de la vérité. Ainsi, Nicias et Lachès devront faire preuve de courage en répondant aux interrogations de Socrate et en avouant, si nécessaire, leur incapacité de lui répondre – ou de répondre d'eux-mêmes, ce qui, dans le contexte du dialogue socratique, revient au même. Socrate, lui, devra faire preuve de courage en étant *parrêsiazesthai* devant deux personnages politiquement importants. L'objet de l'étude foucauldienne est la scène aléthurgique qui permet l'émergence d'une vérité, scène dans laquelle le courage occupe une fonction fondamentale.

Pour parvenir à la *parrhêsia* socratique et à la question de *l'êthos* des interlocuteurs, Foucault retrace, démontrant par le fait même ses intuitions développées dans les premiers cours de 1984¹⁷⁸, les différentes techniques de véridiction présentes dans le *Lachès*. Ainsi, le dialogue commence par une joute entre Nicias et Lachès, joute qui prend la forme d'une confrontation politique. Effectivement, suite à la démonstration de Stésilaos, Lysimaque et Mélèsias demandent l'avis des deux généraux sur la valeur du maître d'armes. Ceux-ci se succèdent, développant tour à tour dans un discours continu, leurs propres opinions, ce après quoi Lysimaque propose à Socrate, silencieux jusqu'à présent, de dire pour lequel des deux (Nicias ou Lachès) il voterait.

Notons au passage que l'argument apporté par Lachès contre le maître d'armes consiste à dire qu'il a vu comment se comportait véritablement ce Stésilaos sur le champ

¹⁷⁶ Friedrich Nietzsche. *KSA*. Op. cit., 1883, 7 (84). Voir, dans ce travail, Première partie : L'intellectuel parrêsiaïste, Chapitre 2. Transfert de l'espace opératoire de la *parrhêsia*.

¹⁷⁷ Didier Franck. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Op. cit., p. 422.

¹⁷⁸ Effectivement dans les deux heures du cours du 1^{er} février 1984 (premier cours de l'année 1984), Foucault se dédie à l'analyse de ce qu'il conçoit comme les quatre formes de véridiction dans l'Antiquité, soit : 1) la *parrhêsia*, 2) la véridiction de type prophétique, 3) la véridiction de la sagesse, et 4) la véridiction du technicien (ou de l'enseignant). Dans la première partie de ce travail, je ne m'en suis tenu qu'à comparer la véridiction de type parrêsiaïste avec la véridiction de type prophétique puisque c'est ce contraste qui démontre le mieux le caractère de l'intellectuel spécifique par opposition à l'intellectuel universel. La véridiction du sage, dans le cours du 1^{er} février 1984, est explicitement mise en lien avec la personne d'Héraclite et pourrait être, de la part de Foucault, une référence tacite à Heidegger.

de bataille. Malgré ses discours et ses démonstrations, ce dernier n'est en réalité pas du tout courageux et, de surcroît, très maladroit. L'argument de Lachès consiste donc à dire que Stésilaos est incapable de mettre ses leçons (son *lógos*) en pratique et qu'en ce sens, la capacité de véridiction ne peut lui être assignée¹⁷⁹. Foucault ne manque pas de soulever cet avis de Lachès pour rappeler le lien nécessaire entre théorie et pratique pour quiconque veut dire vrai.

Invité, par Lysimaque, à intervenir dans la discussion, Socrate opère une première transformation au niveau du modèle discursif. Il illustre que, puisque l'argument réfère à une *tekhnê*, ce qui doit l'emporter n'est pas « l'avis du plus grand nombre », comme dans le modèle politique, mais la compétence technique des répondants dans le domaine en question. Pour savoir si quelqu'un possède la compétence technique, spécifie Socrate, il faut savoir qui ont été ses maîtres (et si ces maîtres ont été capables de former de bons élèves)¹⁸⁰ et quelles œuvres il a produites. Ce que propose ici Socrate, cependant, n'est pas d'écouter Nicias et Lachès discourir sur les maîtres et les œuvres de Stésilaos. Il veut transformer la procédure même du dialogue et questionner directement Lachès et Nicias sur *leur* compétence en tant que références sur la question du maître d'armes. Il y a donc, dans le *Lachès*, transition de la modalité politique à la modalité technique, et celle-ci est suivie d'un nouveau transfert depuis l'espace technique à l'espace éthique. Avec Socrate, comme le note rapidement Nicias, « on est forcé, quel que soit le sujet qu'on entame d'abord, de se laisser ramener par le fil de l'entretien à des explications sur soi-même, sur son propre genre de vie et sur toute son existence antérieure¹⁸¹ ». Le dialogue, dû à l'intervention de Socrate et au double déplacement qu'effectue celui-ci se centrera désormais sur l'*êthos*.

Ce déplacement devient d'autant plus clair lorsqu'on contraste le *Lachès* avec d'autres dialogues socratiques. La différence découle principalement du fait que, dans le contexte de ce dialogue-ci, les interlocuteurs savent exactement en la présence de qui ils

¹⁷⁹ Tout l'argument autour de Stésilaos consiste à voir si celui-ci ferait un bon maître pour les enfants de Lysimaque.

¹⁸⁰ Dans la deuxième heure de sa « Leçon du 1^{er} février 1984 », Foucault traite du dire-vrai du technicien, discours de véridiction qui s'appuie précisément sur la transmission d'une tradition. Je n'ai pas cru utile de soulever ce mode de véridiction dans ce travail, préférant m'en tenir à la distinction entre discours prophétique et discours parrésiasique. Va sans dire, cependant, que Foucault opère ici un retour sur ce type précis de véridiction qu'est le dire-vrai du technicien (de l'enseignant).

¹⁸¹ Platon. *Lachès*. 187e-188c. Op. cit., p. 103.

se trouvent et acceptent explicitement la présence de celui-ci. Nicias précise d'ailleurs qu'il savait « depuis longtemps qu'avec Socrate ce ne serait pas seulement les jeunes gens qui seraient mis en cause, mais que nous [personnages politiques plus âgés] nous y passerions aussi ¹⁸² ». Le pacte de la *parrhêsia*, dans le *Lachès*, se trouve déclaré explicitement et accepté des deux côtés : Socrate mettra courageusement à l'épreuve ses interlocuteurs et ceux-ci répondront courageusement d'eux-mêmes. Foucault ne manque pas de profiter de la situation offerte par le *Lachès* pour illustrer une nouvelle distinction entre ce dialogue et la pensée traditionnelle. En effet, traditionnellement, l'éthique de la vérité se développe à partir de la question de la pureté et de la purification du sujet. C'est le cas chez les pythagoriciens. C'est également le cas chez Platon (dans l'*Alcibiade* et le *Phédon* par exemple), chez les néoplatoniciens et dans le christianisme. Traditionnellement, pour avoir accès à la vérité, « il faut que le sujet se constitue dans une certaine rupture avec le monde sensible, avec le monde de la faute, avec le monde de l'intérêt et du plaisir, avec tout le monde qui constitue, par rapport à l'éternité de la vérité et sa pureté, l'univers de l'impur¹⁸³ ». C'est la notion de la cathartique de la vérité qu'on retrouve, implicitement ou explicitement, depuis l'Antiquité grecque, à travers le christianisme, jusqu'à Descartes et même chez Husserl. Par opposition à cette cathartique, faisant suite à l'idée que « rien de bon n'est encore sorti de l'auto-contemplation de l'esprit » et que « c'est seulement maintenant où l'on cherche à se renseigner sur tous les processus spirituels (...) au fil conducteur du corps, qu'on avance¹⁸⁴ », Foucault trouve dans le *Lachès* un nouvel aspect de l'éthique de la vérité. Cet aspect occulté par l'histoire est le *courage* de la vérité. Le *Lachès* nous invite à nous demander « quel type de résolution, quel type de volonté, quel type non seulement de sacrifice mais de combat est-on capable d'affronter pour arriver à la vérité ? ¹⁸⁵ », signifiant ainsi la vérité comme parcours, affrontement, devenir et liberté.

¹⁸² Platon. *Lachès*. 187e-188c. Op. cit., p. 103.

¹⁸³ Michel Foucault. « Leçon du 22 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 116.

¹⁸⁴ Friedrich Nietzsche. *KSA*. Op. cit., 1884, 26 (374).

¹⁸⁵ Michel Foucault. « Leçon du 22 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 117.

Cet affrontement, dans les dialogues socratiques en général, mais de façon explicite dans le *Lachès* – comme il l’était également dans le *Gorgias*¹⁸⁶ –, prend la forme de l’épreuve contre la « pierre de touche (*basanos*) » que représente Socrate. Il est intéressant, au passage, de noter que la raison pour laquelle celui-ci peut épouser ce rôle est dû à « l’harmonie » dans sa vie, à « l’accord [entre] ses paroles et ses actes ¹⁸⁷ ». Effectivement, Lachès, qui « tantôt [à l’air] d’aimer les discours et tantôt de les détester », accepte avec plaisir de se soumettre aux interrogations de Socrate parce que celui-ci remplit, par l’accord entre paroles et actions, le critère éthique nécessaire à la véridiction. Lachès ne s’intéresse pas tant « à ce que disent les discours qu’à la manière dont il y a harmonie ou non entre ce que dit celui qui parle (le discours lui-même) et ce qu’est celui qui parle ¹⁸⁸ ». Ce n’est pas la logique du discours, mais l’éthique du discoureur qui le séduit. C’est ainsi qu’il est permis à Socrate, peu importe son âge notera également Lachès, d’agir en « pierre de touche » par rapport aux réponses de ses interlocuteurs. Étant *basanizesthai*, Socrate permet à celui qui choisit (ou accepte) de se frotter à lui de distinguer en lui-même ce qui est bien de ce qui ne l’est pas. La *parrhêsia* socratique permet à l’interlocuteur d’être, *in fine*, confronté à lui-même.

1.2. Métaphysique de l’âme et Esthétique du soi

La question qui se pose à présent, question qui représente également la seconde raison du choix de Foucault en fonction du *Lachès*, est celle relative à la définition du « soi ». Lorsque Socrate, dans ce dialogue, amène (*periagesthai* : mène comme par la main, promène. M.F.¹⁸⁹) son interlocuteur à rendre compte de lui-même (*didonai peri hauton logon* : à donner raison de soi. M.F.¹⁹⁰), quel est, pour reprendre la formule de l’*Alcibiade* ce « soi-même lui-même » ? Contrairement à ce dernier dialogue, le *Lachès* n’offre pas de réponse à cette question : l’objet du souci, généralement représenté par la

¹⁸⁶ On retrouve également la notion de *basanos* dans *La République* et le *Politique*, mais cette fois dans un sens politique où c’est la *politeia* qui fait l’épreuve des citoyens.

¹⁸⁷ Platon. *Lachès*. 189 a-b. Op. cit., p. 104.

¹⁸⁸ Michel Foucault. « Leçon du 22 février 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 137.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 133.

¹⁹⁰ *Ibid.*

psukhê, n'y est jamais précisé¹⁹¹. C'est dans cette absence de précision que Foucault saisit l'objet du souci tel que désigné au fil du dialogue. Cet objet innomé apparaît dans le *Lachès* comme la vie, le *bios*, la manière de vivre, *hontina tropon nun te zê*. Lorsque Socrate demande à Nicias et Lachès de rendre compte d'eux-mêmes, ce qui est recherché est la relation entre leur manière de vivre et leur *lógos*. La formule du souci est « qu'en est-il de toi et du *lógos*, peux-tu donner raison, peux-tu donner le *lógos* de toi-même ?¹⁹² ». La fonction du frottement avec la figure socratique, dans le *Lachès*, est de pouvoir donner raison de sa manière de vivre.

À partir de cette distance entre la *psukhê* et la manière de vivre, Foucault retrace les deux grandes lignes de la pratique philosophique en Occident. D'un côté, on trouve la philosophie placée sous le signe de la connaissance de l'âme, celle-ci étant conçue comme réalité ontologique de soi distincte du corps. De l'autre côté, à partir du paradigme du *Lachès*, on retrouve une reddition de compte de soi-même qui vise non plus l'âme, mais la manière de vivre, l'art de l'existence. Évidemment, cette reddition de compte n'échappe pas à la question du *gnôthi seauton*. Dans le contexte d'un art de vivre, cependant, le principe delphique n'est plus posé en termes de contemplation de l'âme, mais sous la forme de l'examen, de l'épreuve et de l'exercice concernant sa manière de se conduire. Foucault dira, au sujet de la reddition de compte sur la manière de vivre qu'elle « doit définir la figure visible que les humaines doivent donner à leur vie¹⁹³ ». On rejoint ici, de façon plus fondamentale, la dichotomie soulevée plus haut entre « cathartique de la vérité » et « courage de la vérité ». À partir de la division entre métaphysique de l'âme et esthétique de l'existence se sont constitués, par rapport à l'accès à la vérité et par rapport à notre relation à cette vérité, le domaine de l'intelligible, de l'immuable et du pur d'une part, et le domaine du sensible, du changeant et de l'éprouvant d'autre part.

On voit, à partir de cette dichotomie, le retrait (sinon la disparition) du corps au profit de l'âme dans la pensée occidentale. Le corps nié, conséquence de son inertie, de son in-signification – ou plutôt de sa signification profane –, et de sa sensibilité source de

¹⁹¹ Michel Foucault. « Leçon du 22 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 118.

¹⁹² Michel Foucault. « Leçon du 22 février 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 134.

¹⁹³ Michel Foucault. « Leçon du 29 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 148.

déception, ce corps source du faux depuis le Christianisme et encore depuis la ratification cartésienne, ce corps, ou plutôt le souci de la dissociation de l'âme et de ce corps, trouve sa genèse, dans la métaphysique de l'âme liée, depuis Platon, à l'*epimeleia heautou*. Dans tous ses ouvrages et ici encore, Foucault cherche à replacer le corps comme espace de vérité sur la carte conceptuelle occidentale. Dans les contextes de *Surveiller et punir* et de *La Volonté de savoir*, le corps était l'espace à partir duquel le pouvoir pouvait extirper – et extirpait effectivement – un savoir. Il était le lieu à partir duquel prenait forme la vérité du pouvoir. Dans *Le Courage de la vérité*, en revanche, le corps apparaît comme le lieu possible d'une transformation opérée grâce à une relation de soi à soi. Il devient le fondement plastique d'une vérité individuelle en permanent *devenir*. Celle-ci, par son *devenir*, peut, sinon excéder les normes qui l'ont constituée, du moins jouer sur leurs limites. Le corps, comme le disait déjà Novalis en 1798, « est l'instrument de la formation et de la modification du monde. Nous devons donc former notre corps en un instrument *capable de tout*. La modification de notre instrument est la *modification du monde*¹⁹⁴ ». Par ce jeu sur les limites, la vérité du corps¹⁹⁵, justifiée par le plaisir qu'elle provoque chez le sujet, permet une remise en question des normes sociales, formes solidifiées du pouvoir et noyaux constitutifs de notre intelligibilité. Elle permet également une redéfinition de ces normes ainsi que leur extension pour rendre compte de la possibilité effective du nouveau corps. À partir de 1980, Foucault maintient, comme Nietzsche avant lui, que « si toutes choses sont un *fatum*, alors *je suis aussi un fatum pour toutes choses*¹⁹⁶ » ou, du moins, qu'il est possible pour ce *je* de devenir *fatum*.

La gouvernementalité est la forme du pouvoir qui s'oppose précisément à ce processus en détenant féroce le monopole de la normation. Sans trop forcer l'analyse, on peut dire que la « vérité », en 1984, porte la même signification que l'âme lorsqu'elle représentait, dans *Surveiller et punir*, « la prison du corps ». Cependant, si, en 1975, seul le pouvoir pouvait produire l'âme – pour ensuite l'utiliser comme surface de prise sur le corps –, en 1984, par un rapport riche de soi à soi et par le plaisir pris à soi, le corps peut produire sa propre « âme », son propre sacré, sa propre vérité. Celle-ci peut ensuite être

¹⁹⁴ Tirée de Didier Franck. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Op. cit., p. 171.

¹⁹⁵ J'apporte plus de précisions sur cette notion dès le Chapitre 2.1 L'esthétique de l'existence cynique et la *parrhêsia*.

¹⁹⁶ Friedrich Nietzsche. *KSA*. Op. cit., 1884-1885, 29 (13).

utilisée comme surface de prise sur soi-même dans le but de radicaliser son devenir. Le courage de la vérité doit être entendu comme étant le courage d'une nouvelle vérité, de sa propre vérité. Il doit être compris comme le courage d'admettre son plaisir, sa différence. Il représente le courage d'être et de devenir soi-même.

Le corps différenciant, par l'opposition que lui imposent les dispositifs, mécanismes et schémas de la gouvernementalité, reste apatride et solitaire à moins d'être inclus sous la forme de l'exclusion et rendu intelligible sous la forme de l'inadmissible. Pourtant, ce corps est justifié dans sa vérité par le plaisir qu'il y éprouve. En d'autres termes, le sujet se voit converti en objet (pour le savoir, pour le pouvoir) par la hiérarchisation contre nature des forces qui lui sont contemporaines. Prendre plaisir à soi, s'autogénérer comme norme et à partir de cette norme, représente immédiatement une posture de résistance face au pouvoir. On retrouve ici cette idée paulinienne que le corps est pour le Seigneur et le Seigneur, pour le corps¹⁹⁷. Conséquemment, toute scission au sein du soi politiquement constitué, toute critique ontologique de soi, est une défiance par rapport au pouvoir qui l'a constitué; *a fortiori* si ce pouvoir, comme c'est le cas pour la gouvernementalité, comme c'était le cas pour Dieu, a pour fonction la prise en charge de la totalité de la vie.

C'est à partir de son étude du *Lachès*, du courage comme condition éthique de la vérité et du *bios* comme objet du souci, que Foucault ouvre l'espace nécessaire à l'étude de ce qui sera sa dernière figure conceptuelle, l'apatride par excellence et le solitaire volontaire, celui pour qui le souci du *bios* recouvre entièrement la métaphysique de l'âme et celui dont la *parrhêsia* est parfaitement coextensive de la vie : le cynique.

2. Le noyau pur du cynisme

Dans son cours de 1984, Foucault présente le cynisme à travers la théorisation de deux thèmes afférents. D'une part, il illustre l'existence d'un noyau cynique central à partir de la variété des figures cyniques. D'autre part, la théorisation concerne le cynisme désigné comme « banalité scandaleuse » de la philosophie. Pour correctement illustrer l'importance de la figure cynique dans la dernière théorie foucauldienne de la résistance, je

¹⁹⁷ I Corinthien, VI, 13.

développerai ces deux théorisations en deux chapitres distincts. Une telle approche me permettra de présenter, dans ce chapitre-ci, les éléments fondamentaux de la personnalité cynique. Dans le prochain chapitre, j'illustrerai comment l'analyse foucauldienne nous permet d'articuler ce que celui-ci retient du cynisme avec ses études des années 1970.

Justifié en grande partie par la forme singulière que prend la traditionalité dans l'enseignement cynique, Foucault, comme il s'y était pris en 1982 dans *L'Herméneutique du sujet*, ne propose pas tant une *lecture* qu'un *usage* du cynisme. En effet, contrairement aux écoles traditionnelles, les cyniques ne se sont jamais souciés de transmettre une doctrine particulière. Si, en général, l'enseignement signifie la transmission d'un *lógos* constitué de techniques précises sous-tendues par des principes réfléchis et immuables, l'enseignement cynique, lui, s'est transmis au travers de schémas, de modèles, de récits, d'anecdotes (*khreiai*) et d'exemples réels ou mythiques¹⁹⁸. Sur ce thème, la leçon du 7 mars 1984 s'avère très révélatrice tant par rapport à la méthode d'enseignement cynique que par rapport à ce que cherche à transmettre Foucault dans ses derniers cours. On pourrait dire que, si jusqu'en 1980, ce penseur procède par accumulation d'évidence et par dramatisation des différences, il y a une certaine transformation dans sa méthodologie à partir du cours de 1981. Ce changement perdurera jusqu'à son décès. En ce sens, si « tournant » il y a, par rapport à la pensée foucauldienne, celui-ci est probablement à retracer dans sa méthodologie. Cependant, puisque là n'est pas l'objectif de ce travail, je ne m'en tiendrai qu'à soulever les éléments nécessaires à la compréhension du modèle cynique tel que présenté par Foucault.

On peut lire, dans cette leçon du 7 mars 1984, qu'il existe à l'époque hellénistique deux modes de transmission : la traditionalité doctrinale et la traditionalité d'existence. La première, plus populaire, consiste en la transmission de doctrines dans le but de « réactualiser un noyau de pensée oublié et méconnu, et ceci pour en faire (...) le point de départ et le principe d'autorité d'une pensée qui se donne dans un rapport, à la fois variable et complexe (...) avec la pensée de départ¹⁹⁹ ». En revanche, la seconde consiste en la remémoration d'existences réelles ou mythologiques dans le but d'exemplifier ces modes d'existences et de les traduire en modes de conduite. En d'autres termes, si la

¹⁹⁸ Michel Foucault. « Leçon du 7 mars 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 193.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 194.

traditionalité doctrinale « permet de maintenir ou de retenir un sens par-delà l’oubli », la traditionalité d’existence permet de « restituer la force d’une conduite par-delà un affaiblissement moral²⁰⁰ ». Ce passage, à mon sens, rappelle la première leçon des cours de 1983, leçon qui introduit, à partir de l’analyse de *Was ist Aufklärung ?*, la *Faulheit* (paresse) et la *Feigheit* (lâcheté) comme caractères principaux de l’individu qui est incapable d’un rapport de soi à soi, de l’individu pris dans un état de déchéance, d’affaiblissement moral et de décadence. Ce passage du cours de 1984 nous invite à comprendre le travail de Foucault, depuis *L’Herméneutique du sujet*, comme une mythologisation et une exemplification de certains modes d’existence avec pour objectif de les réactiver à une époque nécessitant une redéfinition de l’éthique.

