HAL
archives-ouvertes.fr

Michel Foucault : la "parrêsia", une éthique de la vérité

Maria Andrea Rojas

To cite this version:

Maria Andrea Rojas. Michel Foucault : la "parrêsia", une éthique de la vérité. Philosophie. Université Paris-Est, 2012. Français. NNT : 2012PEST0029 . tel-00856801

HAL Id: tel-00856801

https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00856801

Submitted on 2 Sep 2013

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

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

UNIVERSITÉ PARIS-EST CRÉTEIL
ÉCOLE DOCTORALE CULTURE ET SOCIETÉS

THÈSE
Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-EST CRÉTEIL

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue publiquement par Mademoiselle Maria Andrea Rojas
Le 17 décembre 2012
À l'Université Paris-Est Créteil

Titre : Michel Foucault : la *parrêsia*, une éthique de la vérité

Directeur de Thèse : Frédéric Gros

Jury.

Francesco Paolo Adorno, Professeur associé de philosophie morale, Université de Salerne, Italie (Rapporteur)
Monique Castillo, Professeur des Universités, Université Paris-Est Créteil
Frédéric Gros, Professeur des Universités, Université Paris-Est Créteil
Judith Revel, Maître de conférences, Université Paris I Sorbonne (Rapporteur)

Admettons que nous disions oui à un seul et unique moment, nous aurons ainsi dit oui, non seulement à nous-mêmes, mais à toute l'existence. Car rien n'est isolé, ni en nous-mêmes, ni dans les choses. Et si, même une seule fois, le bonheur a fait vibrer et résonner notre âme, toutes les éternités étaient nécessaires pour créer les conditions de ce seul événement et toute l'éternité a été approuvée, rachetée, justifiée, affirmée dans cet instant unique où nous avons dit oui.

Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes : automne 1885- automne 1887*, éd. G. Colli et M. Montinari, trad. J. Hervier, in Œuvres philosophiques complètes, t. XII, Paris, Gallimard, 1979.

Remerciements

Je voudrais tout d'abord exprimer ma profonde reconnaissance à mon directeur de thèse pour la confiance, l'aide et l'attention qu'il m'a accordé tout au long de cette recherche. Sans ses critiques et ses encouragements je n'aurai pas mené à bien ce travail.

Ma reconnaissance va également à Jean et à Olivier qui ont eu la patiente et la gentillesse de relire cette recherche et corriger mon français.

Je tiens à remercier très spécialement ma mère pour avoir cru en moi inconditionnellement et m'avoir aidé pendant toutes ces années à entreprendre et aboutir ce projet qui me tient à cœur. Son écoute patiente et ses sages conseils ont été pour moi précieux.

Je remercie très chaleureusement ma sœur pour sa solidarité et sa complicité fidèle. Sa force est pour moi un grand exemple de vie.

Je souhaite également remercier Clelia et Francesco pour leur bienveillance et leur soutien dans ce dernier bout de chemin.

Mes remerciements s'adressent aussi à mes amis qui m'ont toujours soutenu dans ma démarche. A eux, toute ma gratitude pour leur compréhension et leur soutien constant.

Enfin, ce travail n'aurait sans doute jamais pu aboutir sans l'aide, la patiente et le soutien de Marco. Notre vie partagée est pour moi une source de bonheur et d'apaisement, mais surtout une source de joie.

Table des Matières

INTRODUCTION 5

LA **PARRÊSIA** *DANS LES PRATIQUES DE SOI ANTIQUES*..... 58

1. Vers une éthique des usages..... 61
1.1. Entre le code et la manière : de la morale à l'éthique 61
1.2. Les arts d'existence : une histoire des problématisations éthiques. 64

2. Souci de soi et spiritualité : la philosophie comme transformation de soi et des autres..... 69
2.1. Une autre lecture du « *gnôthi seauton* » 69
2.2. Connaissance de soi vs. spiritualité : un nouveau sens de vérité 73

3. Les pratiques de soi comme subjectivation éthique du discours vrai 78
3.1. La conversion à soi comme art de vivre..... 80
3.2. L'*askêsis* et la pratique de la vérité 84
3.3. Les pratiques liées au disciple dans la relation d'existence antique..... 88

4. Dire-vrai et direction d'existence..... 91
4.1. Le nouveau statut du maître 91
4.2. La *parrêsia* comme qualité liée au maître dans la direction d'existence...... 94
4.3. L'opposition de la *parrêsia* à la flatterie et à la rhétorique 97
4.4. Usages de la *parrêsia*..... 99

5. La philosophie comme expérience spirituelle : vers une pratique créatrice de soi. 109

LA **PARRÊSIA** *EN DEMOCRATIE* 113

1. Les origines démocratiques de la **parrêsia**..... 116
1.1. Le moment de fondation de la *parrêsia*: autochtonie et démocratie dans le *Ion* d'Euripide..... 120
1.2. La prise de l'ascendant et le caractère dynamique de la *parrêsia* 128

2. Le dire-vrai de Périclès : le bon ajustement entre parrêsia et démocratie 137

3. Crise de la **parrêsia** *démocratique ou l'élimination de la différence.*..... 141

4. L'impossible égalité en démocratie : dire-vrai, différence et..... 149
courage..... 149

DE LA **PARRESIA** *POLITIQUE A LA* **PARRESIA** *ETHIQUE* 160

1. De la **polis** *à l'âme du Prince* 166
1.1. L'anarchie de l'âme de l'homme démocratique 167
1.2. La *parrêsia* **du philosophe et le gouvernement des âmes** 169

2. Le réel de la philosophie : une lecture de la **Lettre VII** *de Platon* 172
2.1. Transformer l'âme du Prince : le défi du philosophe 175
2.2. De l'idée à la vie, du *logos* **à** *l'ergon* 181

3. Philosophie et Spiritualité 189
3.1 Les pratiques de soi et l'expérience de la vérité 190
3.2. L'*askêsis* **comme réel de la philosophie** 193

4. La philosophie comme ergon : vers une redéfinition des relations entre théorie et pratique 195
4.1. Premier mouvement : le refus de la théorie 195
4.2. Deuxième mouvement : le diagnostic et la pratique de la vérité 198

5. Une nouvelle interprétation du philosophe roi: rapports entre philosophie et politique 220
5.1. Les conseils de Platon 221
5.2. La politique comme réel de la philosophie 223

LE DIRE-VRAI SOCRATIQUE 229

1. La philosophie comme foyer de **parrêsia** 236
1.1. Le mode d'être du discours socratique 239

2. Dire vrai socratique et souci de soi 263
2.1. La mission de Socrate 263

3. L'examen socratique comme souci de soi 273
3.1. La non méthode socratique où l'ignorance comme savoir 273
3.2. De la conduction des âmes par la philosophie 286

4. De l'âme à la vie : vers une esthétique de l'existence 298
4.1. Le *Lachès* **: harmonie entre** *logos* **et** *bios* 298
4.2. Entre la métaphysique de l'âme et la vie comme œuvre d'art 307

LA **PARRESIA** *CYNIQUE* 312

1. De la vie belle à la vraie vie 314
1.1 La radicalisation cynique de la *parrêsia* **où la vie comme théâtre de la vérité** 317
1.2. Un raccourci vers la vertu : le problème des deux voies 321
1.3. Transmettre par l'exemple de sa vie : du sage traditionnel au héros philosophique 323

2. *De l'*alêthês bios *au* bios kunikos 331
2.1. Les valeurs de vérité de la philosophie traditionnelle 334
2.2. Le problème de la vraie vie ou le renversement cynique des valeurs 336

3. De la vraie vie à la vie autre 353
3.1. Le militantisme philosophique comme mission cynique : vers une éthique politique 356
3.2. La résistance ascétique comme forme de subjectivation 359
3.3. L'ascèse cynique : sur la vraie vie du bonheur 362
3.4. La philosophie comme expérience historico-critique de la vie 375