2.1. L’esthétique de l’existence cynique et la *parrhêsia*

Dans son analyse du « noyau cynique », Foucault met l’emphase sur deux éléments : la *parrhêsia* et la mission cynique. Dans cette section-ci, c’est sur le premier de ces deux éléments que je me pencherai avec pour objectif de démontrer en quoi la *parrhêsia* cynique se distingue de la *parrhêsia* telle qu’entendue au travers des cours de 1981-1982 et de 1982-1983. Effectivement, le cynique est présenté comme la figure paradigmatique de la *parrhêsia*. Diogène Laërce nous le rappelle lorsqu’il soulève que Diogène (le cynique), lorsqu’on lui demande un jour ce qu’il peut y avoir de plus beau chez les hommes (*kalliston en tois anthropois*), répond précisément « la *parrhêsia* », le franc-parler, la liberté de parole²⁰¹. Puisant dans une variété de textes, Foucault illustre que la caractéristique première et fondamentale du cynique est qu’il risque toujours le dire-vrai. Chez Épictète, le cynique est présenté comme un « éclaireur » (*kataskopos*²⁰²) dont la fonction est de « revenir annoncer la vérité (*appaggeilein talêthê*), sans se laisser paralyser par la crainte²⁰³ ». Chez Lucien de Samosate, quoique – ou plutôt même – dans un contexte bien moins flatteur, le cynique est présenté comme *alêtheias kai parrêsias*

²⁰⁰ Michel Foucault. « Leçon du 7 mars 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 194.

²⁰¹ D.L. Livre VI (trad. Marie-Odile Goulet-Cazé). (VI). §69.

²⁰² Je reviendrai sur cette notion plus loin au courant de cette section.

²⁰³ Épictète. *Entretiens*, livre III, entretiens XXII, 24-25; tiré de Michel Foucault. « Leçon du 29 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 154.

prophetês, c'est-à-dire le prophète (ou l'interprète) de la vérité et de la franchise, du franc-parler.

À travers la variété des personnages présentés comme cyniques, la *parrhêsia* prend cependant différentes formes. Démétrius, par exemple, tel que le présente Sénèque dans le *De beneficiis*, fait preuve d'une éloquence sobre, adéquate « aux plus mâles pensées, sans ornement, sans recherche laborieuse d'expression²⁰⁴ ». Il est également celui qui « poursuit d'une fierté superbe (*impetus tulit*), au hasard d'une fougueuse inspiration, l'exposition d'idées personnelles²⁰⁵ ». En revanche, Pérégrinus, si l'on accepte d'en croire Lucien, se fait brûler vif près d'Olympie après avoir organisé son suicide et appeler les gens autour de lui. Dans le premier cas, nous voyons un cynique bien localisé dans l'aristocratie romaine, conseiller (*sumboulê*) de tout un groupe dans lequel on retrouve Helvidius Priscus et Thræsea Paetus dont il a d'ailleurs été le conseiller de suicide²⁰⁶. Dans le second, on rencontre un vagabond ostentatoire qui a parcouru le monde méditerranéen en se frottant aux différents mouvements populaires et religieux²⁰⁷; vagabond qui envoie, avant son suicide radical, son testament, des conseils et des lois dans diverses villes. Dans les deux cas cependant, le cynisme atteste d'un véritable courage d'exprimer la vérité et de faire connaître le vrai.

Foucault retient de la *parrhêsia* cynique le fait qu'elle s'insère dans le cadre général de la *parrhêsia* comme conséquence d'un certain mode de vie. Dans le cynisme cependant, cette insertion se fait sur un mode autrement plus serré et précis que ce n'était le cas avec Socrate ou avec les stoïciens. Chez ceux-ci, il fallait démontrer par la forme visible de sa vie qu'il y avait concordance entre ses paroles et ses actions si l'on voulait être digne de tenir la *parrhêsia*. Pour pouvoir être parrhêsia, il fallait d'abord qu'il y ait une harmonie entre ce qu'on disait et ce qu'on faisait. La *parrhêsia* était une conséquence du fait de l'être et de la forme visible de l'être. En revanche, pour le cynique, la *parrhêsia* fait corps avec l'être, elle est parfaitement et immédiatement coextensive de la forme visible de l'existence cynique, et ce, pour trois raisons.

²⁰⁴ Sénèque. *Des bienfaits*, VII, XI, 1, trad. F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 88; tiré de Michel Foucault. « Leçon du 7 mars 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 180.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ Tacite. *Annales*, XVI, 34-35.

²⁰⁷ Selon Lucien, Pérégrinus se serait d'ailleurs converti au christianisme.

Premièrement, le mode d'être cynique maintient une fonction instrumentale par rapport au dire-vrai : elle en est une condition de possibilité et d'efficacité. Pour être capable de dire-vrai ou, pour reprendre les mots d'Épictète, pour avoir le courage de s'éloigner en éclaircur pour ensuite revenir dire la vérité sans crainte, il faut d'abord avoir ni attaches, ni obligations. Le cynique doit demeurer « libre de tout ce qui pourrait le distraire, tout entier au service de Dieu, en mesure de se mêler aux hommes (...) sans être enchaîné par les devoirs privés²⁰⁸ ». Il est celui qui est sans abri, sans patrie, sans ressources, sans esclaves. Il dort sur la dure, n'a ni femme, ni enfants, ni palais de gouverneur, mais seuls le ciel, la terre et un vieux manteau. Par la même occasion, il est également celui qui ne manque de rien. Sans chagrin et sans crainte, il est libre²⁰⁹. Notons que même Démétrius, le cynique éloquent de Sénèque, est présenté par celui-ci comme *seminudus*, demi-nu. Comme on le voit, pour être capable de dire la vérité sans rien craindre, le cynique doit respecter le mode de vie cynique, c'est-à-dire la vie de la besace et du bâton.

Par rapport à la *parrhêsia*, le style de vie cynique représente non seulement une condition de réalisation *efficace*, mais également une opération de réalisation *effective*. Par la réduction que le mode de vie cynique opère sur l'existence, il rend visible, pourrions-nous dire, la vérité de la vérité. Par le décapage radical de tout ce qui est inutile et superflu, par l'abandon de tout ce dont on ne peut donner raison, le cynique met à nu la vérité. Sur cette question, je reviens dans le prochain chapitre de ce travail. Pour l'instant, il suffit de dire que la mise à nu de la vérité de la vie s'opère tant au niveau des conventions qu'au niveau des biens matériels. Contre les premières, Diogène se masturbait sur la place publique, par exemple, satisfaisant « un besoin qui est du même ordre que la nourriture²¹⁰ ». Par rapport aux biens matériels, une anecdote présente Diogène se débarrassant de son gobelet après avoir vu un enfant s'abreuver avec ses mains²¹¹. Foucault compare l'exercice cynique avec l'exercice socratique tel que présenté dans l'*Alcibiade*. Effectivement, si dans ce dialogue la démarche consiste, à partir de l'*epimeleia heautou*, de réduire le soi jusqu'à l'être même de l'âme, dans la vie cynique,

²⁰⁸ Épictète. *Entretiens*. III, XXII, 69-70.

²⁰⁹ *Ibid.*, 47-48.

²¹⁰ D. L. VI, §69.

²¹¹ *Ibid.*, §37.

la démarche réductrice vise la mise à jour de la vie elle-même, de la vie à « ce qu'elle est en vérité²¹² ». Ceci est réalisé par l'abandon du superflu en vue du dévoilement du strict nécessaire. Ainsi, dans le cadre cynique, l'esthétique de l'existence vient entièrement recouvrir la métaphysique de l'âme. Par rapport à tous les exemples soulevés jusqu'à présent, le rapport entre *bios* et *lógos* est non seulement un rapport de conformité dans la conduite, mais un rapport de conformité physique, un rapport de conformité « corporelle »²¹³. Nous avons vu, dans le paragraphe précédent, que par la réduction, le cynique fait de sa vie l'espace qui va permettre le dire-vrai. À présent, nous voyons également que par cette réduction, le cynique est lui-même une « vérité ». Il est la statue visible de la vérité. Il est le corps « dépouillé de tous ces vains ornements, de tout ce qui serait en quelque sorte, pour le corps l'équivalent de la rhétorique²¹⁴ ».

Finalement, et c'est selon Foucault la fonction la plus importante de l'esthétique de l'existence cynique, celle-ci entretient une fonction d'épreuve de la vie par la vérité. Ce rôle se constitue, en quelque sorte, à l'inverse de celui qui avait été théorisé lorsqu'il était question du stoïcisme – on se souvient que celui-ci faisait, par sa vie, l'épreuve de la vérité²¹⁵. Le stoïcien cherche à *vérifier* sa vie en déterminant dans quelle mesure une vérité supporte l'incorporation. En ce sens, il est celui qui crée sa vie, qui donne forme à sa vie par une vérité. En revanche, le cynique est lui-même production de vérité : il *incarne* sa vérité. Étant en frottement permanent avec son environnement, c'est-à-dire avec les structures, les institutions et les subjectivités qui l'entourent, le cynique est une vérité qui fait l'épreuve de la vie. Contrairement à ce qu'elle était dans le cadre de l'existence stoïcienne, la vérité n'est plus uniquement un moyen au service de la vie individuelle. Elle devient un moyen au service de la vie en général. Par la vérité de son corps, de son *bios*, le cynique fait l'épreuve des normes – celles-ci déterminant ce qui a droit au titre de vie humaine. Je précise qu'il s'agit de la vérité du corps puisque, comme nous le verrons à partir du prochain chapitre de ce travail, la vérité qu'incarne le cynique représente celle qui produit chez lui un certain plaisir. En ce sens, nous le verrons, il

²¹² Michel Foucault. « Leçon du 29 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 159.

²¹³ Michel Foucault. « Leçon du 28 mars 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 283.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 284.

²¹⁵ Voir, dans ce travail, Deuxième partie : Morphologie du sujet résistant, Chapitre 4. De l'adéquation entre *lógos* et *ergon*.

apparaît comme une figure paradoxale de par la contradiction entre son *bios* compris à partir du plaisir (différent) qu'il prend à soi et sa subjectivité, comprise, elle, à partir de la *doxa*.

Pour le cynique, cette matérialisation de la vérité dans la vie est une radicalisation de la fonction de réduction. Si la fonction réductrice transfigurait le cynique en statue de la vérité, la fonction d'épreuve fait de son *bios* le théâtre de la vérité, sa scène aléthurgique. L'épreuve cynique a toujours lieu sur la place publique, lieu qu'il présente d'ailleurs comme son chantier de travail²¹⁶. Cette épreuve est une façon de « rendre visible, dans les gestes, dans les corps, dans la manière de s'habiller, dans la manière de se conduire et de vivre, la vérité elle-même²¹⁷ ». En ce sens, pour le cynique, il n'y a aucune distinction, aucun écart entre actes et paroles. C'est « par ses qualités corporelles [qu'il prouve] que la vie simple, frugale et en plein air ne détériore pas le corps²¹⁸ ». À cet effet, Diogène allait véritablement « florissant de santé, et rien que son corps attirait l'attention de la foule²¹⁹ ». Si on tient le rapprochement entre la pensée nietzschéenne et l'analyse foucauldienne de l'Antiquité comme plausible, le critère demeure effectivement, pour l'un comme pour l'autre, « l'efflorescence du corps²²⁰ ».

L'importance du corps dans la vie cynique est réitérée dans l'analyse d'une des anecdotes de la vie de Diogène. Dans la seconde heure de son cours du 14 mars 1984, Foucault offre une brève interprétation de l'anecdote mettant en scène le cynique ayant reçu un coup de poing à la tête et se promettant, désormais, de porter un casque²²¹. Si Diogène ne répond pas à ce coup, c'est parce que « le coup n'est rien d'autre que le coup, et tout le déshonneur censé accompagner cette situation – on reçoit un coup – n'a aucune importance et littéralement n'existe pas²²² ». Analysée en ce sens, la recherche active du déshonneur, question que j'approfondis dès le prochain chapitre, est présentée comme un

²¹⁶ *Gnomol. Vat.*, 196; tiré de « Diogène », §72, dans *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages. (Les Cyniques grecs)*. éd & trad. L. Paquet. Le Livre de poche. Paris, 1992. p. 90.

²¹⁷ Michel Foucault. « Leçon du 29 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 159.

²¹⁸ Épictète. *Entretiens*, III, XXII, 87-88, tiré de Michel Foucault. « Leçon du 28 mars 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 284.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Friedrich Nietzsche. *KSA*. Op. cit., 1885-1886, 2(97); 1885, 41(7).

²²¹ D.L. VI, §41, p. 719.

²²² Michel Foucault. « Leçon du 14 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 241.

exercice permettant au cynique de distinguer le corps de l'âme (celle-ci étant conçue depuis *Surveiller et punir* comme surface de prise pour le pouvoir). À partir de la vérité qu'est son corps, le cynique doit radicalement distinguer ce qui relève de son *bios* de ce qui est conjoncturel. Il a à sacraliser son corps, assurant à l'âme, à la vérité et à la vie un devenir à la mesure de celui-ci. C'est en ce sens que le cynique se bat contre les conventions et les habitudes de son époque : contre la *doxa*. Se faisant, il se place nécessairement et consciemment en position d'*adoxia*, d'humiliation. L'objectif de cette posture est double. D'abord, il s'agit de vérifier ce qui ne relève réellement que du corps. Il doit comprendre où le corps se termine et où la *doxa* commence. C'est dire qu'il cherche à tracer la limite entre son corps, ses plaisirs et sa vérité, et la subjectivité produite et suggérée par la *doxa*²²³. Deuxièmement, cette attitude est un exercice permettant au cynique de s'éprouver dans sa tâche de cynique et de devenir, par le fait même, toujours plus grand²²⁴.

2.2. Faire périr l'humanité par amour

Une question, cependant, se pose : pour faire de sa vie le théâtre de la vérité et pour éprouver la vie par sa vérité, ne faut-il pas d'abord que le cynique ait fait l'épreuve de la vérité par la vie ? La vérification du *bios* ne précède-t-elle pas nécessairement l'épreuve de la vie ? Comment s'assurer qu'une vérité est réellement viable sinon en la vérifiant, en l'éprouvant avant de la vivre effectivement ? Le mode de vie cynique ne risque-t-il pas, par sa tentative de vérité, de faire périr l'humanité²²⁵ ? La solution de ce problème se trouve dans la présentation qu'offre Foucault de la tâche du cynique. Par opposition à la tâche stoïcienne, celle du cynique n'est pas présentée comme un devoir, mais comme une mission. Dans la quatrième partie de ce travail, j'illustrerai comment doivent s'articuler mission et devoir. Aussi, la prochaine section offrira plus

²²³ À partir de la nouvelle gouvernamentalité, la subjectivité dite « normale » est non plus suggérée, mais imposée sous peine disciplinaire. J'illustrerai la forme que prend le cynisme aujourd'hui dans la quatrième partie de ce travail.

²²⁴ Épictète. *Entretiens*, III, XXII, 53.

²²⁵ « - Nous faisons une tentative avec la vérité! Peut-être l'humanité en périra-t-elle! Allons-y », dans Friedrich Nietzsche. *KSA*. Op. cit., 1884, 25(305).

d'éclaircissement sur la genèse de cette mission. Pour l'instant, c'est sa forme et son objectif qu'il importe d'illustrer.

La mission cynique est le second élément qui retient l'attention de Foucault dans sa présentation du « noyau pur » cynique. L'objectif de celle-ci découle tout naturellement de la forme qu'elle prend. Le cynique, dans la même veine que Socrate – quoique de façon plus radicale –, se situe en public. Il parle, mais vit également devant tous. Il mange, dort et même fait l'amour sur la place publique. Lorsqu'on demande à Diogène pourquoi il mange sur l'agora, celui-ci répond : « Je vois bien aussi les pilotes et tous les autres ouvriers apporter leur nourriture au chantier²²⁶ ». Qui plus est, le cynique est caractérisé par cette visibilité. Il y a une apparence et un style de vie dits « cynique » qui font corps, comme je le soulevais plus tôt, avec ce mode d'être. En ce sens, la *parrhêsia* cynique, contrairement à la *parrhêsia* stoïcienne et, plus encore, à la *parrhêsia* épicurienne, se tient en circuit ouvert. Pour les épicuriens, la *parrhêsia* est la forme de vérité qui a lieu entre des amis qui se soucient l'un de l'autre. Pour le stoïcien, la *parrhêsia* est une façon de dire vrai au politique. À l'encontre de ses formes de vérité qui se tiennent dans des lieux déterminés et privilégiés, la *parrhêsia* cynique – *parrhêsia* toujours effective puisque traduite directement dans son *bios* – se tient en circuit ouvert. Elle s'adresse à tous, tout le temps. C'est en ce sens que Lucien nous présente Démonax, un cynique dénoncé et accusé d'impiété pour ne pas avoir voulu être initié aux Mystères d'Éleusis. Démonax se justifie devant les tribunaux en expliquant que si ces Mystères sont mauvais, alors il faut le dire publiquement et que s'ils sont bons, alors, encore, il faut le dire à tous. Dans les deux cas, donc, il ne peut s'engager à se taire (comme le veut l'initiation aux Mystères d'Éleusis). Il ne peut s'engager à ce taire « par amour pour l'humanité (*hupo philanthropias*)²²⁷ ». C'est par amour de l'humanité que le cynique doit s'exprimer. Cette hypothèse se confirme par l'étude de la forme que prend la lutte athlétique chez le cynique. Chez Socrate et chez les stoïciens, ce combat auquel il fallait s'exercer pendant toute sa vie – cet *agôn* qui avait pour but la constitution d'une *paraskeuê* – avait pour ennemis leurs propres désirs, leurs propres appétits et passions. La

²²⁶ *Gnomol. Vat.*, 196 ; tiré de « Diogène », §72, dans *Les Cyniques Grecs*. Op. cit., p. 90.

²²⁷ Lucien. *Démonax*, §3 ; tiré de Michel Foucault. « Leçon du 29 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 156.

situation, chez les cyniques, est radicalisée : « le cynique est un philosophe en guerre²²⁸ ». Il lutte contre ses propres appétits, certes, mais il combat également les coutumes, les conventions, les institutions et les lois de son époque. Le cynique, pour reprendre les mots de Foucault est en guerre « contre tout un certain état de l'humanité²²⁹ ». C'est en ce sens que la présentation d'Épictète, celle du cynique comme *kataskopos*, prend tout son sens. Le cynique, en tant qu'éclaireur, va plus loin que l'humanité, parfois trop loin devant celle-ci, pour ensuite revenir dire le vrai aux hommes par souci pour eux. Le cynisme, en ce sens, est un militantisme au bout duquel il y a un autre monde²³⁰. Celui-ci n'est pas à concevoir en termes platoniciens : ce n'est ni le monde pur de la vérité que l'âme découvre à partir de sa propre contemplation, ni le monde auquel les âmes accèdent après leur délivrance du corps. Cet autre monde est celui auquel on accède par la pratique d'une vie autre. C'est un autre état du monde qui est atteignable à partir d'une autre possibilité d'être, c'est-à-dire à partir d'une possibilité d'être autrement. Par son souci des autres – de tous les autres et non pas d'un groupe, d'une secte ou d'une classe privilégiée – et par l'ouverture sur un autre état du monde, le cynique exerce la véritable activité politique : il est le véritable *politeuesthai*²³¹.

On retrouve, dans cette idée que le salut de l'humanité découle du péril et de la destruction de celle-ci, une pensée parfaitement nietzschéenne. À mon sens, il y a, dans la lecture du cynisme qu'offre Foucault, une interprétation très juste de cette sentence nietzschéenne à laquelle j'étais référence plus tôt : « Nous faisons une tentative avec la vérité! Peut-être l'humanité en périra-t-elle! Allons-y!²³² ». La résurrection du corps – sa surrésurrection – est, à en croire Nietzsche, le moment prévu comme conséquence de la dissolution de la morale. Tout comme pour St-Paul une scission au sein du soi signifiait une rupture avec Dieu, pour Nietzsche, la remise en question de la morale a pour conséquence naturelle la destruction du corps dans lequel s'est inscrite et incorporée cette

²²⁸ Michel Foucault. « Leçon du 21 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 274.

²²⁹ Michel Foucault. « Leçon du 21 mars 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 258.

²³⁰ *Ibid.*, p. 264. Voir également Michel Foucault. « Leçon du 14 mars 1984, première heure », p. 227-228; ainsi que les notes de la « Leçon du 21 mars 1984, deuxième heure », p. 279 et la « Leçon du 28 mars 1984, première heure », p. 288-289, dans *Le Courage de la vérité*. op. cit.

²³¹ Épictète. *Entretiens*. Livre III, entretien XXII, 85; tiré de Michel Foucault. « Leçon du 21 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 278.

²³² Friedrich Nietzsche. *KSA*. Op. cit., 1884, 25(305).

morale. Le cynique est celui qui rend visible, par son corps même (par son *bios parrèsiastès*) la constitution d'une « nouvelle morale ». Par le fait même, il s'exerce à voir avec d'autres yeux, des yeux courageux qui voient au-delà de notre humanité trop humaine. En voyant les choses telles qu'elles sont et en vivant « la vérité de la vérité », le cynique présente cette vérité à tous. Constitué comme être nouveau²³³, il fait varier les perspectives pour les hommes et, conséquemment, ouvre, par son être-différent, sur de nouvelles possibilités d'être. Si « en tant que penseurs, nous devons aussi apprendre à voler²³⁴ », le cynique, en éclairer apatride, est celui qui, volant par nature et s'exerçant à voler toujours plus haut, nous tend des ailes.

3. Genèse et méthode du cynique

Si le chapitre précédent illustre la forme et l'objectif de la mission cynique, reste encore à en comprendre la genèse et la méthode. Une telle démonstration nous permettra de tracer des analogies solides avec les théories foucaaldiennes des années 1970. Curieusement, la présentation qu'offre Foucault de la genèse du cynique recouvre celui-ci d'une apparence innéiste et transcendantale – et Foucault a toujours été très critique de tout essentialisme. Je traiterai de cette question dans une première section. J'illustrerai comment, à mon sens, l'« essentialisme » du cynique doit être compris. Pour ce faire, je prendrai exemple sur le concept de naturalité telle que présentée dans l'œuvre foucaaldienne en général. La seconde section de ce chapitre traitera de la distinction entre l'*aléthès bios* et le *bios kunikos*. En contrastant la vraie vie telle que conçue traditionnellement avec la vraie vie cynique, j'illustrerai ce que Foucault entend lorsqu'il présente le cynisme comme « banalité scandaleuse » de la philosophie. De plus, à travers une démonstration de la méthode cynique, méthode qui fonctionne, comme nous le verrons, par radicalisation et retournement, il sera plus facile de mettre en lumière le rapport entre les théorisations foucaaldiennes de 1984 et ses analyses des années précédentes.

²³³ Friedrich Nietzsche. *KSA*. Op. cit., 1881, 11(65); 1881, 13(5).

²³⁴ Friedrich Nietzsche. *KSA*. Op. cit., 1883, 8 (3).

3.1 Naître fils de Zeus

À en croire le portrait que trace Épictète, le cynique prend la forme d'un *aggelos*, d'un ange « envoyé aux hommes par Zeus en sa qualité de messenger²³⁵ ». Grégoire de Nizianze, lui, présente le cynique comme « martyr de la vérité (*marturôn tês alêtheias*) ». Ce caractère transcendantal de la mission cynique se trouve vérifié par chacune des citations que rapporte Foucault. Par rapport à Démonax, par exemple, citant les paroles de Lucien, le cynique est présenté comme celui qui est conduit à « l'étude de la sagesse par un penchant naturel vers la vertu et un amour *inné* de la philosophie²³⁶ ». En ce qui a trait à Diogène, Foucault ne manque pas de spécifier qu'il est « roi » et que roi, « on ne le devient pas. On l'est, on l'est *de nature* parce qu'on naît comme fils de Zeus²³⁷ ». Le cynique est donc mû par une force innée et naturelle vers la philosophie. Au sujet de cette naturalité, on trouve tout un développement dans la leçon du 21 mars 1984. Foucault y commente *l'Entretien XXII* d'Épictète, entretien où l'on trouve une comparaison entre la figure stoïcienne et la figure cynique. En ce qui a trait à la première, Épictète présente un homme vivant dans une cité et recevant, par le fait même, un statut et une fortune. Éventuellement, cet homme recevra également des charges et des obligations. Pour le stoïcien, il serait déshonorant et moralement condamnable de délaisser les devoirs que nous prescrit notre situation. En ce sens, la philosophie stoïcienne est un choix de vie conçue comme un raffinement, comme l'option juste et noble. En ce qui a trait au cynisme, Épictète présente une figure pour qui le *kunizein*, le fait d'être cynique, ne découle en rien d'un choix. Le cynisme *ne peut pas* découler d'un choix puisque celui qui indépendamment des dieux (*dikha theous*), « entreprend une affaire aussi importante [que la vie cynique], encourt la colère divine et ne veut pas autre chose que se couvrir de honte aux yeux de tous²³⁸ ». Qui plus est, « tout comme Dieu a assigné à chaque chose sa place

²³⁵ Épictète. *Entretiens*, XXII, 23, tiré de Michel Foucault. « Leçon du 29 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 158 et p. 162, note 16.

²³⁶ Lucien. *Démonax*, §3; tiré de Michel Foucault. « Leçon du 29 février 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 162 note 8. Je souligne.

²³⁷ Michel Foucault. « Leçon du 7 mars 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 184. Référence au développement de Dion Chrysostome. « Discours IV : *Sur la royauté* », §22-23, dans *Les Cyniques grecs*. Op. cit., p. 205-206. Je souligne.

²³⁸ Épictète. *Entretiens*, livre III, entretien XXII, 10; tiré de Michel Foucault. « Leçon du 21 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 268.

dans le monde et le rôle à y exercer, de la même façon, Dieu désigne certains individus parmi les humains pour leur confier une certaine mission ». En ce sens – et Foucault le répète plusieurs fois -, le cynique est désigné, il n'a pas à s'autodésigner : on ne peut s'auto-instituer cynique.

Comment doit-on comprendre cet essentialisme au sein de l'œuvre foucauldienne ? Pour éclairer la genèse du cynisme et la libérer de tout reflet transcendantal, il faut étudier l'analyse qu'offre Foucault de la relation entre *alêtheia* et *alêthês kunikos*. La seconde heure du cours du 7 mars 1984 est une brève leçon qui va précisément en ce sens. Aussi ne faut-il pas prendre à la légère le fait que Foucault commence cette leçon avec un rappel de ce qu'a été sa tâche au Collège de France²³⁹. Il établit que, prenant appui sur différentes figures à différentes époques, il a toujours démontré que l'identité du sujet se constitue à partir d'un rapport immanent à sa société et à sa structure. C'est à partir du frottement avec certaines pratiques du pouvoir, avec certains dispositifs du savoir et avec certains modes d'être subjectifs qu'un individu prend conscience de soi-même comme sujet. Foucault le rappelle dans sa présentation de l'*alêtheia* lorsqu'il soulève que ce sont « nos cadres mentaux, notre manière de penser [qui] nous font concevoir, (...) comment un énoncé peut être vrai ou faux, comment il peut recevoir une valeur de vérité²⁴⁰ ». On trouve également ce rappel dans l'insistance avec laquelle Foucault situe son analyse « dans la philosophie grecque », « dans la pensée grecque classique ». L'*alêtheia* que Foucault définit – et il en va de même pour l'*alêthês bios* et le *bios kunikos* qui en découlent – n'est pas généralisable dans son caractère. Elle représente la structure d'une période historique particulière. Et il en va de même pour ses effets.

En revanche, est généralisable l'idée qu'une structure donnée produira toujours des effets traditionnels d'une part et radicaux d'autre part. Nous voyons poindre ces derniers tout au long de l'œuvre foucauldienne. À l'époque du *Pouvoir psychiatrique*²⁴¹, c'est l'hystérie qui est comprise comme l'effet radical produit par la cure psychiatrique et ses effets traditionnels. Dans *Surveiller et punir*, on trouve, à titre d'effet radical, la

²³⁹ Michel Foucault a enseigné au Collège de France de janvier 1971 à sa mort en juin 1984 – à l'exception de l'année 1977 lors de laquelle il a pu bénéficier d'une année sabbatique. Le titre de sa chaire était : *Histoire des systèmes de pensée*.

²⁴⁰ Michel Foucault. « Leçon du 7 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 201.

²⁴¹ Michel Foucault. *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*. Seuil/Gallimard. Paris, octobre 2003. pp. 399.

délinquance. Celle-ci est présentée comme devenant de plus en plus radicale et nécessitant, à chaque instant, des mécanismes coercitifs plus subtils et plus puissants. La genèse du cynisme doit également être comprise en ce sens. Le cynique est l'effet conjoncturel d'une structure sociale particulière. Il est l'accident qui prend forme à partir d'une structure donnée; accident qui a pour fonction d'en faire transparaître certaines failles et certaines contradictions. On rejoint ici la question de la mission cynique. Effet conjoncturel radical, le cynique est l'inacceptable qui pousse le monde vers sa dissolution dans le but de le faire renaître sous une nouvelle forme. Celle-ci devra permettre l'existence de ce qui auparavant représentait l'altérité, à savoir le cynique. Cette figure ne signifie donc pas une « philosophie de rupture », mais plutôt « une sorte de passage à la limite, une sorte d'extrapolation plutôt que d'extériorité²⁴² ». L'existence cynique rend visible la vérité sous la forme d'une continuité carnavalesque des thèmes qui lui sont contemporains²⁴³.

3.2. Alêtheia et alêthês bios traditionnel

En ce qui a trait à la figure cynique, il n'y a pas lieu d'opérer une distinction entre son point de genèse et sa méthode d'intervention. Le cynique, pour être cynique, doit s'exercer à sa mission. Pour ce faire, du moment que sa *parrhêsia* apparaît immédiatement au travers de la visibilité permanente de son *bios*, il n'a qu'à s'exercer à soi-même. Du moment qu'on comprend la mission cynique comme une mission présente en lui « par nature », cette figure n'a pas à rechercher, à apprendre ou à incorporer une vérité autre que celle qu'il détient déjà. C'est pourquoi il n'a pas à faire l'épreuve de la vérité par sa vie : il est conçu, dans sa vie même, comme vérité. Sa tâche, à partir de ce moment génésique où mission et missionnaire sont liés par nature, est de constamment, radicalement et publiquement éprouver la vie à l'aurore de la vérité qu'il représente. Puisque le cynique est « une sorte de passage à la limite, une sorte d'extrapolation », on ne peut comprendre comment prend forme sa vérité sans d'abord avoir saisi le contexte qu'il aura à radicaliser. Dans la présente section, il s'agira donc de relever comment

²⁴² Michel Foucault. « Leçon du 7 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 210.

²⁴³ *Ibid.*

Foucault présente l'*alêtheia*, origine et de l'*alêthês bios* traditionnelle, et du *bios kunikos*. L'objectif de cette démonstration est de présenter la méthode cynique pour ensuite pouvoir illustrer ses affinités avec les figures foucaaldiennes de la résistance développées dans les années 1970.

Dans sa leçon du 7 mars 1984, Foucault distingue quatre significations de l'*alêtheia* dans la pensée grecque classique. Il suivra ces quatre axes pour distinguer l'*alêthês bios* traditionnelle de la forme que prend l'*alêthês bios* cynique. La première des significations d'*alêtheia* relève tout simplement de la structure étymologique de cette notion, c'est-à-dire de la structure négative de « *lêtheia* ». Est « *a-lêthês* ce qui est non caché, non dissimulé, ce qui est donné au regard dans son entier, ce qui est complètement visible²⁴⁴ ». Cette signification de la vérité est traditionnellement traduite dans la vie au travers de l'adéquation entre paroles et actions. Aux paragraphes 364e-365a de l'*Hippias Mineur*, par exemple, dans l'opposition entre Ulysse et Achille, le premier est présenté comme étant *polutropôtatos*, c'est-à-dire comme étant celui qui cache à ses partenaires ce qu'il a dans l'esprit et ce qu'il veut faire. En revanche, le second est caractérisé comme étant « le plus simple et le plus sincère (*haploustatos* [*haplous*, c'est celui qui est sans détour. M.F.] *kai alêthestatos*)²⁴⁵ ». En ce qui a trait à Achille, il n'y a aucune dissimulation entre ce qu'il pense, ce qu'il dit, ce qu'il veut faire et ce qu'il fera effectivement. Cette relation entre vérité comme non-dissimulation et vie est également vérifiée par la représentation de Dieu qu'offre Platon dans *La République*. Il y dira que « Le dieu est donc absolument simple, et véridique en actes et en paroles, et il ne se change pas lui-même, pas plus qu'il ne trompe les autres, ni par des illusions, ni par des paroles, ni par l'envoi de signes, que ce soit à l'état de veille ou en rêve²⁴⁶ ».

La seconde signification de l'*alêtheia* est celle de pureté. En ce sens, est vrai ce qui est sans mélange. Est vrai ce qui est pur de tout élément qui lui serait étranger et qui viendrait altérer sa vérité réelle. Matérialisée dans le *bios*, cette acceptation de la vérité se trouve chez Platon dans sa critique de l'individu bigarré. L'homme qui vit la vraie vie n'est pas en proie à la multiplicité de ses désirs, de ses appétits et des mouvements de son

²⁴⁴ Michel Foucault. « Leçon du 7 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 201.

²⁴⁵ Platon. *Hippias Mineur*, 364e. Op. cit., p. 28.

²⁴⁶ Platon. *La République*. Livre II, 382e. Op. cit., p. 161; voir Michel Foucault. « Leçon du 7 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 205.

âme. Fait preuve d'un *lógos aléthês* celui dont la pureté de la raison n'est pas corrompue par la multiplicité de ses désirs. Par opposition à cette figure de la vraie vie, Platon cite l'homme d'État qui « conduit sa vie en établissant une sorte d'équilibre entre les plaisirs : il confie toujours le commandement de son âme au plaisir qui surgit soudainement, comme s'il était soumis au destin, jusqu'à ce qu'il en soit rassasié, puis il s'abandonne à un autre, et cela sans en mépriser aucun ». C'est ce même homme d'État qui, « quant au discours vrai (...), ne lui fait pas bon accueil et ne le laisser pas entrer dans la salle de garde ». Finalement, il « s'engage dans la vie politique et, se levant sur un coup de tête, dit et fait ce que le hasard lui dicte²⁴⁷ ».

La troisième définition est celle de la vérité comme rectitude : « une conduite et une manière de faire sont *alêthai* dans la mesure où elles sont droites, conformes à la rectitude, conformes à ce qu'il faut²⁴⁸ ». En plus de ce qui s'oppose aux dissimulations et aux mélanges, est donc vrai ce qui est droit. On trouve cette signification chez Platon dans l'importance qu'il accorde à la conformité aux règles. La vraie vie est celle qui est conforme au *nomos*. Dans sa Lettre VII, Platon (ou un pseudo-Platon) raconte qu'il est retourné à Syracuse motivé par la conversion de Dion à la philosophie. Platon entreprend donc ce second voyage encouragé par le fait que Dion a accepté de modeler sa vie selon les règles qu'il lui avait suggéré. De plus, l'objectif de ce voyage est d'établir « dans tout le pays, sans massacres, sans meurtres, sans tous ces maux qui se sont produits actuellement, une vie heureuse et vraie (*bion eudaimona kai alêthinon*)²⁴⁹ » en enseignant ces mêmes règles à Denys le Jeune. Pareillement, le *Gorgias* met en scène, dans le Jugement des âmes, Rhadamante ne se laissant pas impressionner par l'âme des grands rois parce que tout, dans leur âme, est « déformé par le mensonge et la vanité, rien n'y est droit (*euthus*)²⁵⁰ » du moment que ces âmes ont vécu sans vérité (*aneu alêtheias*).

La dernière signification de l'*alêtheia* grecque soulevée par Foucault est celle de l'immutabilité, de l'immuable et de l'incorruptibilité. En ce sens, est *aléthês* « ce qui se

²⁴⁷ Platon. *La République*. Livre VIII, 561b-561d. Op. cit., p. 429-430; voir Michel Foucault. « Leçon du 7 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 205.

²⁴⁸ Michel Foucault. « Leçon du 7 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 202.

²⁴⁹ Platon. *Lettres*. Lettre VII, 327b trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 31. (Traduction utilisée par Foucault)

²⁵⁰ Platon. *Gorgias*, 525a. trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1968. p. 221.

maintient au-delà de tout changement (...) ce qui se maintient dans l'identité²⁵¹ ». Suivant ce sens de la vérité, l'*alêthinos bios* est la vie qui échappe à la perturbation, à la corruption et aux changements. La vraie vie est la vie libre et indépendante des choses mondaines qui risquent de brouiller sa souveraineté. On trouve, à l'appui de cette signification, le passage 174c-176a du *Théétète*, passage où Platon oppose à la vie affairée, tumultueuse et sans loisir, le *bion alêthê* de ceux qui, maladroits dans les activités courantes, sont toutefois capable de « s'adapter à l'harmonie des discours pour dignement chanter la vraie vie (*bion alêthê*) que vivent les dieux et les hommes bienheureux²⁵² ».

Traditionnellement, donc, en Grèce antique, la vraie vie est conçue comme l'existence dans laquelle, d'abord, il n'y aucune dissimulation entre pensées, paroles et actes. C'est l'existence du personnage sincère qui n'a rien à cacher et dont le caractère ne comporte aucune part d'ombre. Ensuite, vit la vraie vie celui dont l'identité n'est pas bigarrée, dont la raison n'est pas en proie à une multiplicité de désirs et de passions. Conséquemment, vit la vraie vie celui qui est droit, celui qui agit en conformité avec les règles et les lois. C'est la troisième signification. Finalement, est vraie la vie qui reste identique à elle-même, inchangée et interchangeable. La « vérité », en 1984 comme ailleurs dans l'œuvre foucauldienne, est à concevoir comme une notion historiquement constituée. Elle n'est pas une notion transcendantale, mais le fruit d'une structure déterminée relevant d'un certain état de l'humanité. La vie cynique, à partir de cette conception de la vérité, est à comprendre comme une production structurelle. Elle est une marge engendrée à partir de la conception traditionnelle de la vérité et des contradictions que celle-ci produit. Par rapport à l'*alêtheia* et l'*alêthês bios*, le cynique a une mission. Celle-ci est d'ailleurs explicitée par l'oracle de Delphes : *parakharattein to nomisma*, changer la monnaie²⁵³.

²⁵¹ Michel Foucault. « Leçon du 7 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 202.

²⁵² Platon. *Théétète*. 176a. trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 207; tiré de Michel Foucault. « Leçon du 7 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 208.

²⁵³ D.L. VI, §20-21, p. 703-705.

3.3. La « banalité scandaleuse » de la philosophie

On trouve une analyse des deux termes constitutifs du précepte cynique dans la leçon du 7 mars 1984. Cette démonstration nous permettra de resituer la mission cynique dans le cadre d'une théorie de la résistance. De plus, elle introduira la question du *bios kunikos* conçu comme « banalité scandaleuse » de la philosophie. Dans le contexte du précepte adressé aux cyniques, *parakharaxis* (changer, altérer) ne signifie aucunement « dévaluer ». Elle désigne qu'il faut, à partir d'une certaine pièce de monnaie, « effacer l'effigie qui s'y trouve, et la remplacer par une autre qui représentera beaucoup et permettra à cette pièce de circuler avec sa vraie valeur²⁵⁴ ». Il s'agit donc de transvaluer la monnaie pour lui restituer sa véritable appréciation. Dans l'analyse foucauldienne, *parakharatein to nomisma* signifie maintenir la structure sur laquelle s'est gravée une figure de vérité, mais modifier l'effigie qui s'y trouve pour lui redonner sa véritable valeur. *Nomisma*, ensuite, est rapprochée de *nomos*, c'est-à-dire de la règle. *Prakharatein to nomisma*, plus que la transvaluation de la monnaie, représente une certaine attitude à l'égard de tout ce qui est règle, loi, convention et habitude. Altérer la valeur de la monnaie, dans le contexte cynique, c'est faire usage de la figure qui prend forme dans une certaine structure avec pour objectif de la radicaliser et de la pousser à sa limite. Le cynisme est en ce sens un retournement des thèmes traditionnels au sein d'une figure « à la fois conforme au modèle et, pourtant, grimaçante de la vraie vie²⁵⁵ ». On rejoint l'idée que le cynique est une figure qui joue sur les limites; jeu qui, dans le contexte des analyses foucauliennes, occupe une très importante fonction.

Avant de passer à l'analyse de cette fonction au travers des analogies qu'elle comporte avec les théories foucauliennes de la fin des années 1970, je soulèverai quelques exemples de la vraie vie cynique. L'objectif de cette démonstration est d'illustrer la distance qui sépare la vraie vie antique traditionnelle de la « banalité scandaleuse » de la vie du cynique. Nous verrons comment celui-ci, en disant exactement

²⁵⁴ Michel Foucault. « Leçon du 7 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 209.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 210.

ce que tout le monde dit, rend inadmissible le fait même de le dire²⁵⁶. En termes plus propres au lexique foucauldien des années 1970, nous verrons comment le cynique est celui qui rend visible ce qui précisément est visible, mais si près de nous que nous avons tendance à ne pas le voir. J'illustrerai également comment, ce faisant, il nous rend le visible intolérable. Pour mener à terme cette démonstration, je présenterai l'extrapolation cynique de chacune des formes de l'*aléthês bios*. Chacune de ces radicalisations sera suivie par une explication démontrant en quoi ce passage à la limite représente également un retournement.

Par rapport à la vraie vie signifiée comme *bios a-lêthês*, nous avons déjà vu comment le cynique réagit : il rend son existence *parfaitement* visible. Le *bios kunikos*, la vie du chien, est celui qui est rendu entièrement en public, et ce, sans pudeur et sans honte. Si cette impudeur est la continuation de la formule traditionnelle de la vraie vie comme vie non-dissimulée, elle en est également la radicalisation. Pour Sénèque, la vie vraie était celle qui devait se dérouler comme si l'on était en permanence sous le regard des autres en général ou, de préférence, sous le regard d'un ami exigeant. Pour Épictète la vraie vie était celle qui devait se dérouler sous l'attention de la *prohairesis*²⁵⁷. En revanche, pour le cynique, l'*aléthês bios* est la vie qui est effectivement mise en scène – dans sa réalité matérielle et quotidienne – sous le regard des autres. Le cynique est « celui qui avait l'habitude de tout faire en publique, aussi bien les œuvres de Déméter que celles d'Aphrodite²⁵⁸ ». Le *bios kunikos* est *a-lêthês bios* du moment qu'il est « réellement, matériellement, physiquement publique²⁵⁹ ».

Par le fait de cette radicalisation, la vraie vie cynique apparaît comme une vie radicalement autre. En se présentant dans toute sa réalité, le *bios kunikos* rejette explicitement toutes les limites habituelles et convenues de la pudeur, limites traditionnellement admises sans remise en question. Les cyniques affirmeront que, si la vie non-dissimulée est la caution d'une vie entièrement bonne, elle ne doit pas reproduire

²⁵⁶ Michel Foucault. « Leçon du 14 mars 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 214.

²⁵⁷ Michel Foucault. « Leçon du 14 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 232; voir, dans le présent travail, la Deuxième partie : Morphologie du sujet résistant, Chapitre 3. Le sujet stoïcien : soi accédant à l'universel.

²⁵⁸ D.L. VI, §69, p. 736.

²⁵⁹ Michel Foucault. « Leçon du 14 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 233.

en elle les limites admises par convention et familiarité. Si l'homme qui se permet d'être visible est l'homme qui n'a rien à cacher, c'est que le bon est dans la naturalité. Aussi, les conventions qui y sont rajoutées après coup nuisent à cette forme naturelle et bonne de l'homme. La dramatisation cynique de la vie non-dissimulée se présente comme « l'application stricte, simple, en un sens aussi fruste que possible, du principe qu'il faut vivre sans avoir à rougir de ce qu'on fait, vivre par conséquent sous le regard des autres et sous la caution de leur présence²⁶⁰ ». En dramatisant le principe général de non-dissimulation, le *bios kunikos* la libère de tous ses principes convenus et la rend paradoxalement autre; « paradoxalement » puisqu'en réalité, elle ne fait autre chose que de mettre en œuvre les principes les plus communément admis par la philosophie traditionnelle.

Cette « méthode²⁶¹ » cynique est également valable pour la signification de l'*alêthês bios* comme vie sans mélange. Traditionnellement, cette acception de la vraie vie représente une existence qui reste à l'écart des principes de la vie sensible et matérielle, principes qui concernent tout ce sur quoi on ne peut réellement avoir prise et tout ce qui corrompt l'âme. Chez Platon, la vie sans mélange relève d'une esthétique de la pureté, d'une cathartique qui cherche à dégager l'âme de tout ce qui peut constituer un élément de trouble et de désordre. Chez les stoïciens et les épicuriens, cette acception de la vraie vie prend la forme d'une esthétique de l'indépendance. Il ne s'agit plus de distinguer l'âme du corps, mais de vivre à l'écart de ce sur quoi on n'a aucun contrôle, objets qui, par leur nature arbitraire, risquent de nous troubler. Plutôt qu'un exercice cathartique, les stoïciens et les épicuriens suggéreront certains exercices visant l'*autarkeia*, l'autosuffisance et l'indépendance à l'égard des choses mondaines. Par rapport à cette seconde signification de la vraie vie, le cynique altère à nouveau la monnaie. Il en maintient la structure fondamentale, mais en modifie l'effigie – dans ce cas-ci, l'autosuffisance – pour qu'elle représente sa véritable valeur. En ce sens, à l'encontre de Sénèque qui suggère des « stages » de pauvreté²⁶², expériences qu'il est

²⁶⁰ Michel Foucault. « Leçon du 14 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 235.