CONCLUSIONS 382

BIBLIOGRAPHIE 393

INDEX DES NOMS 404

INTRODUCTION

Dans son cours au Collège de France prononcé entre janvier avril 1982, Foucault s'interrogeait sur l'historicité de la constitution philosophique du sujet dans ses relations aux jeux de vérité. En relançant l'histoire des rapports à soi mouvants, en montrant qu'ils sont historiquement constitués, qu'ils subissent des transformations, Foucault cherchait à montrer que le sujet n'est pas noué à la vérité selon une nécessité transcendantale mais que dans la mesure où ces rapports sont historiquement constitués, il n'y a pas d'essence, mais des formes historiques de soi. On ne pense plus le sujet en termes d'un sujet substantiel, mais en termes d'un soi variable et formel. En faisant apparaître ainsi la « précarité » historique du sujet il s'agissait de se déprendre de la figure du sujet juridico-moral déterminé par l'obéissance à la loi et par l'objectivation du sujet de connaissance, pour faire émerger d'autres possibilités de se constituer en tant que sujet.

En effet, lorsque, avant de commencer chaque cours, il donne un aperçu théorique de ses analyses, il insiste toujours dans les années quatre-vingt, pour les situer à l'intérieur de la problématique historique des relations entre sujet et vérité et plus précisément au sein d'une généalogie des pratiques et des modalités par lesquelles le sujet se constitue dans et par la vérité. Ainsi l'exprime-t-il au début de son dernier cours *Le courage de la vérité* au

moment où il reconstitue le parcours l'ayant conduit à étudier la notion et la pratique de *parrêsia* :

> J'en suis arrivé là à partir de la vieille question, traditionnelle au cœur même de la philosophie occidentale, des rapports entre sujet et vérité, question que j'ai posée, reçue d'abord dans les termes classiques, habituels, c'est-à-dire : à partir de quelles pratiques et à travers quels types de discours a-t-on essayé de dire la vérité sur le sujet ? Ainsi : à partir de quelles pratiques, à travers de quels types de discours est-ce qu'on a essayé de dire la vérité sur le sujet fou ou sur le sujet délinquant ? A partir de quelles pratiques discursives a-t-on constitué, comme objet de savoir possible, le sujet parlant, le sujet travaillant, le sujet vivant ? C'est tout ce champ d'étude que j'ai essayé de parcourir pendant une période. Et puis, cette même question des rapports sujet-vérité j'ai essayé de l'envisager sous une autre forme : non plus celle du discours dans lequel on pourrait dire la vérité sur le sujet, mais celle du discours de vérité que le sujet est susceptible et capable de dire sur lui-même, [sous] un certain nombre de formes culturellement reconnues et typées, que ce soit par exemple l'aveu, la confession, l'examen de conscience. C'était là l'analyse des discours vrais que le sujet tient sur lui-même et dont on a pu voir facilement l'importance dans les pratiques pénales, ou encore dans ce domaine que j'ai étudié, de l'expérience de la sexualité. Ce thème, ce problème m'a amené, dans les cours des années précédentes à [tenter] l'analyse historique des pratiques de dire-vrai sur soi-même.[1]

Ce serait donc à partir de cette problématique des rapports entre sujet et vérité que Foucault donne, rétrospectivement, une sorte d'unité à son travail. D'ailleurs nous verrons comment de plus en plus dans ses derniers travaux et entretiens, il aura tendance à placer au centre de sa recherche, l'histoire de la vérité comme le point d'ancrage de toute sa réflexion. Or, malgré cette unité affichée nous pouvons remarquer dans ce passage qu'il prend bien soin de distinguer deux moments différents de sa réflexion : un premier moment axé sur les formes par lesquelles le sujet pouvait être objectivé dans un discours qui dit la vérité sur lui, et un deuxième moment où l'accent est déplacé vers les effets que la production d'un discours de vérité, de la part de l'individu, peut avoir sur sa subjectivation. Ce déplacement rend compte d'un tournant décisif dans la pensée foucaldienne, mouvement par lequel l'accent ne sera plus mis sur les formes passives d'assujettissement, mais sur les pratiques créatrices de subjectivation. Dès lors, le sujet n'est plus pensé comme l'effet d'un dispositif de vérité qui, à l'intérieur de certains jeux de savoir-pouvoir, fabrique des individus « sur mesure », mais il sera pensé à partir des pratiques que le sujet entreprend lui-même et par lesquelles il *se* transforme et *se* constitue lui-même dans un rapport déterminé à la vérité.