²⁶¹ « Méthode » que je place entre guillemets puisqu'elle est parfaitement coextensive de la genèse et de la nature cynique.

²⁶² Sénèque. *Lettres à Lucillius*. Lettre 8 et Lettre 18; tiré de Michel Foucault. « Cours du 17 mars 1982, première heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 410-411.

important, selon lui, de faire de temps en temps pour maintenir une certaine attitude par rapport à ses biens matériels, le cynique recherche réellement et activement une pauvreté radicale. Par opposition à la pauvreté virtuelle²⁶³ de Sénèque, le *bios kunikos* manifeste une véritable autarcie, un véritable dépouillement. En ce sens, le cynique se prive de tous les biens matériels qui, traditionnellement, sont liés de façon nécessaire à l'existence. Par rapport aux vêtements, par exemple, les cyniques sont attestés comme ne portant rien de plus que le tribôn, manteau doublé, porté été comme hiver, leur servant également de couverture lorsqu'ils dorment. Par rapport à leur habitat, on connaît l'exemple de Diogène qui, s'inspirant d'un escargot, élit domicile dans une amphore au Métrion²⁶⁴. Cratès, en ce qui a trait aux biens matériels, distribue publiquement toutes ses possessions dès sa conversion officielle au cynisme.

Le *bios kunikos*, par opposition à l'*aléthês bios* est donc une vie qui recherche réellement l'autosuffisance. Celle-ci, dans le cadre de la vie cynique, n'est pas une pauvreté « passive » qui se contenterait de renoncer à toute préoccupation à l'égard de la fortune et des honneurs : elle est une pauvreté vécue et recherchée activement. À cet égard, Diogène dénonçait Socrate pour avoir vécu « une vie de mollesse » du moment qu'il s'enfermait dans sa petite maisonnée, dormait dans un petit lit et portait, de temps en temps, des pantoufles²⁶⁵. La pauvreté cynique n'est pas le maintien d'un état de pauvreté donné au départ. Elle n'est pas non plus une attitude d'indifférence devant la richesse et la pauvreté. Le cynique recherche activement et constamment une pauvreté toujours plus grande. Son *askêsis* se traduit dans un détachement toujours plus intense par rapport aux biens matériels. Cette opération ascétique, comme le démontre une référence de Sénèque à Démétrius, est d'ailleurs vécue sur le mode positif de la production de courage, de résistance et d'endurance. En effet, Démétrius est présenté comme ayant refusé un cadeau de 200 000 sesterces de la part de Caligula. Les repoussant en riant, on le cite disant que si Caligula César « était résolu à m'éprouver, ce n'était pas trop de tout l'empire pour cette expérience²⁶⁶ ». En plus d'être réelle et active, l'autosuffisance

²⁶³ Pauvreté virtuelle en ce sens qu'elle ne représente pas un détachement physique par rapport à ses biens matériels, mais le maintien de la possibilité de s'en détacher s'il venait un jour à les perdre.

²⁶⁴ « Lettres de Diogène », Lettre 16 : « À Apoplexis », dans *Lettres de Diogène et Cratès*, trad. G. Rombi et D. Deleule. Babel. Paris, 1998. p. 45.

²⁶⁵ Élien. *Histoire variée*, IV, 11; tiré de « Diogène », §186, dans *Les Cyniques grecs*. Op. cit., p. 110.

²⁶⁶ Sénèque. *Des bienfaits*. VII, XI, 1. Je souligne.

cynique est *radicale* en ce sens qu'elle est infinie (ou, du moins, indéfinie). Elle ne représente pas la quête d'un état prédéfini à atteindre : il n'y a pas un stade de pauvreté satisfaisant. La pauvreté cynique, en d'autres termes, est en permanence insatisfaite d'elle-même. On peut rappeler le fait qu'« ayant vu un jour un jeune enfant qui buvait dans ses mains, [Diogène] sortit son gobelet de sa besace et le jeta, en disant : 'Un jeune enfant m'a battu sur le chapitre de la frugalité'²⁶⁷ ». Il jeta aussi son écuelle ayant également vu « un jeune enfant qui, parce qu'il avait brisé sa gamelle, recueillait ses lentilles dans le creux de son petit morceau de pain²⁶⁸ ». Par cette radicalisation de l'état de pauvreté et par cette recherche active d'une pauvreté toujours plus intense, le cynique transvalue la vie vraie en vie scandaleusement autre. Effectivement, la pauvreté poussée à son extrême signifie la mendicité et la dépendance insupportable. Par sa recherche active d'autosuffisance, en plus de dépendre des autres, le cynique s'expose donc à l'*adoxia*²⁶⁹.

Le *bios kunikos* opère par dramatisation et retournement. C'est ce que signifie Foucault en présentant le cynisme comme « banalité scandaleuse » de la philosophie. La pensée cynique n'innove pas par rapport aux principes de son époque : elle reste familière, ordinaire. Les principes qu'elle met en jeu sont ceux qui sont communément et traditionnellement admis par les penseurs de leur époque. Le propre du cynisme est de radicaliser ces habitudes, d'appliquer au pied de la lettre – pratiquement, activement et dans leur matérialité – les principes dans le but de pousser ceux-ci jusqu'à leur limite, jusqu'à leur point de rupture et de scandale. Tout à fait banale dans ses principes, la vie cynique est pourtant parfaitement scandaleuse.

Le fait que le *bios kunikos* se présente comme scandale de la philosophie traditionnelle découle de la transvaluation de la notion de vraie vie comme vie droite. Foucault note cette nouvelle altération sur un pied d'égalité avec les autres. En ce sens, elle ne précède nullement les autres transfigurations : elle apparaît comme conséquence inévitable du *bios kunikos* dans sa naturalité. Le cynique est celui qui prend conscience de soi à partir de la différence de son plaisir. Il exprime celui-ci par son *bios* et le radicalise dans toutes ses possibilités effectives. De par cette différence, sa subjectivité,

²⁶⁷ D.L. VI, §37.

²⁶⁸ D.L. VI, §37.

²⁶⁹ Je reviendrai sur la notion d'*adoxia* pour en illustrer les implications dans la section 3.5 Du scandale à la souveraineté, après avoir démontré la nature de la troisième transvaluation cynique.

comprise à partir de la *doxa* de son époque, paraît à la fois banale et scandaleuse²⁷⁰. Le cynique, tout comme il vit à la vue de tous, tout comme il vit dans un état de pauvreté radicale, vit également selon une norme différente agencée strictement sur la nature et faisant fi des conventions. De plus, l'élection de cette norme ne repose pas sur une volition, mais est au fondement de l'être-cynique. En plaçant la naturalité du plaisir différent au fondement du cynisme, Foucault évite de laisser croire en la possibilité d'une intentionnalité cynique qui permettrait une auto-institution de cette forme d'être.

Cette troisième signification de l'*aléthês bios*, la vraie vie comme vie droite, est traditionnellement conçue comme vie à la fois conforme aux lois naturelles et aux lois, règles et coutumes convenues par les hommes. Aussi, chaque école philosophique dresse un portrait un peu ambigu de ce qui relève, relativement aux lois humaines, des lois naturelles. Le cynique reprend cette idée de la vie droite comme vie conforme aux lois. Cependant, il la dramatise et la rend scandaleuse en acceptant, pour seules lois véritables, celles dictées par la nature elle-même. Foucault dira qu' « aucune convention, aucune prescription humaine ne peut être acceptée dans la vie cynique, si elle n'est pas exactement conforme à ce qui se trouve dans la nature, et dans la nature seulement²⁷¹ ». C'est d'ailleurs la signification première qui découle du *parakharattein to nomisma*. Le cynique est celui qui refuse les conventions humaines au profit des lois naturelles signifiées par un indice de plaisir. Par exemple, le cynique refuse le mariage et la famille. Il pratique ou prétend pratiquer l'union libre, refusant même « tout ce qui pouvait être interdiction de l'inceste²⁷² », et se permet l'anthropophagie.

²⁷⁰ J'approfondis cette remarque dès la prochaine section de ce travail.

²⁷¹ Michel Foucault. « Leçon du 14 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 243.

²⁷² *Ibid.*

3.4. Sade, Foucault, et la tradition cynique

Il est intéressant de noter la similarité entre certains thèmes de l'œuvre sadienne et les citations relevées par Foucault dans son analyse de la relation entre cynisme et *nomos*. Opérant une constante et radicale remise en question des lois humaines au profit des lois de la nature²⁷³, Sade offre une justification de la communauté des femmes, une critique du mariage et une justification de l'inceste dans presque chacun de ses ouvrages²⁷⁴. Dans *La philosophie dans le boudoir*, par exemple, on lit que « de tous les freins à rompre, celui dont je conseillerai le plus tôt l'anéantissement [à la fille] sera bien sûrement celui du mariage²⁷⁵ ». Dans *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, Sade écrit qu'« un acte de possession ne peut être exercé sur un être libre », que la possession ne « peut être exercée que sur un immeuble ou sur un animal; jamais il ne peut l'être sur un individu qui nous ressemble, et tous les liens qui peuvent enchaîner une femme à un homme, de telle espèce que vous puissiez les supposer, sont aussi injustes que chimériques²⁷⁶ ».

Le rapport entre Sade et le cynisme n'est pas inexploré. Dans « Sade and the Cynic tradition », Louisa Shea analyse cette relation en prenant pour point de départ le fait que Dolmancé, antihéros dans *La philosophie dans le boudoir*, est présenté comme « le cynique Dolmancé », cynique qui doit servir d'exemple au lecteur²⁷⁷. Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, d'autre part, a su percevoir à quel point l'œuvre sadienne représente

²⁷³ Nature divinisée qui, pour Sade, ne saurait donner à l'homme la possibilité d'un geste ou d'un mode d'existence qui l'outragerait; voir D.A.F. Sade. *La philosophie dans le boudoir*. (éd. Yvon Belaval.) Gallimard. Paris, 1976. p. 232, entre autres.

²⁷⁴ Allant précisément en ce sens, Foucault notera, par rapport à Diogène, qu'il « demandait la communauté des femmes, ne parlant même pas de mariage, mais d'accouplement d'un homme qui a séduit une femme avec la femme séduite »; voir D.L. VI, §72., tiré de Michel Foucault. « Leçon du 14 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 246 note 19. Par rapport au mythe d'Œdipe, les cyniques soutenaient qu'Œdipe aurait dû voir dans sa situation « ce qui se passe chez tous les animaux, où effectivement on tue son père, on épouse sa mère et on se trouve à la fois être le père et le frère de ses enfants, de ses frères et sœurs »; voir Michel Foucault. « Leçon du 14 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 244; interprétation du Discours X de Dion Chrysostome: «Ma foi! Les coqs ne font pas tant d'histoires pour de telles aventures, non plus que les chiens, ni les ânes », dans Dion Chrysostome, Discours X : *Diogène, ou Des domestiques*, §30, dans *Les Cyniques Grecs*. Op. cit., p. 254.

²⁷⁵ D.A.F. Sade. *La philosophie dans le boudoir*. Op. cit., p. 86

²⁷⁶ D.A.F. Sade. *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, dans *La philosophie dans le boudoir*. Op. cit., p. 220-221.

²⁷⁷ Louisa Shea. «Sade and the Cynic tradition», in *Modern Language Quarterly* 2006 67(3) : 313-331.

une radicalisation et un retournement de la structure naissante au XVIII^e siècle²⁷⁸. Nul n'a développé aussi radicalement que Sade, créant en retour un scandale impitoyable dont on parle encore aujourd'hui, l'effet individualisant et les conséquences matérialistes qu'aurait sur la société occidentale la disparition de Dieu et de la morale chrétienne. Foucault, dans le contexte de ses analyses sur la société disciplinaire déjà, n'avait pas manqué de faire allusion à l'intérêt que revêt Sade pour quiconque étudie l'histoire de la pensée²⁷⁹. Effectivement, Sade est celui qui, peu après la genèse de la société disciplinaire, a pressenti ses effets et les a problématisés au sein de son œuvre. Ce sont ces effets qu'il adapte dans ses romans par l'illustration dramatique de la perversité d'une structure prenant en charge les corps. Dans chacun des tableaux sadiens, le corps est exploité en totalité. La fonction de chaque membre et de chaque corps-membre est explicitement précisée et activée²⁸⁰. C'est en ce sens que Sade, dans les analyses foucauldienne des années 1970, « est un disciplinaire, un sergent du sexe²⁸¹ ».

Dans le contexte de ses analyses de 1980 cependant, les deux éléments retenus par Foucault sont la notion du « plaisir pris en soi » et l'acception sadienne du concept de « nature ». Dans cette section-ci, je démontrerai en quoi la question du « plaisir pris en soi » est mise en relation avec la question de la résistance aux conventions d'une époque. J'illustrerai également comment l'intensité du plaisir devient pour le *bios* cynique l'indice auquel se reconnaît la valeur d'une norme subjective. En ce sens, nous verrons comment l'œuvre sadienne est mise en relation avec la pensée nietzschéenne dans les derniers cours de Foucault. Dans un deuxième temps, j'illustrerai en quoi consiste la notion de « nature » telle que comprise au sein des derniers cours au Collège de France. Ce faisant, nous verrons comment, à partir de 1980, Foucault prend un pas de recul par rapport à ses positions structuralistes pour inclure au sein de ses analyses une figure et un critère qui ne sont plus parfaitement prédéterminés par la conjoncture. Cette section

²⁷⁸ Jean-Baptiste Jeangène Vilmer. *Sade moraliste. Le dévoilement de la pensée sadienne à la lumière de la réforme pénale au XVIII^e siècle*. Droz. Genève, 2005. pp. 576. Voir également Jean-Baptiste Jeangène Vilmer. *La religion de Sade*. Édition de l'Atelier. Paris, 2008. pp. 144.

²⁷⁹ Michel Foucault. « Préface à la transgression » (*Critique*, n°195-196 : *Hommage à G. Bataille*, août-septembre 1963, pp. 751-769), dans *Dits et écrits, 1954-1975. (DE)* t. I. Quarto/Gallimard. Paris, 2001. n° 13, p. 263 et p. 276.

²⁸⁰ Michel Foucault. « Sade, sergent du sexe » (entretien avec G. Dupont, *Cinématographe*, no16, décembre 1975-janvier 1976, pp.3-5), dans *DEI*. Op. cit., n° 164, pp. 1686-1690.

²⁸¹ *Ibid.*

servira également de démonstration pour la « banalité scandaleuse » du cynisme dans le contexte de l'*aléthês bios* conçue comme vie droite. De plus, elle permettra d'introduire, d'une part la réponse cynique à l'*adoxia* dont il est affublé, et d'autre part la transvaluation de la dernière forme d'*aléthês bios*, à savoir la vraie vie comme vie souveraine.

Dans les romans de Sade, et ce, accusant souvent de terribles conséquences, le plaisir pris à soi est explicitement mis en relation avec la question de la résistance aux conventions d'une époque. De plus, ce plaisir est justifié par des références historiques. Ces références et ce plaisir ont tous deux pour fonction de déstabiliser la victime et de lui révéler que les familiarités qu'elle tient pour inébranlables sont en réalité illusoire et éphémères. En ce sens, les libertins de Sade, comme les cyniques foucauldien, problématissent par nature, entendons à *partir de leurs plaisirs*, les conventions de leur époque. Pour comprendre l'« élément problématissant », il s'agit d'analyser la source de la problématissant, à savoir le plaisir différent. Pour le cynique foucauldien et les libertins de Sade, la vérité du plaisir pris à soi ressort de l'ordre du vécu immédiat du sujet. Cette vérité, en d'autres termes, trouve son *fondement* dans une réalité de l'ordre de la pulsion ou du désir²⁸², notions dont le contenu est sous-entendu par la « naturalité » du corps différent. Cette vérité trouve sa *justification* dans le plaisir réel et physique qu'elle provoque chez le sujet. Finalement, elle trouve sa *permission* dans le fait que tous les goûts sont dans la nature – du moment que « la nature [...] n'a pas été absurde au point de nous donner le pouvoir de la troubler ou de la déranger dans sa marche²⁸³ » – et sa *mission* dans le fait que ces plaisirs doivent être ouvertement vécus pour mettre à mal les conventions et les familiarités de l'époque, et pour assurer la fluidité du pouvoir.

Il existe, dans les écrits de Foucault, une intéressante intrication entre Sade et Nietzsche. Celle-ci est déjà présente en 1966, époque à laquelle Foucault écrit que « Sade et Nietzsche (...) en effet, disaient 'du mal de l'homme'²⁸⁴ ». Dans les années 1960, Foucault trouve chez Sade un reniement de l'homme dans le désir et chez Nietzsche un

²⁸² Ces termes sont absents du lexique foucauldien dû à leur poids psychanalytique depuis les analyses menant à la publication de *La Volonté de savoir* en 1978.

²⁸³ D.A.F. Sade. *La philosophie dans le boudoir*. Op. cit., p. 280.

²⁸⁴ Michel Foucault. « Entretien avec Madeleine Chapsal » (*La Quinzaine littéraire*, no5, 16 mai 1966, pp.14-15), dans *DEI*. Op. cit., n° 37 p. 546.

reniement de l'homme dans la volonté de puissance²⁸⁵. Dans ses analyses des années 1980 cependant, ce parallélisme entre les deux auteurs est abandonné au profit d'une articulation linéaire. Le « plaisir pris à soi » devient l'indice d'un accroissement de force; l'intensité de ce plaisir devient le critère auquel se reconnaît la valeur d'une norme subjective. En plaçant la question du plaisir au centre d'une éthique du travail de soi sur soi, Foucault fonde la résistance sur un critère laïque et naturel – par opposition aux normes produites par les mécanismes disciplinaires et biopolitiques. Dans la dernière partie de ce travail, à travers l'articulation entre intellectuel spécifique et cynique, j'illustrerai comment la différence peut être entendue au sein d'une structure sociale par définition hostile à sa nouvelle norme.

Que signifie cependant la « naturalité de la différence » et, avec elle, « la naturalité du plaisir » ? La référence à Sade est essentielle du moment que, pour cet auteur, tout comme pour Foucault dans son analyse des cyniques, la « nature » représente le domaine du possible en son sens le plus large. Traditionnellement dans l'œuvre foucauldienne, l'homme est conditionné par la structure qui l'engendre. La subjectivité est produite par les rapports de pouvoir et de savoir qui la précèdent et lui sont coextensifs. Dans son usage du cynisme, Foucault prend un pas de recul par rapport à ses analyses structuralistes des années précédentes. Il nous dépeint une figure qui, par extrapolation et passage à la limite, représente une possibilité effective hors norme.

La *subjectivité* est le produit d'une structure. Cependant, la seule véritable contrainte en ce qui a trait à l'espace de possibilité s'étendant devant le *corps* est la nature. C'est cette contradiction qui fait du cynique une figure problématique. Elle fonde la « banalité scandaleuse » du cynisme. Au niveau de sa subjectivité, cette figure ne peut que reprendre les thèmes traditionnels de sa conjoncture. Au niveau du corps, cependant, le cynique est celui qui ressent un plaisir différent. Assumant et radicalisant la possibilité qui découle de ce plaisir, il donne à sa subjectivité une forme à la fois banale et scandaleuse, à la fois traditionnelle et hors norme. Il transvalue, à partir de son corps et de son plaisir, l'effigie d'une certaine vérité conjoncturelle. On peut comparer le travail

²⁸⁵ Michel Foucault. « La pensée du dehors » (*Critique*, no229, juin 1966, pp. 523-546. (Sur M. Blanchot.)), dans *DEI*. Op. cit., n° 38, p. 553; voir aussi Michel Foucault. « Qui êtes-vous professeur Foucault ? » (entretien avec P. Caruso; trad. C. Lazzeri, *La Fiera letteraria*, année XLII, no39, 28 septembre 1967, pp. 15-15), dans *DEI*. Op. cit., n° 50, p. 643.

transvaluateur du cynique avec l'opinion de Barthes au sujet des libertins de Sade. Effectivement, pour les uns comme pour les autres, « la morale (...) consiste, non à détruire, mais à dévoyer; elle détourne le mot, l'objet, l'organe de son usage endoxal; mais pour que ce vol s'accomplisse, pour qu'il y ait prévarication du système libertin aux dépens de la morale courante, il faut que le sens persiste²⁸⁶ ». Cependant, si selon Barthes, « la parole se confond entièrement avec la marque avouée du libertin, qui est (...) l'*imagination*²⁸⁷ », pour Foucault, le véritable langage est celui du corps différent, c'est-à-dire celui du corps cynique. Dans la dernière partie de ce travail, j'illustrerai en quoi ce langage est celui qui dit la vérité et comment il peut être entendu.

3.5. Du scandale à la souveraineté

La nature, pour le corps cynique, représente son espace de possibilité. C'est ce même espace qui, au niveau des subjectivités, se trouve réduit et appauvri du moment que la fluidité du pouvoir est sclérosée par les conventions et traditions humaines. C'est également cet espace qui se voit maîtrisé par des mécanismes disciplinaires et biopolitiques dans l'état contemporain de la gouvernementalité²⁸⁸. En ce sens, l'existence cynique ne peut pas s'exprimer sans être un affront à la *doxa* dont elle est une radicale remise en cause. En situation d'*adoxia*, le cynique affiche une courageuse indifférence : l'*adiaphoros bios*. Celle-ci est parfaitement coextensive de la vie cynique comme vie de chien²⁸⁹ puisque, chien par nature, chien pour la vie et chien jusque dans la mort²⁹⁰, le cynique est cet être nouveau qui voit positivement les choses d'un œil différent²⁹¹. C'est pourquoi le *bios kunikos* fait scandale par rapport aux acceptions traditionnelles de la vérité. En dessous des normes (humaines) trop humaines qui lui sont contemporaines, le cynique propose et vit de nouvelles normes et de nouveaux modes relationnels, et ce, à partir d'un critère laïque qu'est le plaisir du corps. Par sa perspective différente, le

²⁸⁶ Roland Barthes. « Sade I », dans *Sade, Fourier, Loyola*. Op. cit., p. 127-128.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 34. Je souligne

²⁸⁸ J'approfondis cette question dans la quatrième partie de ce travail.

²⁸⁹ Michel Foucault. « Leçon du 14 mars 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 224.

²⁹⁰ D.L. VI, §76-79.

²⁹¹ D'un œil autre qu'humain, dirait Nietzsche : « sans référence humaine, donc *tel que!* »; voir Friedrich Nietzsche. *KSA*. Op. cit., 1881, 11(110).

cynique déshumanise notre relation au monde. Ce faisant, il pave la voie vers un monde autre dont il est le premier citoyen.

Faisant l'épreuve d'une vie autre à la lumière de sa vérité, toute référence à la *doxa*, pour le cynique, s'avère inconséquente et caduque. Le *bios* devient *in fine* la démonstration, l'affirmation et l'expression éthique par excellence. Un corps qui supporte une vérité²⁹², qui y prend plaisir et qui en jouit est un corps sain²⁹³. Aussi, en accord avec la distance qui sépare connaissance de soi et souci de soi, la vérité du plaisir n'est pas à entendre comme une enquête hypocondriaque devant être entreprise pour retrouver, au sein du sujet, la vérité de son plaisir. Elle est la vérité vécue et matérielle du plaisir tel qu'il se donne au sujet. Elle se dévoile à celui-ci à partir de l'effectivité de son plaisir. Aussi est-elle une vérité dont il faut se *soucier* plus qu'une vérité sur laquelle il s'agit d'enquêter. Le corps cynique, corps sain, corps vivant et corps véritable est celui qui accuse sa vérité. Il vit par celle-ci et radicalise de façon visible la relation entre elle et son *bios* pour présenter sa différence comme possibilité effective. En ce sens, le cynique est un éclairer dans ce monde-ci, déjà couronné roi dans un monde autre, monde autre dont nous pouvons, à travers son *bios*, goûter l'indice. Le cynique, pour reprendre à nouveau les mots de Nietzsche, fait une tentative avec la vérité dont l'humanité périra peut-être²⁹⁴ et, pour reprendre les mots de Sade, prouve au moyen de sa vie que « l'extinction totale de la race humaine ne serait qu'un service rendu à la nature²⁹⁵ ».

Souverain d'un monde autre, monde véritable et monde dont il représente la possibilité effective, le cynique dramatise également la quatrième signification de l'*aléthês bios*. Celle-ci, traditionnellement, tend à l'instauration d'un rapport plein de soi à soi qui est de l'ordre de la possession de soi et du plaisir pris à soi. Divers extraits de Sénèque le démontrent : *in se potestatem habere*²⁹⁶ (avoir possession de soi-même) et *sui juris esse*²⁹⁷ (être de son propre droit), *suo gaudere*²⁹⁸ (se réjouir de soi-même, prendre sa

²⁹² Voir la définition foucauldienne de la vérité dans ce travail, Première partie : L'intellectuel parrésiasite, Chapitre 2. Transfert de l'espace opératoire de la *parrhêsia*; définition tirée de Michel Foucault. « Cours du 6 janvier 1982, deuxième heure », dans *L'Herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 20.

²⁹³ La santé est entendue, par Foucault comme par Canguilhem, comme la possibilité normative d'un corps, son adaptabilité, sa capacité à se transformer, à être différent, et à prendre plaisir dans cette différence.

²⁹⁴ Friedrich Nietzsche. *KSA*. Op. cit., 1884, 25(305).

²⁹⁵ D.A.F. Sade. *La philosophie dans le boudoir*. Op. cit., p. 98.

²⁹⁶ Sénèque. *Lettres à Lucilius*. Lettre 20, 1; id., lettre 62, 1; id., lettre 75, 18.

²⁹⁷ Sénèque. *De brevitate vitae*, V, 3.

²⁹⁸ Sénèque. *Lettres à Lucilius*. Lettre 23, 6.

jouissance en soi-même), *intra se omne gaudium petere*²⁹⁹ (chercher à l'intérieur de soi toute sa joie), etc. Cette vie souveraine conçue en termes de maîtrise de soi et de jouissance de soi par soi est également une injonction au devoir qu'a le philosophe de prendre soin des autres. Ce soin s'exprime sous la forme de la relation de direction ou, plus généralement, sous la forme de la leçon portée à l'universelle par l'exemplarité de la vie philosophique. En ce sens, exercer sur soi-même une maîtrise parfaite et servir de guide pour les autres sont les deux faces d'une seule et même souveraineté. Les cyniques, sur ce thème, n'innovent en rien lorsqu'ils lient la souveraineté « politique » - le cynique étant le véritable *politeuesthai* - et la souveraineté « philosophique » de la maîtrise de soi et de la jouissance de soi par soi.

Ce lien entre souveraineté politique et souveraineté philosophique se trouve déjà chez Platon. On le rencontre dans l'analogie de structure entre le gouvernement de soi et le gouvernement des autres telle qu'explicitée dans *La République*. On le retrouve également sur le mode du devoir-être³⁰⁰ en ce sens que le souverain doit assurer l'identification du philosophe et du roi au sein de sa subjectivité : à travers cette identification, le philosophe-roi gouvernera correctement la Cité, assurant à chaque âme la souveraineté de soi sur soi et à la Cité sa forme idéale, heureuse et stable. Chez les stoïciens, on retrouve encore le lien entre souveraineté politique et souveraineté philosophique quoique théorisée d'une nouvelle manière. À présent, le philosophe est « supérieur » au roi, car il est capable de le diriger, de le gérer et de guider son âme. Le stoïcien assure le rapport entre politique et philosophie en assumant le rôle de conseiller, de *sumboulê*.

Dans le cynisme cependant, le rapport habituel entre souveraineté philosophique et souveraineté politique est radicalisé et dramatisé : le cynique est très simplement, très directement et très insolemment lui-même roi. Non seulement est-il roi, mais il est le seul roi. Sa souveraineté destitue la souveraineté des « rois de la terre » en montrant combien leur monarchie est illusoire et précaire. La position du cynique comme « roi anti-roi », comme « le vrai roi qui, par la vérité même de sa monarchie, dénonce et fait apparaître

²⁹⁹ Sénèque. *Consolation à Helvia*. V, 1.

³⁰⁰ Michel Foucault. « Leçon du 21 mars 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 251-252; voir aussi le développement sur le philosophe-roi dans Michel Foucault. « Leçon du 23 février 1983, deuxième heure », dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Op. cit., p. 270-273.

l'illusion de la royauté politique³⁰¹ » est très clairement explicitée dans la rencontre (historique ou fictive) entre Diogène et Alexandre. Diogène, dans sa souveraineté, ne dépend de rien : ni d'une armée, ni de gardes, ni d'alliés, ni d'armure matérielle. En ce sens, par opposition à la monarchie fragile d'Alexandre, fragile en ce sens qu'elle dépend de tant d'éléments, la souveraineté du cynique apparaît comme indéracinable et intouchable. Son exercice effectif ne dépend de rien qu'il ne possède pas déjà par nature (ne dépend, en d'autres termes, de rien d'autre que son corps). En second lieu, la souveraineté d'Alexandre résulte de sa lignée et de son éducation. À cette souveraineté acquise par ascendance monarchique et par *paideia*, Diogène oppose sa lignée divine. Fils de Zeus, possédant par nature l'*andreia* (courage, virilité) et la *megalophrosunê* (grandeur d'âme), le cynique est, par voie de conséquence de sa naturalité, un roi. Il est né roi et n'a eu besoin d'éducation aucune. Troisièmement, pour l'exercice effectif de sa souveraineté, Alexandre a besoin d'ennemis à combattre et de triomphes. Cependant, lui fera remarquer Diogène, malgré tous ses triomphes, il n'aura jamais mené le combat le plus fondamental, le dernier et le premier de tous les combats : celui contre ses ennemis intérieurs, ses défauts et ses vices. Par opposition à Alexandre, Diogène représente celui qui, en permanence, s'exerce avec soi-même, s'exerce à maîtriser ses appétits, ses passions et ses besoins. Il lutte contre soi-même, contre ses vices et ses défauts. En ce sens, le cynisme ne diffère en rien de la philosophie antique traditionnelle. Toutefois, en plus de cela, le cynique est également celui qui combat radicalement le vice et le défaut en société et ce, jusqu'à lutter contre les traditions lorsque celles-ci vont à l'encontre des règles prescrites par la nature. Le cynique, contre Alexandre, apparaît comme étant le véritable souverain, car il n'est pas celui qui se soucie de ses triomphes contre les autres hommes, mais bien celui qui se soucie de ses triomphes contre lui-même, et ce, dans le but de servir à toute l'humanité. Conséquence des trois raisons précédentes, Alexandre est celui qui peut, à tout moment, pour quelque raison que ce soit, perdre sa monarchie. Si la vie du roi est caractérisée par de vaines satisfactions, des plaisirs et des ornements, ceux-ci représentent autant d'attributs qui peuvent être enlevés au roi faisant, par le fait même de celui-ci, rien de plus que le

³⁰¹ Michel Foucault. « Leçon du 21 mars 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 252.

commun des hommes. Le cynique lui, roi par nature, roi sans nécessité d'ornements, ne peut sous aucun prétexte perdre sa souveraineté.

Suivant toutes ces significations, par dramatisation, le cynique apparaît comme le roi plus roi que tous les souverains de la terre. Il est celui qui toujours sera inévitablement et inaltérablement roi. Le retournement du thème de la souveraineté chez le cynique apparaît du moment qu'on remarque par quel moyen celui-ci assure son trône. En effet, la militance philosophique cynique prend forme dans la dureté à l'égard de soi-même. Pour reprendre les mots de Foucault, « le roi Diogène ira se rouler dans le sable brûlant pendant l'été, ou se rouler dans la neige pendant l'hiver, uniquement pour pouvoir faire, sur soi-même, l'exercice d'une endurance toujours plus complète, toujours plus dure, toujours plus achevée³⁰² ». Même – et surtout – l'humiliation cynique, fruit de son indifférence à la *doxa* de son époque, est vécue sous la forme de l'épreuve et de l'exercice. C'est ainsi que Foucault présente, comme je le relatais plus haut, l'anecdote de Diogène ayant reçu un coup de poing à la tête³⁰³. Le cynique est celui qui transvalue la souveraineté traditionnelle et la résorbe sous le thème de l'endurance combative. Il s'éprouve par nature avec deux objectifs. D'abord, il doit savoir où son corps se termine et où la *doxa* commence – du moment que le corps se définit par son plaisir et la subjectivité (et cela deviendra encore plus apparent dans une société gouvernée par des mécanismes disciplinaires et biopolitiques), par ses affinités avec la *doxa*. Ensuite, par voie de conséquence de cette appréciation, il s'éprouve pour devenir toujours plus grand³⁰⁴.

Le cynique est véritablement roi, mais roi de misère et de dépouillement. Sa souveraineté s'affirme à la fois dans une critique agressive et polémique de la fausse royauté et dans l'inversion de tous les signes et toutes les marques de la monarchie traditionnelle. Le cynique est celui qui est véritablement roi parce qu'il est roi dans un monde autre à venir, dans un monde vrai qui n'est pas celui de son actualité. Il est souverain dans l'acceptation de sa destinée ou, pour reprendre les mots de Foucault,

³⁰² Michel Foucault. « Leçon du 21 mars 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p.255-256; voir D.L. VI, §23, p. 707.

³⁰³ Voir, dans ce travail, Troisième partie : Le cynisme chez Foucault, Chapitre 2.1. L'esthétique de l'existence cynique et la *parrhêsia*.

³⁰⁴ Épictète. *Entretiens*. III, XXII, 53.

empruntés à Nietzsche, parce qu'il est celui qui dit oui à sa propre destinée³⁰⁵, celui dont la morale provient d'un « triomphant dire-oui à soi-même³⁰⁶ ».

4. Le cynique aujourd'hui

Dans les chapitres précédents, j'ai illustré les éléments principaux de la figure cynique telle qu'elle apparaît dans le dernier cours de Michel Foucault. J'ai insisté sur la genèse de cette figure, sur la naturalité de sa mission, sur la méthode qui lui est propre et sur la finalité que vise cette mission depuis sa genèse même. Ces éléments sont nécessaires pour quiconque veut comprendre la théorie de la résistance foucauldienne. Dans ce chapitre, je démontrerai comment les principaux éléments concernant la figure cynique préexistent, dans l'œuvre foucauldienne, à leur théorisation au sein du *Courage de la vérité*. Je tracerai par analogies d'importants parallèles entre la figure cynique et la situation des homosexuels et des mouvements féministes telle que théorisée par Foucault depuis 1977 jusqu'à son décès. J'illustrerai ce rapprochement à travers quatre points analytiques : 1) la résistance comme banalité scandaleuse de la pensée traditionnelle, 2) la résistance comme destruction de l'humanité à des fins humanitaires, 3) la résistance comme permanent « devenir soi » vécu sous la forme du défi constant lancé aux normes sociales, et 4) la résistance comme enseignement à circuit ouvert.

4.1. Passage à la limite et débordement

Dans un interview de 1984, pour introduire la question de la forme militante qu'a prise l'homosexualité dans l'histoire, Foucault commence par affirmer que « la résistance prend toujours appui, en réalité, sur la situation qu'elle combat³⁰⁷ ». Il n'y a ici rien d'étonnant et on retrouve ce genre d'observation tant au niveau de la sexualité qu'au niveau de la folie et de la délinquance. Pour Foucault, ce qu'il est possible de viser

³⁰⁵ Michel Foucault. « Leçon du 28 mars 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 282.

³⁰⁶ Friedrich Nietzsche. *La généalogie de la morale*, I, §10; cf. *KSA*. Op. cit., 1887, 8 (4).

³⁰⁷ Michel Foucault. « Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité », (entretien avec B. Gallagher et A. Wilson, Toronto, juin 1982; trad. F. Durand-Bogaret), *The Advocate*, n° 400, 7 août 1984, pp. 26-30 et 58, dans *DEII*. Op. cit., n° 358, p. 1560.

comme liberté ne repose en rien sur la libération d'un *quid* essentiel qui aurait été doucement recouvert par diverses sédimentations historiques. La liberté prend toujours la forme de pratiques qui opèrent comme un travail interne du sujet *sur* et *dans* son environnement. En 1977, dans un entretien pour *Le Nouvel Observateur*, Foucault élaborait cependant un peu plus sur cette idée de « l'appui sur la situation à combattre ». Il y disait que les mouvements de « libération sexuelle » devraient plutôt être compris comme « mouvements d'affirmation à *partir* de la sexualité » : « ce sont des mouvements qui partent de la sexualité, du dispositif de sexualité à l'intérieur duquel nous sommes pris, qui le font fonctionner *jusqu'à la limite*; mais, en même temps, *ils se déplacent par rapport à lui, s'en dégagent et en débordent*³⁰⁸ ». Spécifiant ce qu'il entend par cette idée de *débordement*, Foucault indique que les homosexuels, pour contourner le pouvoir et assurer le changement, ont pris au pied de la lettre le discours scientifique de leur époque³⁰⁹. Ce faisant, ils affirmèrent « en forme de défi : soit, nous sommes ce que vous dites, par nature, maladie ou perversion, comme vous voudrez. Eh bien, si nous le sommes, soyons-le, et si vous voulez savoir ce que nous sommes, nous vous le dirons nous-mêmes mieux que vous³¹⁰ ». Par rapport aux mouvements féministes, Foucault affirme « toujours le même mouvement : partir de cette sexualité dans laquelle on veut les coloniser et la traverser pour aller vers d'autres affirmations³¹¹ ». Dans « Le jeu de Michel Foucault », il affirme que « ce qu'il y a de fort dans les mouvements de libération de la femme (...) [c'est] qu'ils soient partis du discours même qui était tenu à l'intérieur des dispositifs de sexualité. (...) Pour arriver à quoi ? À une véritable déssexualisation, enfin... à un déplacement par rapport à la centration sexuelle du problème³¹² ».

Un certain nombre de thèmes communs apparaissent entre les affirmations sur les mouvements de libération et la théorisation au sujet du mouvement cynique. D'abord, nous retrouvons de part et d'autre l'idée que ces mouvements s'enracinent dans la structure aléthurgique propre à leur époque. Les mouvements homosexuels apparaissent à partir d'un certain discours sur l'homosexualité et il en va de même pour les mouvements féministes qui prennent pied dans la structure binaire du genre. Ensuite, on rencontre le

³⁰⁸ Michel Foucault. « Non au sexe roi », dans *DEII*. Op. cit., n° 200, p. 260. Je souligne.

³⁰⁹ Que l'homosexualité était une maladie de l'instinct sexuel.

³¹⁰ Michel Foucault. « Non au sexe roi », dans *DEII*. Op. cit., n° 200, p. 260.

³¹¹ *Ibid.*, p. 261.

³¹² Michel Foucault. « Le jeu de Michel Foucault », dans *DEII*. Op. cit., n° 206, p. 321.

thème de la « banalité scandaleuse » qui, quoiqu'elle n'est pas signalée comme telle, se reconnaît du moment que les mouvements de résistance prennent « *au pied de la lettre*³¹³ » le discours d'une structure pour ensuite y répondre sous forme de défi dans le but de produire un déplacement et un débordement. Ce débordement n'est pas à entendre comme une libération totale par rapport au pouvoir, mais comme une transformation des rapports de forces. Cette dernière trouve en elle-même sa valeur du moment qu'elle affirme et assure la fluidité du pouvoir – le problème, pour Foucault, survenant du moment que cette fluidité se fixe dans une structure tenue pour évidente et vraie.

4.2. S'acharner à devenir soi

Du moment que toute relation implique un rapport de forces, la finalité visée par les mouvements de résistance n'est pas d'échapper aux relations de pouvoir. Le but est d'échapper à la fixité des jeux de pouvoir, de « revendiquer des formes de culture, de discours, de langage, qui ne sont plus cette espèce d'assignation et d'épinglage³¹⁴ ». En 1977 déjà, l'objectif est la création et l'innovation. Ce qu'il y a d'important dans le mode de vie homosexuel est que tout « comme les femmes, ils ont commencé à chercher des formes nouvelles de communauté, de coexistence, de plaisir³¹⁵ ». À partir de 1981, cet objectif d'innovation est explicitement réinscrit dans le contexte des cours au Collège de France. En ce sens, dans « De l'amitié comme mode de vie », Foucault affirme qu'il est important de se défier de « la tendance à ramener la question de l'homosexualité au problème du 'Qui suis-je ? Quel est le secret de mon désir ?'³¹⁶ ». Il faut plutôt se demander « 'Quelles relations peuvent être, à travers l'homosexualité, établies, inventées, multipliées, modulées ?' Le problème n'est pas de découvrir en soi la vérité de son sexe, mais c'est plutôt d'user désormais de sa sexualité pour arriver à des multiplicités de relations³¹⁷ ». En d'autres termes, par rapport à la question de l'homosexualité (ou, en un

³¹³ Michel Foucault. « Non au sexe roi », *DEII*. Op. cit., n° 200, p. 260. *Je souligne*.

³¹⁴ Michel Foucault. « Le jeu de Michel Foucault », dans *DEII*, Op. cit., n° 206.

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ Michel Foucault. « De l'amitié comme mode de vie » (entretien avec R. de Ceccaty, J. Danet et J. Le Bitoux), *Gai pied*, n° 25, avril 1981, pp. 38-39, dans *DEII*. Op. cit., n° 293, p. 982.

³¹⁷ *Ibid.*

sens plus large, de la résistance), le *gnôthi sauton* doit se résorber au sein de la question de l'*epimeleia heautou*.

Par rapport à cette mission de création, de multiplication et d'intensification, l'homosexuel est placé en position stratégique du moment qu'il est déjà situé en biais du tissu social. Cette position lui permet de tracer, dans la structure de son époque, les fissures qui permettront de rouvrir des virtualités relationnelles et affectives ou d'en faire apparaître de nouvelles³¹⁸. À partir de 1984, la création de nouvelles formes de vie représente un véritable dispositif de résistance. L'importance qu'accorde Foucault à « l'art de vivre³¹⁹ » transparait dans sa réaction aux processus législatifs. Par rapport à la liberté sexuelle, par exemple, il dira qu'une fois les droits acquis, une esthétique de l'existence est plus que jamais nécessaire : « la création de nouvelles formes de vie, de rapports, d'amitiés, dans la société, l'art, la culture, de nouvelles formes qui s'instaureront à travers nos choix sexuels, éthiques et politiques³²⁰ » apparait comme un facteur de stabilisation des acquis législatifs. Déjà en 1981, il affirmait au sujet de ces acquis que si « au nom du respect des droits de l'individu, on le laisse faire ce qu'il veut, très bien ! Mais si ce qu'on veut faire est de créer un nouveau mode de vie, alors la question des droits de l'individu n'est pas pertinente³²¹ ». Notre monde – monde légal et institutionnel – produit des normes qui appauvrissent et schématisent dramatiquement nos possibilités relationnelles. La solution réside non pas dans la lutte contre les systèmes législatifs ou institutionnels³²², mais dans la création et l'affirmation de nouvelles normes, conséquences et sources de nouvelles formes d'existence.

³¹⁸ Michel Foucault. « De l'amitié comme mode de vie », dans *DEII*. Op. cit., n° 293, p. 985.

³¹⁹ Notion suivant la même frontière, par rapport à la connaissance scientifique, que l'opposition entre « souci de soi » et « connaissance de soi ».

³²⁰ Michel Foucault. « Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité », dans *DEII*. Op. cit., n° 358, p. 1554-1555.

³²¹ Michel Foucault. « Le triomphe social du plaisir sexuel : une conversation avec Michel Foucault », dans *DEII*. n° 313, p. 1128.

³²² En reprenant le langage structurel, la lutte contre les systèmes législatifs et institutionnels renforcerait les domaines auxquels elle résiste, et ce, par son acte de résistance même.

4.3. L'indice d'un monde autre

Les mouvements homosexuels et féministes rendent possible l'ouverture sur un monde autre. Dans *Le Courage de la vérité*, Foucault affirme que cet autre monde, « il ne faut pas le comprendre (...) à la manière de Platon, [comme] un monde qui serait promis aux âmes après leur délivrance du corps. Il s'agit d'un autre état du monde, d'une autre 'catastase' du monde³²³ ». Le cynique, par la vérité qu'il représente et par le critère qu'il incarne, est souverain d'un monde autre visible dans ce monde-ci. De la même façon, les homosexuels et les mouvements féministes sont des formes de résistances contemporaines qui, par la radicalisation et le retournement de la structure aléthurgique, rendent possible des formes de vie, de communauté et de relationalité nouvelles. Ces modalités d'existence autres permettent et rendent visible la possibilité d'un monde autre dans ce monde-ci. De plus, ces mouvements trouvent le fondement pour une nouvelle structure aléthurgique dans le plaisir qu'ils prennent à eux-mêmes.