---

[1] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2009, p. 5.

Par ailleurs, dans cette même introduction au cours de 1984, Foucault ne manque pas de souligner un autre déplacement important, n'étant pas sans relation avec le premier, lorsqu'il propose d'étudier le problème de la *parrêsia* à l'intérieur de ce qu'il appelle une analyse des « formes alèthurgiques » à laquelle il oppose une analyse épistémologique. Si cette dernière se concentre sur l'étude des structures propres aux discours qui se donnent et sont reçus pour vrais, la première analyse plutôt le « type d'acte par lequel le sujet, disant la vérité, se *manifeste* »[2]. Ainsi dira Foucault :

> Il s'agirait d'analyser, non pas quelles sont les formes du discours tel qu'il est reconnu comme vrai, mais : sous quelle forme, dans son acte de dire-vrai l'individu se constitue lui-même et est constitué par les autres comme sujet tenant un discours de vérité, sous quelle forme se présente, à ses propres yeux et aux yeux des autres, celui qui dit vrai, [quelle est] la forme du sujet disant la vérité.[3]

Il s'agissait désormais, par l'étude des « formes alèthurgiques », d'analyser les différentes manières par lesquelles le sujet se constitue à l'intérieur de la relation qu'il établit à la vérité, tout en montrant l'effet que cette relation peut avoir sur les différentes formes de subjectivation.

Or, même si on peut dire que l'analyse historique des modalités par lesquelles le sujet et la vérité s'impliquent, constitue une sorte de fil rouge qui parcourt l'ensemble de l'œuvre de Foucault, cet ensemble de distinctions que l'on vient de signaler, rendent compte d'une pensée en perpétuel mouvement et traversée par des constantes reformulations théoriques. Situer dès lors l'analyse de la *parrêsia* au cœur de la problématique des relations entre subjectivité et vérité s'avère donc insuffisant et risque même de nous faire tomber dans une généralisation un peu plate. Encore faut-il montrer les déplacements internes au sein de ce champ général de réflexion : ce n'est qu'en suivant ces mouvements théoriques et conceptuels que nous pourrons saisir l'enjeu et l'importance de l'introduction de cette notion de *parrêsia* qui se trouve justement au carrefour de tout un tournant théorique auquel se voit confronté Foucault dans les années quatre-vingt. Nous voudrions donc, avant d'entamer l'analyse faite par Foucault de la pratique de la *parrêsia* dans l'Antiquité, essayer de suivre ici les mouvements et déplacements à l'intérieur de cette problématique des relations entre sujet et vérité : « relever les points de passage où chaque déplacement risque de modifier, sinon l'ensemble du moins la manière dont on peut la lire

---

[2] *Ibid*., p. 4. C'est l'éditeur qui souligne.
[3] *Ibid*., p. 4. Les mots entre crochets sont ajoutés par l'éditeur.

comme le point d'un édifice permanent »[4]. Ce n'est qu'en traçant ces déplacements, par lesquels les pratiques théoriques ne cessent de changer, que l'on pourra saisir les différentes ramifications et perspectives qu'ouvre cette problématique du nouage du sujet et de la vérité et la manière dont à l'intérieur de ce cheminement, Foucault est amené à penser le problème de la *parrêsia.*