Le cynique est celui qui, par son être-différent, se place immédiatement en position de militance par rapport à la *doxa* de son époque. Par nature, dans sa corporéité même et par la forme visible qu'il prend, le cynique est socialement inacceptable. Pourtant, et Diogène posera la question, comment est-ce que ce qui est inscrit dans notre nature même peut-être un mal ? C'est en ce sens que le cynique doit « vivre sans rougir de ce qu'[il] fait³²⁴ », et ce, malgré le fait que l'attitude cynique semble *anaideia* (éhontée) pour la pensée traditionnelle et que son actualisation paraisse déshonorable. Ce premier principe cynique a pour conséquence un second que j'ai relevé à la fin du dernier chapitre : le cynique est celui qui dit oui à sa destinée. Il est celui qui sait que « rien n'a de chance de réussir dans la vie sans entraînement³²⁵ ». Par conséquent, le cynique s'exerce en permanence à lui-même³²⁶.

³²³ Michel Foucault. « Leçon du 28 mars 1984, première heure », précisions du manuscrit, dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 288.

³²⁴ Michel Foucault. « Leçon du 14 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 235.

³²⁵ D.L., VI, §71.

³²⁶ Nous avons ici la figure bien connue des « deux voies » : la première, la voie du *lógos* est longue, facile et traditionnellement privilégiée, tandis que la seconde, la voie de l'*askésis*, est courte, dure et préférée par les cyniques.

De façon analogue, dans « De l'amitié comme mode de vie », Foucault définit l'ascèse comme étant « le travail que l'on fait soi-même sur soi-même pour se transformer ou pour faire apparaître ce soi qu'heureusement on n'atteint jamais³²⁷ ». Il replace cet exercice dans le contexte structurel qui lui est contemporain et vise précisément la question des homosexuels. Du moment qu'elle permet l'invention de nouvelles formes d'existence et de communauté, l'homosexualité apparaît non pas comme « une forme de désir, mais [comme] quelque chose de désirable³²⁸ ». Dans un contexte de résistance politique, Foucault rajoutera qu'il faut « [s']acharner à devenir homosexuels et non pas [s']obstiner à reconnaître que nous le sommes³²⁹ ». En 1982, le sens du « devenir homosexuel » se radicalise et inclut toutes les formes de résistance à la *doxa* d'une époque : « Être gay (...) c'est aussi une certaine manière de refuser les modes de vie proposés, c'est faire du choix sexuel l'opérateur d'un changement d'existence. N'être pas gay, c'est dire : 'Comment vais-je pouvoir limiter les effets de mon choix sexuel de telle manière que ma vie ne soit en rien changée ?'³³⁰ ». Être gai signifie *être en devenir* et la forme que doit prendre la vie gaie n'est pas l'acceptation d'une condition donnée, mais l'acharnement dans le devenir.

4.4. L'enseignement à circuit ouvert

Une dernière importante similarité entre la vie cynique et les mouvements homosexuels et féministes se trouve dans la notion d'enseignement à circuit ouvert. Dans son dernier cours au Collège de France, lorsqu'il illustre les méthodes d'enseignement traditionnel, Foucault souligne que « la militance, le militantisme des écoles, des sectes philosophiques de l'Antiquité se faisait tout de même essentiellement en circuit fermé. Il s'agissait, par le pouvoir du prosélytisme ou de la propagande, de gagner d'autres adhérents, de gagner à la cause le plus grand nombre d'individus possibles³³¹ ». Quoique la militance philosophique dans l'Antiquité s'exerce effectivement sous la forme du petit

³²⁷ Michel Foucault. « De l'amitié comme mode de vie », dans *DEII*. Op. cit., n° 293, p. 984.

³²⁸ *Ibid.*, p. 982.

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ Michel Foucault. « Entretien avec M. Foucault » (entretien avec J.P. Joecker, M. Overd et A. Sanzio), *Masques*, n° 13, printemps 1982, pp. 15-24, dans *DEII*. Op. cit., n° 311, p. 1114.

³³¹ Michel Foucault. « Leçon du 21 mars 1984, première heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 262.

nombre privilégié, l'intention des écoles est d'assimiler à leur cause, à *leur* vérité, le plus grand chiffre possible. Par le fait même, ces écoles nient le caractère perspectiviste de l'existence au profit d'une vérité unique. On se rapproche de la critique qu'adresse Foucault aux Grecs dans son dernier entretien. En effet, dans « Le retour de la morale », on peut lire qu'*in fine*, Foucault n'a pas trouvé les Grecs très fameux du moment qu'ils ont « buté tout de suite contre ce qui [lui] paraît être le point de contradiction de la morale antique : entre d'une part, cette recherche obstinée d'un certain style d'existence et, d'autre part, l'effort de le rendre commun à tous³³² ». Les cyniques n'échappent pas à cette contradiction qui fait, pour Foucault, de toute l'Antiquité une profonde erreur³³³. Effectivement, ils essaient, eux aussi, de faire de leur éthique le seul style d'existence véritablement valable. Cependant, le mérite des cyniques, à l'encontre des écoles philosophiques traditionnelles, est d'avoir milité en circuit ouvert, s'adressant à absolument tout le monde, indépendamment de leur éducation ou de leur statut social. En s'adressant également aux conventions, aux lois et aux institutions, la militance cynique combat un certain état du monde. Par amour de l'humanité (*hupo philanthropias*), par souci pour tous, le cynique vise la destruction d'une certaine conjoncture dans le but d'en permettre une nouvelle. De façon plus anecdotique, le cynique est celui qui désire être enterré face contre terre « parce que dans peu de temps, ce qui est en bas sera placé bien haut³³⁴ ».

Parallèlement, ce qu'il y a d'important en ce qui a trait aux mouvements homosexuels et féministes ne se situe pas tant au niveau de leurs pratiques, mais au niveau de leurs innovations³³⁵. Les homosexuels, dira Foucault, n'ont pas pour fonction de créer « [leur] *propre* culture. Nous devons *créer* une culture ». Il ne s'agit donc pas de

³³² Michel Foucault. « Le retour à la morale », dans *DEII*. n° 354, p. 1517. Si l'on comprend la critique foucauldienne des Grecs comme une critique de leur négation de la réalité perspectiviste de l'existence, on ne peut manquer de se souvenir des paroles de Nietzsche. Dans « La plus grande utilité du polythéisme », il écrit « Mais au-dessus et hors de soi, dans un lointain monde supérieur, on pouvait voir une *pluralité de normes* : tel dieu n'était ni la négation ou le blasphème de tel autre! (...) Le monothéisme par contre, cette conséquence rigide de la doctrine d'un homme normal unique – partant de la croyance à un dieu normal à côté duquel il n'y a plus que des faux dieux mensongers –, fut peut-être jusqu'à présent le plus grand danger pour l'humanité : c'est alors qu'elle fut menacée de cette fixation prématurée que, pour autant que nous puissions voir, la plupart des autres espèces animales ont déjà été atteintes depuis longtemps »; dans *Le gai savoir*, §143.

³³³ *Ibid.*

³³⁴ D.L., VI, §31

³³⁵ Michel Foucault. « Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité », dans *DEII*. Op. cit., n° 358, p. 1556.

réintroduire l'homosexualité dans la normalité générale des relations sociales. Au contraire, il faut la laisser s'en échapper aussi loin que possible pour ensuite créer de nouvelles possibilités relationnelles dans l'espace ouvert par la distance séparant la vie autre de la vie traditionnelle. Ainsi compris, le « devenir gai » imite les maîtres de cœurs : il donne « le ton au-dessus de la normale de façon à ce que tous les autres puissent tomber sur la note juste³³⁶ ». Traitant du rapport entre politique sexuelle et identité, Foucault affirme que les mouvements sociaux « ont vraiment transformé nos vies, notre mentalité et nos attitudes, *ainsi que* les attitudes et la mentalité d'autres gens – des gens qui n'appartenaient pas à ces mouvements³³⁷ », affirmation qui aurait tout aussi bien pu se trouver dans *Le Courage de la vérité*. La culture homosexuelle, pour Foucault, n'a donc pas à être un choix d'homosexuels pour homosexuels, mais bien un mode d'être en devenir transposable à tous dans le but de transformer l'état présent de l'humanité et de fonder en pratique et pour tous, un monde autre. L'homosexuel, tout comme le cynique, est celui qui fait une tentative avec la vérité.

³³⁶ D.L., VI, §35

³³⁷ « Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité », dans *DEII*. n° 358, p.1565

Quatrième partie : Identité et résistance

« Dans sa théorie de l'*Aufklärung*, Kant essaie (...) d'expliquer comme le dire-vrai philosophique a simultanément deux lieux qui sont non seulement compatibles, mais qui s'appellent l'un l'autre : d'une part, le dire-vrai philosophique a son lieu dans le public; et le dire-vrai philosophique aussi à son lieu dans l'âme du Prince (...). On a là (...) une sorte d'éclectisme kantien, qui essaie de faire tenir ensemble ce qui a été traditionnellement, depuis l'histoire de la salade entre Platon et Diogène, le grand problème des rapports philosophie et politique en Occident. ³³⁸»

Introduction

Dans le triptyque des derniers cours au Collège de France, l'innovation la plus importante qu'apporte Michel Foucault est celle portée à la définition du vrai. Désormais, la vérité n'est plus à chercher dans la fixité, l'immutabilité et l'éternel, mais dans la différence, l'altérité et la structure limitrophe. La vérité est toujours ailleurs, devant soi. En ce sens, dans *L'Herméneutique du sujet*, Foucault analysait les différentes formes de subjectivations éthiques présentes dans l'Antiquité avec, pour objectif, de démontrer en quoi le sujet désirant participer activement à son actualité doit se constituer en une formation éthique différente des autres. L'éthique est toujours différence, et seulement à travers cette différence est-ce que le sujet éthique peut accéder à la vérité. Cette idée, implicite en 1981-1982, sera entérinée en 1984. Foucault affirme dans *Le Courage de la vérité*, que l'« *ethos* philosophique peut se caractériser comme une *attitude limite*³³⁹ ».

Parallèlement, on rencontre pour la première fois, dans *L'Herméneutique du sujet*, la notion de *parrhêsia* : cette modalité de véridiction coextensive de la subjectivité et qui comporte, par définition, un risque du moment qu'elle dit ce qu'on ne veut pas entendre (c'est-à-dire du moment qu'elle dit quelque chose d'*autre*). À partir du *Gouvernement de soi et des autres*, Foucault se dédie entièrement à l'analyse de ce concept. Il en retrace l'évolution, l'histoire, et en définit la condition ontologique, le risque, et la condition de

³³⁸ Michel Foucault. « Leçon du 23 février 1983, deuxième heure », dans *Le Gouvernement de soi et des autres*. Op. cit., p. 270.

³³⁹ Michel Foucault. « Qu'est-ce que les Lumières? », (in Rabinow (P.), éd. *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp.32-50), dans *DEII*, Op. cit., n° 339, p.1393.

possibilité, le courage. Cette dernière trouve sa condition d'effectivité dans l'éthique développée dans le cours de l'année précédente. Désormais, que la *parrhêsia* se situe dans l'arène politique ou sur la scène éthique, elle comportera toujours un risque et nécessitera, de la part de l'énonciateur, du courage : le courage d'affronter le risque que comporte la véridiction, le courage de penser différemment et de dire ce qu'il pense.

Il n'est pas étonnant que le cours de l'année suivante s'intitule *Le Courage de la vérité*³⁴⁰. Suite aux illustrations de la troisième partie de ce travail, on peut tout aussi bien comprendre le titre du cours de 1984 comme étant « le courage de la différence », et ce, au double sens du génitif. Premièrement, le courage de la vérité réfère au courage dont doit faire preuve la différence pour s'affirmer au sein de son actualité. Ainsi compris, ce titre renvoie à une esthétisation courageuse de la différence, esthétisation qui a pour fonction de permettre l'expression de la vérité. Aussi, par rapport à cette première signification, le courage de la vérité représente également « le courage du plaisir » puisque la différence, avant d'atteindre la subjectivité, se situe toujours au niveau du corps. Ici, la différence signifie une différence dans l'existence et la forme du courage réfère à celle nécessaire chez le cynique. Ceux-ci radicalisent les préceptes de leur époque dans leur *bios* et, en ce sens, représentent une différence existentielle, une différence dans l'existence³⁴¹ plus qu'une différence éthique. Deuxièmement, comme je l'ai démontré dans l'analyse du *Lachès*, le courage de la différence réfère également au type de volonté et de résolution dont il faut faire preuve pour parvenir au vrai. En ce sens, le courage de la vérité représente une éthique de la vérité. La démonstration de cette éthique est explicitement entreprise dès la seconde leçon du cours de 1984 à travers la question du critère de différenciation éthique. On retrouve également cette démonstration dans l'analyse de l'impossibilité d'une éthique effective dans le contexte de la démocratie athénienne et dans l'illustration du transfert de son lieu de prédilection dans la *psukhê*³⁴². En ce second sens, la différence signifie la différence éthique. Elle représente la forme de courage nécessaire pour le sujet intervenant auprès du politique et réfère donc à la

³⁴⁰ Cours qui, comme je l'ai indiqué dès la première partie de ce travail, est présenté comme le second tome du *Gouvernement de soi et des autres*.

³⁴¹ Ce que Foucault traduit par sa notion de « vie autre ».

³⁴² Cette notion n'acquiert une réelle différence par rapport à la notion d'*êthos* qu'à partir du moment où Foucault retrace la postérité des deux concepts dans l'histoire, c'est-à-dire à partir de la progressive résorption et négation de l'*epimeleia heautou* dans le *gnôthi sauton*.

fonction de l'intellectuel. Par rapport aux questions concernant la différenciation et la vérité comme altérité, les dernières paroles prévues par Foucault pour son cours de 1984 sont qu' « il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité; la vérité, ce n'est jamais le même³⁴³ ».

Dans cette quatrième et dernière partie, j'illustrerai la relation qui existe, dans le triptyque des cours au Collège de France, entre la vérité comme différence, l'*éthos* comme différenciation éthique et l'altérité comme vie autre. L'objectif de cette partie est de mettre en lumière la théorie de la résistance foucauldienne telle qu'elle nous apparaît dans ses ultimes travaux. Jusqu'à présent, j'ai insisté sur une démonstration des études foucaaldiennes des années 1980 et sur les parallèles qui peuvent être tracés entre ces analyses et certaines de ses théorisations datant des années 1970. En ce sens, dans les deux premières parties de ce travail, j'ai illustré le rapport entre philosophe parrésiasite et intellectuel spécifique. Dans la troisième partie, j'ai démontré les ressemblances entre les cyniques et les mouvements de résistance qui nous sont contemporains. À présent, à partir du jeu entre parrésiasite et cynique, j'établirai le rapport entre l'intellectuel et le différent. Pour ce faire, je m'appuierai sur la forme et la fonction du discours philosophique dans sa modalité parrésiasitique et j'illustrerai comment elles s'articulent avec la figure de l'altérité, avec cette figure qui problématise par nature. Je prendrai pour axes centraux l'*epimeleia heautou* et l'esthétique de l'existence dans le but de mettre à jour une nouvelle définition de la résistance foucauldienne. Cependant, avant d'en arriver à la question de l'intellectuel, il est nécessaire de dépasser le travail foucauldien – travail qui se situe toujours en amont de notre structure sociale contemporaine – pour comprendre la situation du cynique aujourd'hui. Seulement en illustrant la situation de la « position essentielle de l'altérité » sera-t-il possible, par la suite, de définir la tâche de l'intellectuel.

³⁴³ Michel Foucault. « Leçon du 28 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 311

1. Où sont les cyniques du XXI^e siècle ?

Déjà au XIX^e siècle, Nietzsche demandait « où sont les barbares du XX^e siècle ». Aujourd'hui, à l'aurore du XXI^e siècle, cette question est d'autant plus pressante. Le « barbare », bien sûr, peut prendre – et il prend effectivement dans l'œuvre nietzschéenne – plusieurs sens. Dans sa transposition foucauldienne, cependant, il ne représenterait rien de sauvage ou de violent, mais plutôt quelque chose d'étranger et d'autre. Le barbare est quelqu'un dont la subjectivité est difficilement intelligible ou impossible à accepter. Aussi est-il celui qui, par son intervention, transforme l'Empire : il est l'altérité qui permet le changement structurel. Dès lors, deux questions se posent. D'abord, et c'est la question à laquelle je m'attarderai dans ce chapitre-ci : où sont les barbares d'aujourd'hui, où sont nos cyniques, où se trouve l'altérité à notre époque ? Pour répondre à cette question, je présenterai d'abord la théorisation foucauldienne de la gouvernementalité. Ensuite, j'illustrerai la réaction de ce système de gouvernement à la différence. Dans le prochain chapitre, j'aborderai la question de l'articulation entre inintelligibilité (rejet, aliénation) et pouvoir de transformation. Je démontrerai, du moment que la figure de l'altérité est inintelligible et/ou inacceptable, comment elle peut permettre la transformation, comment elle peut assurer la fluidité du pouvoir.

1.1. Le travail de la gouvernementalité

La structure sociale d'une époque donnée gouverne les possibilités d'être et de penser de ses sujets constituants. En d'autres termes, les sujets sont à la fois constitués et constituants de leur environnement. À partir d'une structure donnée, les deux grandes possibilités offertes aux sujets sont la répétition et l'innovation (consciente ou inconsciente) à partir des valeurs reçues. Ces deux possibilités apparaissent clairement dans *Le Courage de la vérité*. D'un côté, on retrouve la *doxa*, la volonté du même et le désir de répétition. On y constate tout ce qui apprécie le confort et la sécurité que procure le renforcement des valeurs à la fois acquises et relayées par le discours populaire. De ce côté, également, on retrouve la majorité des écoles philosophiques. Celles-ci, par leurs dits et écrits, répètent, renforcent et reconduisent les conventions et familiarités de leur

époque. Elles font, en d'autres termes, la promotion de valeurs conservatrices. De l'autre côté, on retrouve les cyniques : ceux qui, à partir des valeurs d'une époque, à partir de la structure qui sous-tend le *nomos* (du métal qui sous-tend la *nomisma*), innovent en radicalisant et en produisant, par nature, un scandale. Ceux-ci, par la contradiction inhérente à la relation entre leur subjectivité et leur corps, problématifient le rapport entre *politeia*, *alêtheia* et *êthos*. Ils en représentent la forme clownesque et grimaçante³⁴⁴. Ils sont la forme limitrophe et insupportable de la tradition et de l'évidence. En devenant scandale, le cynique accomplit sa tâche : il dirige les hommes³⁴⁵, il exagère pour donner le ton juste³⁴⁶. Aujourd'hui cependant, cette attitude limitrophe et insupportable est-elle encore possible ? Si oui, quelle en est la forme et quelles en sont les conséquences ?

La question se pose du moment que, depuis *Les Anormaux* et à travers « *Il faut défendre la société* », *Sécurité, territoire et population* et *Naissance de biopolitique*³⁴⁷, le pouvoir fonctionne à partir de dispositifs normateurs et normalisateurs. Les premiers de ces dispositifs, théorisés entre 1973 et 1975, semblent occuper la totalité de *Surveiller et punir*. Ils représentent ces divers mécanismes qui fixent une norme et travaillent le corps jusqu'à ce que celui-ci l'atteigne. Ce sont ces mécanismes qu'on retrouve dans les écoles, les usines, les asiles et l'armée, par exemple. Depuis leur apparition au XVII^e siècle, ce sont également ces mécanismes qui se transposent, dans une certaine mesure, dans notre vie de tous les jours. À compter de 1976, cependant, année suivant la parution de *Surveiller et punir*, Foucault révisé sa position sur les dispositifs du pouvoir et illustre qu'il existe en réalité deux mécanismes autonomes : les mécanismes disciplinaires (mécanismes normateurs) et les mécanismes biopolitiques. Ces derniers reposent sur l'accumulation d'un bassin de savoirs sur l'homme, savoirs que Foucault retrace dans les « sciences de l'Homme »³⁴⁸. Celles-ci servent à constituer, à partir de statistiques, une normalité, c'est-à-dire une normale qui est ensuite utilisée pour gouverner la

³⁴⁴ Michel Foucault. « Leçon du 7 mars 1984, deuxième heure », p. 209 et « Leçon du 14 mars 1984, première heure », p. 214, dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit.

³⁴⁵ D.L. VI, §29 et §74.

³⁴⁶ D.L. VI, §35.

³⁴⁷ Cours au Collège de France, respectivement, de 1974-1975, 1975-1976, 1977-1978 et 1978-1979. Foucault dédia ces années à l'analyse de l'évolution stratégique de la gouvernementalité.

³⁴⁸ Sciences telles que la psychologie, la criminologie, la sociologie et l'économie politique.

« population³⁴⁹ ». Cette dernière notion est comprise comme la multiplicité des gens « normaux ». On reconnaît, dans le dispositif biopolitique, le mécanisme normalisateur. Par opposition à la « normation », la normalisation ne cherche pas à faire atteindre, au corps, une norme prédéfinie. Plutôt elle rend l'individu « normal » dans le but de garantir son intelligibilité au sein d'un mode de gouvernementalité qui a pour fonction de prendre en charge la totalité de la vie de ses sujets constituants. La multiplicité, pour Foucault, n'a pas d'unité propre³⁵⁰. Pour asservir et gouverner, le pouvoir doit nécessairement simplifier et organiser. Ces mouvements passent, dans l'univers biopolitique, par la constitution et l'imposition d'une normale. En ce sens, aucune gouvernementalité possible sinon par la production d'une masse d'individus normaux, c'est-à-dire d'une population intelligible, compréhensible et, coextensivement, gouvernable et dirigeable.

Dans un tel système, norme et normale s'articulent différemment que dans un système où les sciences humaines n'avaient pas encore acquis leurs lettres de noblesse. Foucault fixe le point de transformation structurelle dans le passage de l'économie mercantiliste, économie dans laquelle l'atteinte de la norme était essentielle pour assurer la productivité, à l'économie libérale, système dans lequel le jeu libre de l'individu avec son environnement permet la détermination du prix du marché. Dans ce second système, il s'agit de comprendre la rationalité de l'individu, c'est-à-dire de comprendre comment la majorité agit, avec pour objectif de constituer une normale. Celle-ci sera imposée à tous pour que la nouvelle gouvernementalité puisse gouverner la population à travers le contrôle de son environnement. Dans un tel système, la norme découle de la normalité. Le but à atteindre, en d'autres termes, est la normale et les normes qui permettent l'individuation, la différenciation et l'intelligibilité, sont induites à partir de cette normale.

1.2. Le contrôle de l'évènement

Dans la nouvelle gouvernementalité, aucun espace n'est laissé à la différence. Certaines déviations par rapport à la norme-normale sont tolérées, mais uniquement dans

³⁴⁹ Michel Foucault. « Leçon du 18 janvier 1978 », pp. 31-56, et « Leçon du 25 janvier 1978 », pp. 57-166, dans *Sécurité, territoire et population*. Op. cit., Foucault offre une brève généalogie de la notion de « population » à partir de la nouvelle rationalité gouvernementale.

³⁵⁰ En ce sens, on peut comprendre la « multiplicité » par analogie à l'apparente unité subjective de la conscience, chez Nietzsche, qui renvoie en réalité à un jeu différentiel de forces internes inconscientes.

la mesure où elles sont prévisibles – et effectivement prévues –, intelligibles et contrôlables. La différence, dans sa forme radicale et scandaleuse, est inacceptable. Depuis l'apparition des dispositifs disciplinaires et biopolitiques, le point de genèse du cynisme s'est transfiguré en géniteur violent, et ce, par deux fois. D'abord, par l'imposition de la dichotomie vie humaine normale / vie anormale, la structure contemporaine déshumanise les vies qui sont impossibles à catégoriser dans les cadres normatifs prévus par les sciences de l'Homme. En ce sens, au niveau même de son identité, le cynique contemporain subit une première violence : sa vie humaine est non-vie. De plus, justifiée par ce premier assaut, la structure produit une seconde agression, à savoir la violence physique de la norme livrant le message de déshumanisation déjà en œuvre. Le cynique, non-vie, sans-abri ontologique et in-signifiante, doit être corrigé et guéri. Ainsi, cette figure disparaît avant même son apparition du moment qu'aucun discours positif n'existe pour rendre compte de son existence. La différence est toujours « différence de quelque chose » ou « différence en quelque chose » : elle est comprise comme une déviation de la normale que la structure contemporaine doit corriger. Cette correction s'opère par une réduction de l'écart distinguant la norme différente de la norme normale. Elle a pour but d'inclure la différence au sein des catégories déterminées à partir de la normale, c'est-à-dire du « même ». Le nouveau, en d'autres termes, est compris à partir du précédent et le devenir est rendu à la fixité d'une de ses stases. Dès ses premiers symptômes, la vie cynique est relayée de dispositif disciplinaire en dispositif disciplinaire jusqu'à sa disparition. L'inverse, c'est-à-dire la transformation des normes pour rendre compte de la transformation et de l'évolution des corps, est théoriquement inadmissible et pratiquement presque impossible. Derrière la différence, au-delà de la différence, comme support, lieu et délimitation de celle-ci, il y a toujours l'unité et la normale. La différence devient ce qui doit être spécifié à l'intérieur du concept sans ne jamais en déborder.

En 1978, dans « Qu'est-ce que la Critique ? », partant de l'idée que la structure contemporaine contraint à sa propre répétition perpétuelle, Foucault propose déjà une tâche pour l'intellectuel. Celui-ci doit ébranler les conventions et familiarités de son époque en remettant en question ce qui est tenu pour évident. L'objectif de cette intervention est de permettre la transformation structurelle. Le lieu de cette remise en

question se situe là où l'on retrouve les limites des conditions de possibilité d'une structure donnée. En d'autres termes, l'intellectuel doit intervenir là où la répétition n'est pas garantie, là où le jeu entre pouvoir et savoir n'est pas parfaitement fixe. Sa fonction est de démontrer la précarité de ce qui est tenu pour évident. À partir de 1981, l'analyse foucauldienne inclut et problématise la question de la subjectivité. Le corps-soi, désormais distingué de celle-ci, n'apparaît plus, comme c'était le cas dans *Surveiller et punir* par exemple, uniquement comme surface de prise pour le pouvoir. Il devient un élément actif. Il apparaît comme un agent de transformation et un instrument de la modification du monde. La subjectivité paradoxale, c'est-à-dire le corps dans sa différence et subséquemment l'être-différent du sujet, devient ce nouvel espace où la reproduction des normes dont dépend la structure devient visiblement problématique. Le cynique est cet espace qui pose *visiblement* problème à la politique et qui, par le fait même, doit être caché, enfermé et effacé sous prétexte de danger et/ou sous prétexte de formation pathologique.

En ce sens, les cyniques sont les divers personnages que Foucault a toujours tenu à nous présenter au cours de son œuvre. Ce sont les fous compris à partir d'une variation quantitative allant de la raison à la déraison³⁵¹ dans *La Naissance de la folie à l'âge classique*. Ce sont les criminels convertis en catégorie « délinquante » dans *Surveiller et punir*. Ce sont les déviants sexuels que prévoit *La Volonté de savoir*. Les cyniques, ce sont les anormaux que la structure doit à tout prix rendre invisibles et incompréhensibles. Pour l'intellectuel cependant, le plaisir vécu par le *bios* cynique devient la réponse à un pouvoir qui prétend gouverner à partir de la volonté de ses sujets constituants. Effectivement, le plaisir de l'être-différent ne trouve pas d'écho dans le régime biopolitique. Le *bios kunikos* se transfigure dès lors en une démonstration mettant en lumière le fait que la normale qui tient lieu de norme n'est pas un état nécessaire ou préférable. Il fait transparaître le fait que la différence est une possibilité effective source de jouissance, et non pas nécessairement un danger ou une pathologie. Conséquence d'une gouvernementalité qui recherche la simplicité et la sécurité, la différence qui ne

³⁵¹ Foucault admettait regretter que le dialogue soit désormais impossible entre raison et folie du moment que la folie est conçue comme l'ombre indésirable, la variation quantitative de la raison. Encore une fois, la folie n'est pas comprise comme différence, mais comme « différence de quelque chose » ou « différence en quelque chose ».

permet pas une (sur)solidification de la fixité des jeux de pouvoir actuels est l'évènement auquel la structure doit nier toute intelligibilité. Du moment que la subjectivation ne peut avoir lieu sans un certain recours à une forme d'idéalité, c'est-à-dire sans un certain recours à une norme par rapport à laquelle il est possible de se comprendre, les cyniques sont menés à se concevoir eux-mêmes comme anormaux. C'est ici qu'interviennent les dernières analyses de Foucault, la théorisation de l'« esthétique de l'existence » et la résorption de la connaissance de soi dans le souci de soi.

En 1976, Michel Foucault demandait l'insurrection des savoirs : il fallait que la connaissance échappe à sa disciplinarisation, à sa normalisation et à sa hiérarchisation. En 1978, la résistance consiste en la problématisation des limites des conditions de possibilités de notre structure, des espaces où la répétition de ces conditions n'était pas garantie, dans le but de rendre au pouvoir sa fluidité. En 1984, cet espace est précisé et individué. Il trouve son moment dans l'existence de la différence. Si celle-ci n'est aujourd'hui plus permise, si sa visibilité est voilée par les dispositifs disciplinaires qui lui sont contemporains, si, dans sa différence³⁵², la différence est in-signifiante et non-vie au profit d'une vie humaine normale et gouvernable, elle n'est pas pour autant inexistante. La structure crée ses propres cas limitrophes. Ceux-ci sont rapidement ravalés pour être corrigés, rendus adéquats à la norme, réhabilités et ensuite réinsérés. Si cette correction est impossible, le cynique est caché et oublié. En ce sens, la différence seule ne peut pas permettre la transformation sociale, son existence est trop brève ou trop silencieuse pour permettre l'expansion des normes qui lui sont contemporaines ou la création de nouvelles normes. Seule, elle ne peut que risquer sa vérité pour éventuellement se voir guérie de sa différence et ramenée à la *doxa*. Désormais, une nouvelle figure est nécessaire pour relayer le message de la différence. C'est ici que doit aujourd'hui s'inscrire l'intellectuel.

³⁵² Puisque dans son rapport à la normalité, la différence recevra effectivement une signification : celle de déviation pathologique et/ou dangereuse.

2. L'intellectuel et la différence

Si l'on admet que le corps est un processus dynamique en constante évolution et que la subjectivité est le produit d'un débat de normes entre les normes du corps-soi et les normes de son actualité, on reconnaît que la subjectivité, implicitement, retravaille en permanence le discours et les normes de son environnement. Ce travail a pour objectif de permettre aux normes d'évoluer avec les transformations au niveau des subjectivités. Il a pour but de permettre aux normes structurelles de rendre compte des nouvelles possibilités des corps. En ce sens, le différent, comme le disait Épictète, est le *politeuesthai* par excellence. Il exerce la véritable tâche politique puisqu'il fait subir à la vie politique une transformation à son niveau le plus fondamental, c'est-à-dire au niveau de la constitution des normes déterminant ce qui a droit, dans le discours, au titre de vie humaine. Cependant, comme je l'ai illustré dans la section précédente, l'état actuel du pouvoir refuse et ravale la différence pour assurer une simplification (une normalisation normative) au niveau des vies et pour faciliter le gouvernement de la population. L'état actuel des mécanismes du pouvoir ne permet aucun discours intelligible à la différence. Par le fait même, il lui enlève toute possibilité normative, tout pouvoir transformatif.

Dans ses derniers cours au Collège de France, Michel Foucault présente deux figures de la résistance : le philosophe dans sa modalité parrésiasique, c'est-à-dire celui qui fait preuve d'une différenciation éthique et qui possède le courage de dire la vérité, et le cynique, c'est-à-dire celui qui fait preuve d'une différenciation existentielle et qui a le courage de vivre, de mettre en forme visible, sa vérité. Cependant, Foucault ne donne pas d'indication formelle par rapport au mode d'articulation de ces deux figures. Sa dernière théorie de la résistance transparaît dans les formes respectives que prennent l'esthétique de l'existence cynique et l'esthétique de l'existence du philosophe parrésiasique. Elle découle du fait de la résorption de la question de la connaissance de soi dans la pratique qu'est le souci de soi. De plus, elle se dévoile à partir de la définition de la vérité comme altérité et du corps différent comme condition d'accès à un monde autre.

Dans sa définition la plus large, la tâche de l'intellectuel, du moment que le cynique n'a aucune voix, est de prendre conscience de l'instance de la différence. Nous savons que son rôle n'est pas d'offrir *une* solution ou de se faire loi. Sa tâche n'est pas de

se substituer au scientifique, au politicien ou à l'éthicien, mais de problématiser et de reproblématiser en permanence ce que ces figures d'autorité tiennent pour vrai et immuable, à savoir la normalité³⁵³. Il doit élaborer sur un domaine de faits, de pratiques et de pensée qui posent problème à la politique³⁵⁴, à savoir le corps différenciant et la subjectivité autre. Son devoir est de remettre en question les évidences et d'assurer la fluidité du pouvoir. En ce sens, l'intellectuel doit permettre la possibilité de la possibilité. Le rôle de l'intellectuel découle donc directement du « moment cynique ».

2.1. Esthétique de l'existence cynique

Cette définition générique de la tâche de l'intellectuel nous permet de préciser la tâche du cynique et de comprendre l'importance que prennent pour Foucault, à partir des années 1980, le souci de soi et l'esthétique de l'existence. Le cynique, comme je l'ai démontré dans ma troisième partie, est celui dont la *parrhêsia* découle du *bios*. Si son dire-vrai nécessite du courage, ce n'est pas, comme dans le cas du parrésiaste, parce qu'il risque le dire-vrai devant un auditoire hostile à la différence de son énonciation. Le courage de la différence découle du fait que son être, dans sa vérité et sa différence, est en opposition à la *doxa*, aux familiarités et aux évidences admises. Le cynique, par (sa) nature, éveille l'hostilité. En ce sens, pour être connu et reconnu comme tel, il doit être visible. Le *bios kunikos*, depuis l'antiquité grecque, doit se soucier de son être-différent dans le but de donner à cette différence une forme visible. Cette définition de la vie cynique dans son rapport à l'esthétique de l'existence est aujourd'hui à radicaliser. Dû à la structure normative-normalisante qui caractérise notre actualité, du moment que la vie de la différence est comprise comme non-vie à corriger et à rendre adéquate aux normes, le cynique d'aujourd'hui a à rendre son existence aussi visible et aussi audible que possible. Au risque de ne pas être comprise, la vie autre doit produire et reproduire sa différence, sa vérité et sa possibilité effective au grand jour. Elle doit « faire apparaître, sans limites et sans dissimulation³⁵⁵ ce qui, dans l'être humain, est de l'ordre de la nature,

³⁵³ Voir, dans ce travail, Première partie: L'intellectuel parrésiaste, Chapitre 5. L'intellectuel spécifique et la *parrhêsia*.

³⁵⁴ Michel Foucault. « Polémique, politique et problématisations », dans *DEII*. n° 342, p. 1412.

³⁵⁵ Thème de la vie non-cachée (*a-lêthês*)

et donc de l'ordre du bien³⁵⁶, et ce, devant le plus grand nombre possible. De plus, il doit activement rechercher les limites de sa propre possibilité³⁵⁷ sans rougir³⁵⁸, justifié par le plaisir qu'il ressent. Le corps cynique, aussi éloigné de la *doxa* soit-il, représente scandaleusement dans ce monde-ci une possibilité réelle dans un monde autre³⁵⁹. La tâche du cynique d'aujourd'hui n'est donc pas de se retirer pour se connaître soi-même. Son travail n'est pas de rechercher, en lui-même, caché de la vue de tous, la vérité de ses désirs, de ses affections et de son être. Sa mission, au contraire, est de vivre, à la vue de tous, son être dans toutes ses possibilités effectives et de développer celles-ci jusqu'à leurs limites viables, bref, de *devenir* lui-même.

On comprend désormais mieux l'anecdote de Diogène mis aux enchères. Exhibé comme esclave, il se présente comme étant celui qui sait « diriger les hommes » et demande si quelqu'un veut se procurer un maître³⁶⁰. La différence est effectivement l'existence qui dirige, qui offre une possibilité. Elle représente une direction. On comprend également pourquoi deux anecdotes, pourtant très riches, ont été omises par Foucault dans sa lecture du cynisme. Dans la première de ces *khreiai*, Xéniade demande à Diogène comment il désire être enterré et Diogène répond « Face contre terre (...) parce que dans peu de temps, ce qui est en bas sera placé bien haut³⁶¹ ». Dans la seconde, Diogène ordonne à Xéniade d'accomplir ses ordres et celui-ci réagit en affirmant que « les fleuves alors remontent à leur source³⁶² ». Dans ces anecdotes, un lecteur de Nietzsche ne peut manquer de voir une corrélation possible avec l'idéal du renversement des valeurs. Cependant, ce n'est pas à strictement parler un *renversement* des valeurs que préconise Foucault. Plutôt, ce qui transparaît dans ses analyses est l'idéal d'un *développement* et d'une *évolution* des valeurs. De plus, cette évolution doit avoir pour critère une norme laïque : le corps dans ses plaisirs. En accord avec certains de nos

³⁵⁶ Michel Foucault. « Leçon du 14 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 234. Thème de la vie conforme aux principes, aux *nomos*.

³⁵⁷ Thème de la vie sans mélange

³⁵⁸ Michel Foucault. « Leçon du 14 mars 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 235.

³⁵⁹ Thème de la vie souveraine.

³⁶⁰ D.L., VI, §29.

³⁶¹ D.L., VI, §31.

³⁶² D.L., VI, §35.

penseurs contemporains³⁶³, Foucault plaçait déjà en 1984 le critère éthique normatif dans le développement des possibilités effectives du corps, dans « l'efflorescence du corps³⁶⁴ ». En ce sens, référer à la question du renversement des valeurs aurait été une trop grande simplification de ce qu'il entendait par la transformation sociale. La transvaluation n'est pas à proprement parler un *retournement*, mais un *développement* à partir d'une nouvelle norme, celle-ci étant elle-même transvaluatrice. Foucault propose non pas un renversement des valeurs qui figerait ensuite celles-ci à l'envers, mais l'élaboration et l'expérimentation – ainsi que la ré-élaboration et la ré-expérimentation – avec de nouvelles possibilités d'être. Celles-ci trouvent leur validité dans leur possibilité effective et dans le plaisir qu'elles produisent chez le sujet, plaisir qui agit, depuis la théorie nietzschéenne, comme un indice de l'accroissement de puissance. Ainsi, le cynique foucauldien est celui qui sait diriger les hommes plus qu'il n'est celui qui désire être enterré face contre terre.

Une des tâches de la philosophie, selon Nietzsche, est d'enterrer la morale chrétienne et de créer, sur un nouveau sol, une morale nouvelle. Du moment que le corps est le phénomène moral par excellence, la création d'une nouvelle moralité passe par la mort du corps chrétien et la consécration d'un corps nouveau, d'un corps autre. Cependant, dans l'état actuel de la gouvernementalité, ce corps autre est repris dès son affirmation et corrigé. En ce sens, comme je le disais plus haut, la tâche de l'intellectuel, dans sa formulation la plus large, est de prendre conscience de la possibilité effective de l'altérité prenant plaisir à elle-même. Le différenciant, celui qui tombe en dehors des cadres normatifs traditionnels, mais qui affecte néanmoins ses témoins par la réalité du plaisir qu'il prend à lui-même, provoque l'étonnement. Il permet également à qui veut poursuivre dans la voie ouverte par son étonnement premier de voir différemment, avec d'autres yeux. L'inadéquation d'une vie aux évidences de l'actualité, c'est-à-dire la remise en question effective des cadres normatifs, provoque le mouvement de dissociation initial qui, s'il est cultivé, permet l'ouverture sur un monde autre, sur une perspective nouvelle et sur l'admission d'un corps neuf et sain dans l'actualité.

³⁶³ Didier Franck. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Op. cit.; John Richardson. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford University Press. New York, 2004. pp. 300.

³⁶⁴ Friedrich Nietzsche. *KSÄ*. Op. cit., 1885-1886, 2(97); 1885, 41(7). Il serait intéressant de voir si Foucault développe cette intuition à partir de l'union de la biologieanguilhemienne et de la théorie nietzschéenne des forces.

Subséquemment, cette voie permet l'extension des normes dans le but de permettre la naissance d'une nouvelle subjectivité - puisque la viabilité, en société, procède de la signification et de l'intelligibilité.

2.2. Esthétique de l'existence intellectuelle

La problématisation, chez les Grecs, relève de la mise en forme d'espaces de liberté réels. J'ai soulevé, plus tôt dans ce travail, l'exemple de l'espace sexuel, espace où il n'y avait que très peu de loi, et espace qui devait être « normé » pour permettre l'intelligibilité et la valorisation de certains types de vie par opposition à d'autres. Dans notre gouvernamentalité actuelle, une telle définition de la problématisation est impraticable. Ainsi, de nouveaux espaces de liberté doivent être créés. Ceux-ci ne peuvent durablement subsister que dans la pensée, au sein de la *paraskeuê* que s'est constituée le sujet éthique. De plus, la naissance et la longévité de ces espaces dépendent de certaines techniques. En 1984, Foucault articule la question de la production d'espaces de liberté avec l'existence du personnage cynique présenté comme étant la figure provoquant la distanciation du soi par rapport à son actualité. L'existence du cynique permet au soi la réflexion sur ses propres conditions constitutives. Il permet au penseur de faire l'ontologie critique de son actualité et de soi-même comme pli de cette actualité. Le cynique, par son existence, permet la pensée, c'est-à-dire la problématisation de ce que nous sommes nous-mêmes³⁶⁵ et la capacité de « pressentir le danger qui menace dans tout ce qui est habituel, et de rendre problématique tout ce qui est solide³⁶⁶ ». Ouverture sur un monde autre, il permet de faire l'épreuve du franchissement possible des limites que sont nos évidences et nos familiarités actuelles. On comprend pourquoi, à partir de 1981, la *généalogie* est remplacée par l'*ontologie critique de soi* : la mathème se résorbe dans la *praxis*.

En 1984, la tâche de l'intellectuel reste sensiblement similaire à ce qu'elle avait été auparavant. Il s'agit toujours de donner une voix à ceux qui n'en ont pas, il s'agit à nouveau de libérer les savoirs assujettis, il s'agit encore de remettre en question

³⁶⁵ Michel Foucault. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », dans *DEII*. Op. cit., n° 344, p. 1431.

³⁶⁶ *Ibid.*

l'évidence. Il s'agit toujours de problématiser notre actualité. L'innovation de 1984 se trouve dans l'intervention de la subjectivité dans ce qui, jusqu'alors, était le jeu entre pouvoir et savoir. Le sujet, tout à coup, est non seulement une surface de prise pour le pouvoir, mais également ce qui pose problème au pouvoir lorsqu'il en représente l'effet inacceptable et scandaleux. Le corps est cette puissance ironique qui, en se laissant signifier par les codes, peut leur faire dire à la fois une chose et son contraire dans un même souffle. Il est l'espace de la radicalisation et du retournement. Non seulement est-ce que le corps est le lieu d'exercice du pouvoir, il représente également le critère permettant la remise en question de la structure normative. De plus, dans les analyses de 1984, la résistance ne se produit pas à travers l'intervention d'une figure unique et fantasque, mais à partir du jeu entre l'intellectuel et la différence. Celle-ci représente le lieu du geste premier, du cri provoquant l'étonnement, et le devoir de celui-là est de répondre à ce cri en problématisant, à partir de l'existence et de la possibilité d'une différence, les évidences, les familiarités et les conventions de leur époque.

Ainsi, l'esthétique de l'existence ne porte pas la même définition chez le cynique et chez le philosophe. Chez le premier, cette notion représente la mise en forme visible de la différence dans l'existence. L'esthétique de l'existence cynique réfère au souci et à l'effort nécessaire pour se faire entendre. Chez le philosophe, une telle mise en forme est parfaitement inadéquate du moment qu'on ne peut s'auto-instituer cynique. Un tel geste, en réalité, ne produirait rien sinon la mise en scène vulgaire d'une différence qui n'a aucune naturalité, aucun rapport intime avec la subjectivité de l'énonciateur et aucune relation à la structure. Le lieu de la différenciation, pour le philosophe, n'est pas l'existence, mais l'*éthos*. En ce sens, l'esthétique de l'existence ne relève pas, pour cette figure, de la mise en forme visible et publique d'une différence (qu'il ne possède d'ailleurs pas). Elle représente l'épreuve de la différence au sein de sa subjectivité. L'esthétique de l'existence, pour le philosophe, consiste en la mise en forme de la liberté □ celle-ci étant comprise comme distanciation par rapport à l'actualité. Dans l'espace ouvert par l'étonnement premier que produit chez lui le cynique, le philosophe doit faire jouer cette différence dans le but de problématiser ce qu'il a toujours pris pour évident. La possibilité effective d'une variété d'existences est donc la première réalité qui travaille

l'intellectuel. Du moment que celui-ci doit trouver sa vérité dans sa pratique³⁶⁷, le perspectivisme comme caractère absolu de la vie signifié par la variété des corps devient le fondement de l'intervention philosophique. La fonction du parrésiasite est d'intervenir courageusement au sein de son actualité en reproduisant, dans son discours, la vérité de la différence. L'objectif d'une telle intervention est d'illustrer, à partir du corps qui pose problème à la politique, la nature dynamique de la corporéité, la diversité des possibilités du corps et la fixité du pouvoir comme violence faite au caractère perspectiviste de la vie. L'attitude parrésiasitique est celle qui, en permanence et avec courage, reproblématise à partir de l'existence d'une différence qui ébranle les fondements de l'évidence. Le parrésiasite est celui qui participe à la transformation structurelle en ébranlant les obstacles qui empêchent l'expression de la différence. Il a à intervenir dans un domaine précis dans le but d'y permettre les ouvertures nécessaires à l'innovation et à la création par la différence. L'intellectuel, du moment qu'il peut être écouté, du moment que son être et son discours sont intelligibles, doit transmettre la vérité de la différence à l'âme du Prince.