De l'histoire politique de la vérité aux régimes de vérité

Toute l'œuvre de Foucault pourrait être conçue comme une « tentative de comprendre de quelle façon le sujet se forme, non en dévoilant son essence mais les mécanismes qui le constituent»[5]. Son objectif était en sens de ressaisir le sujet comme élément et produit d'une histoire plutôt que comme le support de celle-ci. Par cette quête ainsi formulée Foucault brise l'unité irréductible présente dans la philosophie classique entre l'âme et la vérité, le sujet et la connaissance. Autrement dit, Foucault ne cherche pas à fonder une connaissance sur la préexistence d'un sujet originaire ayant la capacité d'établir un domaine de vérités éternellement fondées, mais à « décrire historiquement les procédures par lesquelles, dans l'histoire, des discours de vérité transforment, aliènent, informent des sujets et par lesquelles des subjectivités se construisent, se travaillent à partir d'un dire-vrai »[6]. Il ne s'agissait donc plus de s'interroger, comme le faisait la philosophie classique, sur le fondement à partir duquel le sujet pourra connaître des vérités sur le monde, mais « selon quels processus historiques ces structures de subjectivation se sont elles nouées à des discours de vérité ».[7] C'est donc sous le signe des relations qui lient historiquement sujet et vérité que se situe ainsi toute la réflexion de Foucault.

La vérité est ici placée au cœur d'une critique historique qui, laissant de côté toute forme d'essentialisation, cherche plutôt à remettre en question le concept de vérité à travers une histoire des conditions de production des discours vrais. Telle est justement la tâche de la généalogie : montrer que l'énonciation de la vérité n'est jamais « hors-pouvoir », mais

---

[4] Michel FOUCAULT, *Le gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, éd. M. Senellart Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2012, leçon du 30 janvier 1980
[5] Francesco Paolo ADORNO. *Le style du philosophe: Foucault et le dire-vrai*, Paris, Kimé, 1996, p. 75.
[6] Frédéric GROS, « Michel Foucault une philosophie de la vérité » in Michel FOUCAULT, *Philosophie. Anthologie*, éd. A.I. Davidson et F. Gros, Paris, Gallimard, 2004, p. 12.
[7] *Ibid.*

qu'elle est toujours liée à un certain régime politique qui partage le vrai du faux. On dira en ce sens que l'intérêt de Foucault, tout au long des années soixante-dix, n'est autre que celui de décaler la philosophie d'une théorie de la vérité à une politique de la vérité.[8]

Cette manière de penser le problème de la vérité a été introduite par Foucault dès ses premiers cours au Collège de France dans les années soixante-dix, à partir du concept de « volonté de savoir ». Il s'agissait à cette période de « retrouver comme matrices des discours vrais, des *dispositifs* de pouvoir »[9]. Or, comme le montre bien Frédéric Gros, pour mieux saisir l'enjeu ce nouveau concept, il faut l'opposer au « désir de connaissance » caractéristique de la manière dont la philosophie classique conçoit les relations entre sujet et vérité. Ce « désir de connaissance » est ce qui « de Platon et Aristote à Spinoza (…) noue entre un sujet et une vérité pré-donnés un accord *intérieur*, depuis toujours secrètement liée, de telle sorte que le mouvement par lequel le sujet connaît la vérité accomplit sa nature immémoriale »[10]. Il y aurait en revanche un autre versant de la philosophie qui « des sophistes à Nietzsche et à Freud découvre derrière la quête de vérité le jeu toujours mouvant des pulsions ou des instincts de domination » faisant du rapport du sujet à la vérité « un rapport de pouvoir qui se noue dans l'extériorité de l'histoire, appuyé par de pratiques et des intérêts sociaux »[11]. L'introduction de ce concept de « volonté de vérité » entraîne donc un nouvel angle d'analyse du concept de vérité, remettant radicalement en cause sa notion classique puisque, non seulement elle suggère que toute vérité est historique, mais qu'elle relève d'une appropriation et d'une violence première. Par l'analyse généalogique ainsi formulée Foucault propose d'établir une histoire politique de la vérité qui cherche à rendre visibles les liens entre pouvoir et savoir, entre politique et vérité, entre valeur de la vérité et fonction de la vérité.