2.3. Le courage du plaisir

Conséquence de la définition foucauldienne du pouvoir, la figure du Prince prend un infléchissement singulier : il représente tous les individus en position d'autorité. Nous le retrouvons dans tous les domaines et chez toute personne représentant un relais *majeur* du pouvoir³⁶⁸, c'est-à-dire chez tout individu ayant pour fonction le gouvernement des autres. Le Prince, en plus d'être représenté par le pouvoir d'État, se trouve chez les asilaires et les médecins de *La naissance de la folie à l'âge classique*, dans la personne des juristes et des légistes de *Surveiller et punir* et chez les psychanalystes, les éducateurs et les parents de *La volonté de savoir*. À l'horizon de la transformation structurelle, le rôle de l'intellectuel spécifique est de s'adresser au Prince. Cependant, si sa fonction

³⁶⁷ Voir, dans ce travail, Deuxième partie : Morphologie du sujet résistant, Chapitre 4. De l'adéquation entre *lógos* et *ergon*.

³⁶⁸ Toute subjectivité est un relais du pouvoir, J'indique par *relais majeur*, la subjectivité qui a pour fonction de gouverner les autres.

n'est pas de se faire loi, mais de poser des questions³⁶⁹, avec quel langage doit-il prendre la parole ?

Informé par la configuration que doit prendre le discours parrésiasique, l'énonciateur n'a pas à dire au Prince ce qu'est le cynique – la question pour Foucault n'étant jamais la quête ontologique. Le parrésiasique n'a pas non plus à dire ce que le cynique dit du moment qu'on ne peut s'auto-instituer cynique. Qui plus est, dans l'état actuel, le langage du cynique est inintelligible. Ainsi, le rapport entre intellectuel et différent n'est pas de l'ordre de la coïncidence discursive – cette forme de coïncidence, comme nous l'avons déjà vu dans le cas de l'articulation entre philosophie et politique, étant indésirable. Dans sa modalité parrésiasique, le philosophe doit assurer une coïncidence subjective entre lui et la différence. L'objectif de cette ascèse est de permettre la vérité de la différence au sein de sa subjectivité. La différence, comme je l'ai illustrée dans la troisième partie, découle d'un paradoxe entre *doxa* et plaisir, entre subjectivité et corps. En ce sens, elle se situe initialement dans la différence des plaisirs. Ainsi, depuis le *courage de la vérité* et à travers le *courage de la différence*, on parvient au *courage du plaisir*. Dans l'optique d'un souci de soi ayant pour fondement la jouissance prise à soi, l'intensité des plaisirs³⁷⁰ se substitue à la quête de la vérité. Désormais, le devoir de l'intellectuel, l'objectif de son ascèse, est de permettre, au sein de sa subjectivité, le frottement entre la *doxa* dont il est le relais et le plaisir dont il constate avec étonnement la possibilité effective. Son devoir est de s'éprouver en permanence à l'aurore de nouvelles vérités entendues non plus comme *évidences*, mais comme *plaisirs*. La vérité est non plus ce qui permet la fixité et la conservation, mais la transformation et l'accroissement. En ce sens, la vérité conçue comme identité et immuabilité est destituée au profit d'une vérité signifiée sous forme d'événementialité, d'intensité et de différence. Le rôle de l'intellectuel, à travers son épreuve de la différence, est de s'ouvrir sur la réalité perspectiviste de l'existence par la destitution de l'évidence comme indice de

³⁶⁹ Michel Foucault. « L'intellectuel et les pouvoirs », dans *DEII*. Op. cit., n° 359, p. 1567.

³⁷⁰ Notons que *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi* sont les titres des deux dernières publications de Foucault. Dans la première, à partir de notions telles que les *aphrodisia*, la *chrêsis*, l'*enkrateia* et l'articulation entre liberté (entendue comme rapport de soi à soi) et vérité, il démontre comment était problématisée la question des plaisirs dans l'Antiquité. Dans *Le souci de soi*, Foucault illustre l'articulation entre l'art de vivre (l'esthétique de l'existence) et la pérennité de la Cité. À partir de la question des plaisirs, du corps et du travail de soi sur soi, il présente le rapport entre gouvernement de soi et gouvernement des autres.

vérité au profit du plaisir comme critère nouveau. Son rôle est de permettre l'usage des plaisirs et le souci de soi comme instruments pour la constitution d'un monde autre.

Le langage que doit tenir l'intellectuel a donc pour fondement le perspectivisme, réalité confirmée par le frottement entre *doxa* et différence. Il a à attester devant la figure du Prince de la destitution du vrai au profit des diverses perspectives, des diverses normes et des différents usages. La *parrhêsia*, comme je l'ai illustré dans la première partie de ce travail, est une forme de véridiction qui lie l'énonciateur à la vérité qu'il énonce. Cette vérité, du moment qu'on ne peut s'auto-instituer cynique, ne peut pas être celle de la différence. Le langage risqué que doit tenir l'intellectuel devant le Prince, la vérité à laquelle il est lié par son être, est celle de la destitution de l'immuable au profit de la diversité des possibilités.

La tâche de l'intellectuel n'est donc pas la transformation structurelle, mais l'ouverture des possibilités par l'ébranlement de la fixité des évidences. C'est potentiellement ce que Foucault laissait entendre lorsqu'il se demandait, en 1977, si « cette catégorie [des intellectuels] existe ou si elle doit encore exister, ce qui n'est pas certain³⁷¹ ». Y a-t-il, en d'autres termes, à son époque, encore des intellectuels et, s'il en existe encore, cette variété de penseurs aura-t-elle toujours à exister ? Nietzsche laissait entendre, par ses écrits, que la philosophie était vouée à devenir art, innovation et création. Cependant, selon Foucault, si la philosophie doit être création d'adéquations dans le flux du devenir, cette tâche ne peut, aujourd'hui, incomber à l'intellectuel. Plutôt, elle s'inscrit dans le *bios* de l'altérité. Le rôle du philosophe réside ultimement dans la permission du perspectivisme³⁷². Aujourd'hui, le jeu transformatif se joue à deux. Si le rôle de l'intellectuel reste solidement imbriqué dans l'enquête, l'état de remise en question et le partage de cet état, cette recherche et ce partage ont pour fonction de permettre l'innovation et la création de nouvelles valeurs. Dans les espaces de liberté permis par le jeu entre l'intellectuel et la différence, c'est *in fine* à l'altérité, par l'esthétisation de son existence, de vivre ses nouveaux modes de vie, d'éprouver ses nouveaux modes relationnels et d'illustrer ses nouvelles normes d'intelligibilité.

³⁷¹ Michel Foucault. « Non au sexe roi », dans *DEII*. Op. cit., n° 200, p.268.

³⁷² Comme le suggère la citation précédente, cette "permission du perspectivisme" ne sera peut-être pas indéfiniment nécessaire.

Conclusion

« En axant l'analyse du cynisme sur ce thème de l'individualisme, on risque de manquer ce qui, de mon point de vue, est une de ses dimensions fondamentales, c'est-à-dire le problème, qui est au noyau du cynisme, de la mise en rapport entre formes d'existence et manifestation de la vérité. La forme d'existence comme scandale vivant de la vérité, c'est cela (...) qui est au cœur du cynisme, au moins autant que ce fameux individualisme qu'on a l'habitude de retrouver si souvent à propos de tout et de n'importe quoi³⁷³ ».

Dans ses derniers cours au Collège de France, Foucault effectue un retour à l'antiquité gréco-latine. Ce retour, tel que je l'ai illustré à travers ce mémoire, couvre plusieurs fonctions. À mon sens, la plus importante est la réactivation de l'ascèse comme fondement oublié de l'éthique. La particularité de la pratique politique antique est la reconnaissance de l'importance d'un critère de différenciation éthique chez le sujet gouvernant. Dans la *polis*, le gouvernement de soi précédait nécessairement le gouvernement des autres. La subjectivation éthique de l'acteur politique devait toujours précéder son intervention sur la scène politique. Comme je l'ai illustré dans la première partie de ce travail, le système démocratique, avec la forme d'égalité qu'il instaure, rend impossible (ou du moins caduque) la question de la différence éthique. Effectivement, depuis Athènes, l'égalité a pour corolaire théorique une égalité de droit (entendons « de droit de parole ») offerte à tous les citoyens. Aujourd'hui, de surcroît, elle a pour conséquences techniques la normation et la normalisation. La gouvernementalité produit l'égalité. Foucault, dans ses derniers cours, revisite les grecs pour illustrer que le corps n'était initialement pas en retrait dans l'exercice politique. Il en était au contraire un des instruments. Le corps mesurait le caractère intolérable du présent. Il saisissait le plaisir qu'il ressentait et il luttait pour sa vérité. C'est cette intrication entre ascèse, éthique et politique que Foucault a voulu réinscrire dans la pratique contemporaine.

Dans l'état actuel de la gouvernementalité cependant, la réinsertion du *bios* dans la pratique politique se voit empêchée par les mécanismes normateurs et normalisateurs

³⁷³ Michel Foucault. « Leçon du 29 février 1984, deuxième heure », dans *Le Courage de la vérité*. Op. cit., p. 166.

mis en œuvre depuis le XVII^e siècle. La différence, véritable *politeuesthai* de la *polis* grecque, ne peut plus garantir la transformation au niveau des normes. Elle est reprise, dès son affirmation, dans le but d'être corrigée de sa déviation par rapport à la normale et réinsérée au sein de la population. Pour assurer la transformation structurelle, deux figures sont désormais nécessaires. C'est à leur illustration que Foucault se livrera lors des dernières années de sa vie.

J'ai démontré comment l'esthétique de l'existence prend en réalité deux sens dans les cours au Collège de France. Pour le cynique, esthétiser son *bios* revient à se soucier de sa différence et à *devenir* soi, devant tous, à partir d'un critère de plaisir. Elle représente également l'effort qui permettra la création de nouvelles subjectivités, de nouvelles formes relationnelles et de nouvelles cultures. Pour l'intellectuel, l'esthétique de l'existence signifie l'épreuve de la différence au sein de sa subjectivité et l'ouverture sur le perspectivisme. Foucault indique, comme l'a fait Canguilhem au sujet de la maladie³⁷⁴, que la différence révèle à la normale sa fragilité conceptuelle. Par le fait même, elle ébranle la fixité des conventions et permet le déploiement du perspectivisme comme caractère absolu de la vie. Celui-ci est signifié par la variété des corps. Cependant, si chez Canguilhem, l'indice permettant la prise de conscience et l'émergence de la subjectivité est la douleur, chez Foucault, cet indice est le plaisir – plaisir pris à soi et plaisir comme manifestation d'un plus-de-puissance. Le sujet fonde sa différence à partir du plaisir vécu de son corps. Ensuite, c'est à travers un souci de soi gouverné par cet indice de plaisir que le soi doit se constituer comme sujet éthique. En ce sens, si l'éthique précède la politique, l'altérité, elle, précède toute éthique et le plaisir définit l'altérité. Le rapport à soi ne peut se constituer qu'à partir de l'ouverture à soi permise par la possibilité effective de la différence. Pour permettre cette possibilité, le parrésiasite doit intervenir auprès de tous les relais majeurs du pouvoir dans le but de problématiser ce qui est tenu

³⁷⁴ Dans *Le normal et le pathologique*, Georges Canguilhem définit la maladie non plus comme une déviation quantitative à mesurer à partir de la normale, mais comme une différence qualitative qui, apportée par le comportement malade, investit la vie individuelle. La différence permet de spécifier la vie subjective. Elle révèle, au travers de l'expérience de la douleur vécue par l'être-malade, l'existence d'une individualité biologique cherchant à apparaître comme individualité humaine, comme subjectivité. On doit également à Canguilhem l'idée que « l'état de santé, c'est l'inconscient où le sujet est de son propre corps ». La douleur – ouverture de la subjectivité au négatif de la maladie – sort le sujet de l'état de non-questionnement dans lequel la santé le maintient. Ainsi, premièrement, pour Canguilhem, le sujet malade n'est pas identifiable au sujet normal. Deuxièmement, le corps trouve dans l'expérience de sa différence (et dans la douleur qui l'accompagne) l'indice fondateur de sa constitution subjective.

pour évident, à savoir la normalité. En ce sens, *Le Courage de la vérité* doit être entendu aux deux sens du génitif : il s'agit à la fois du courage nécessaire pour accéder à la vérité et du courage dont doit faire preuve la vérité (entendue comme corps prenant plaisir à soi) dans sa différence par rapport à la *doxa*.

Manifestement, et cela lui sera d'ailleurs reproché, « Foucault tend à subjectiver (à enfermer dans la substance éthique individuelle) l'ensemble des savoirs et de leurs critères d'excellence, comme si le sujet pouvait être critère de vérité, ce qui n'a aucun sens grec³⁷⁵ ». Cependant, comme je l'ai démontré dans ma seconde partie, Foucault ne fait pas, malgré ce qu'il laisse entendre, l'histoire de la subjectivité antique. Plutôt, il tente, par la réactivation des techniques de subjectivation présentes dans l'Antiquité et par la mythologisation de personnalités gréco-latines, d'articuler certaines de ses figures conceptuelles (à savoir l'intellectuel spécifique, les homosexuels et les mouvements de libération des femmes) avec des personnages présents dans l'histoire de la philosophie. À mon sens, Foucault ne puise pas tant ses idées chez les philosophes de l'Antiquité que chez Canguilhem et Nietzsche, ses maîtres à penser. Il serait intéressant de voir, mais ce n'était pas ici mon intention, en quoi la biologie et l'anthropologie canguilhemienne agencée avec la théorie de l'évolution des corps nietzschéenne ont pu influencer l'œuvre tardive de Foucault. Pour Nietzsche comme pour Canguilhem, le devenir de la vie est à comprendre comme l'ensemble des créations internes à la vie qui empêchent de ramener celle-ci à une essence normative ayant valeur de forme coercitive. Du moment que la vie est plurielle et que cette pluralité se lit aussi bien dans la multiplicité des formes de vie dites normales que dans la diversité des événements dits pathologiques ou déviants, la différence a toujours à se soucier de sa différence et à *devenir* sa différence si elle veut permettre l'extension des normes et se rendre intelligible au sein de sa structure sociale. On comprend l'importance de « l'affirmation courageuse de la différence » dans les derniers cours de Foucault du moment que cette affirmation permet à la fixité de la connaissance humaine de se reconnaître comme telle – et reconnaître une perspective, c'est toujours déjà se situer en amont de celle-ci.

³⁷⁵ Jean-François Pradeau. « Le sujet ancien d'une éthique moderne. À propos des exercices spirituels anciens dans l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault », dans *Foucault. Le courage de la vérité*. Op. cit., p.143, note 2.

« Du possible, sinon j'étouffe », disait Deleuze. On reconnaît cette idée dans les derniers cours de Foucault. Cependant, pour permettre sa possibilité, la différence, inintelligible pour autant qu'elle est différente, a besoin d'une voix : celle du parrésiasite. La notion de *parrhêsia* permet à Foucault de faire le point sur plus de dix ans d'analyses. Effectivement, depuis 1972 au moins, cet auteur s'intéresse à la question de l'aveu. Cette notion investit notre actualité politique du moment que « le gouvernement des hommes demande de la part de ceux qui sont dirigés, en plus d'actes d'obéissance et de soumission, des 'actes de vérité' qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire vrai à propos de lui-même³⁷⁶ ». À partir du concept de *parrhêsia*, Foucault établit le point de rupture entre le soi antique et le sujet chrétien. Ce dernier, tout comme le sujet disciplinaire et le sujet biopolitique qui lui succéderont, se prend lui-même comme référence d'un discours vrai qui doit révéler à l'Autre, personnage essentiellement silencieux, la vérité de ses désirs et de ses pensées. En revanche, le parrésiasite se caractérise par une prise de parole franche, courageuse et coextensive de sa conduite. Il déclare à l'Autre la différence de sa subjectivité et, ce faisant, la possibilité effective de sa différence. Si l'aveu place immédiatement le sujet en position d'obéissance, la *parrhêsia* définit la posture du gouvernant, c'est-à-dire l'attitude de qui a su se gouverner soi-même et de celui qui pourra désormais gouverner les autres. En fondant la *parrhêsia* dans la modalité éthique qu'il illustre dans *L'Herméneutique du sujet*, Foucault lie ensemble le plaisir pris à soi, la différence, l'éthique, le discours - qui est toujours politique - et le devenir.

L'intellectuel est celui qui doit laisser jouer dans la construction de son rapport à soi la différence de la vérité ainsi que la vérité de la différence comme distanciation par rapport à la *doxa*. Se remettant soi-même en question à partir de son attention portée à la diversité des possibilités du corps, l'intellectuel peut ensuite user du langage parrésiasitique pour partager sa propre redéfinition critique à tous les relais majeurs du pouvoir. La vérité du parrésiasite, le fruit de son ascèse, est le perspectivisme. Foucault dira que « le travail de l'intellectuel, c'est bien en un sens de dire ce qui est en le faisant

³⁷⁶ Michel Foucault. « Du gouvernement des vivants », *Annuaire du Collège de France, 80^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1979-1980*, 1980, pp.449-452, dans DEII. Op. cit., n° 289. p. 944.

apparaître comme pouvant ne pas être, ou pouvant ne pas être comme il est³⁷⁷ ». Le langage coextensif de cette vérité permet la possibilité de la possibilité et ouvre un espace pour la différence. Ainsi, le courage de la vérité, c'est également le risque de la liberté. Dans l'espace ouvert par le jeu entre l'altérité et l'intellectuel, la différence doit faire usage de ses plaisirs et se soucier de soi³⁷⁸. Une fois un espace de liberté ouvert, il s'agit encore pour la différence de le conquérir, de le normer et de se rendre intelligible dans et par cet espace. De plus, il ressort de cette relation entre corps et espace que le choix des problèmes locaux doit être réalisé en fonction de questions individuelles. En ce sens, pour Foucault, le général dérive du singulier et non l'inverse : la relation entre gouvernementalité, normes et corps est inversée. Ce n'est plus à la gouvernementalité, par normation et normalisation, de diriger les corps. Au contraire, ce sont les corps qui, par esthétisation de leur existence, doivent créer les normes nécessaires à l'émergence de nouvelles subjectivités, de nouvelles formes relationnelles et de nouvelles cultures.

Plus importante que les conquêtes légales est la création d'espaces de liberté. Si cette tâche incombe à l'intellectuel, c'est ensuite à la différence de créer, à partir de cet espace, un monde autre. Par rapport à la question de l'homosexualité, Foucault déclarera « Mais non! Laissons-la s'échapper dans toute la mesure du possible au type de relations qui nous est proposé dans notre société, et essayons de créer dans *l'espace vide* où nous sommes de nouvelles possibilités relationnelles ». Il s'agit, pour la différence, de créer « des modalités de relations, des modes d'existence, des types de valeurs, des formes d'échange entre individus qui soient réellement nouveaux, qui ne soient pas homogènes ni superposables aux formes culturelles générales³⁷⁹ ». L'esthétisation de l'existence, c'est donc la mise en forme de sa propre subjectivité par la subjectivation de la vérité de la différence. C'est également la création d'espaces de liberté. Et c'est finalement la mise en forme de ces espaces pour rendre compte de nouvelles formes d'existence. Être résistance dans une structure qui nivelle l'anomalie et qui privilégie le même aux dépens du différent, c'est permettre la perspective au détriment de la fixité. C'est évoluer au fil conducteur du corps plutôt que d'assimiler les nouvelles formations à des catégories qui

³⁷⁷ Michel Foucault. « Structuralisme et poststructuralisme », dans *DEII*. Op. cit., n° 330. p. 1268.

³⁷⁸ On reconnaîtra, à nouveau, un des sens à donner aux ultimes théorisations publiées du vivant de Foucault.

³⁷⁹ Michel Foucault. « Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Foucault », dans *DEII*. Op. cit., n° 313. p. 1128-1130. Mes italiques.

leur préexistent et d'identifier ce qui déborde du concept au danger ou à la pathologie. C'est déclarer courageusement sa différence plutôt que d'avouer coupablement sa faute. Finalement, c'est se soucier de soi en usant de son plaisir comme indice d'accroissement et d'efflorescence pour ensuite traduire cet accroissement au niveau des normes qui informent l'actualité.

Bibliographie

Michel Foucault :

---. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982.* Seuil/Gallimard. Paris, février 2001. pp. 540.

---. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983* Seuil/Gallimard. Paris, janvier 2008. pp. 382.

---. *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1984.* Seuil/Gallimard. Paris, janvier 2009. pp. 351.

---. *Dits et écrits I, 1954-1975.* Quarto/Gallimard. Paris, 2001. pp. 1707.

---. *Dits et écrits II, 196-1988.* Quarto/Gallimard. Paris, 2001. pp. 1735.

---. *Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France. 1977-1978.* Seuil/Gallimard. Paris, octobre 2004. pp. 435.

Références secondaires :

FRANCK, Didier. *Nietzsche et l'ombre de Dieu.* P.U.F. Épiméthée. Paris, octobre 1998. pp. 479.

CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique.* P.U.F. Quadrige. Paris, 1966. pp. 224.

Foucault et la philosophie antique. (dir. Frédéric Gros et Carlos Lévis). Kimé. Paris, 2003. pp. 208.

Foucault. Le courage de la vérité. (coor. Frédéric Gros). P.U.F. Paris, août 2002. pp. 167.

LAËRCE, Diogène. *Vies et doctrines des philosophes illustres.* (dir. Marie-Odile Goulet-Cazé). « Livre VI » (Introduction, traduction et notes par Marie-Odile Goulet-Cazé). Le livre de poche. Paris, 1999. pp. 655-772.

LAËRCE, Diogène. *Vies et doctrines des philosophes illustres.* (dir. Marie-Odile Goulet-Cazé). « Livre IX » (Introduction, traduction et notes par Jacques Brunschwig). Le livre de poche. Paris, 1999. pp. 1025-1145.