> On ne saurait plus séparer la vérité des procédures de sa production, et […] ces procédures sont autant procédures de savoir que procédures de pouvoir. […] Il n'y a donc pas de vérité(s) indépendante(s) des relations de pouvoir qui la supportent et qu'en même temps elle reconduit et renforce, […] il n'y a pas de vérité sans politique de la vérité, […] toute affirmation de vérité est indissolublement pièce, arme ou instrument dans des rapports de pouvoir.[12]

---

[8] Cf. Guillaume LE BLANC, « Le primat de la pratique : une idée de philosophie », in *La Pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006, pp. 17-45.
[9] Frédéric GROS, « Michel Foucault une philosophie de la vérité », in op. cit., p. 17.
[10] *Ibid*.
[11] *Ibid*.
[12] François EWALD, "Anatomie et corps politiques" in Critique, n° 343, 1975, p. 1230. Texte cité par Francesco Paolo ADORNO, *Le style du philosophe: Foucault et le dire-vrai,* op. cit., p. 64. Les mots entre crochets ont été ajoutés par Adorno.

La tâche du généalogiste sera de montrer comment le fonctionnement du pouvoir appelle des effets de vérité qui le renforcent selon une dynamique circulaire. L'histoire n'aura plus pour objectif de rendre visible la vérité du passé, comme si celle-ci n'attendait que d'être découverte et rétablie dans une suite d'événements qui en seraient sa manifestation, mais il s'agit plutôt de s'interroger sur ce qui a rendu cette vérité possible. La vérité n'est plus pour Foucault ce qui reflète la réalité, mais plutôt ce qui, dans sa corrélation à des systèmes de pouvoir, produit de la réalité. Or, dans la mesure où cette vérité produit une réalité qui n'existait pas, elle va contraindre les individus à ressembler à cette réalité, façonnant les sujets dont elle a besoin : dans son imbrication aux technologies du pouvoir la vérité assujettit les individus en formant et transformant constamment leurs points d'application. En ce sens si le sujet était pensé par l'archéologie des années soixante comme un effet de l'histoire et des discours, avec l'introduction du concept de généalogie « la question du sujet passe de l'ordre des *effets* à celui des *enjeux* » [13]. Il n'est plus un effet de surface du discours, mais il est l'enjeu même des dispositifs disciplinaires. Le sujet est donc ici pensé comme étant constitué par un dispositif de savoir-pouvoir au sein duquel la vérité joue un rôle fondamental. Dès lors « le sujet de droit des théories juridiques et l'homme normal des sciences humaines pourront être réfléchis comme « production » de ce pouvoir disciplinaire qui informe les pratiques, inculque docilité et régularité, normalise les conduites »[14].

Ce dispositif de savoir-pouvoir prendra la forme de ce que, dans *Surveiller et punir*, Foucault appelle le « pouvoir disciplinaire ». L'enjeu était de montrer par cette analyse comment à partir de différentes techniques, des rituels ou des dispositifs architecturaux, le pouvoir investit le corps pour fabriquer des « petites individualités fonctionnelles et adaptées »[15]. En agissant de façon calculée sur ses gestes et ses comportements, les techniques disciplinaires (à l'œuvre dans les ateliers, les écoles ou les usines et dont le moment central est représenté par la détention) fabriquent des corps soumis, des corps « dociles » ; et par ce mouvement elle « majore les forces du corps (en termes économiques

---

[13] Mathieu POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004, p. 174. « Si le sujet est pour le généalogiste plus difficile à contourner, ce n'est donc pas parce qu'il est plus essentiel : ce n'est pas qu'il est *produit* plutôt que *déposé* parce qu'il relève d'un fonctionnement plus que d'une survivance ; parce qu'il trouve ses conditions au cœur des pratiques sociales, et non à la surface des discours ; parce que l'on peut plus compter sur l'hypothèse d'un simple dépérissement […]. Le sujet n'est plus visage de sable, miroitement de surface, mais élément d'une bataille. » p.177-178.

[14] Frédéric GROS, « Michel Foucault une philosophie de la vérité » in op. cit., p. 19.

[15] Frédéric GROS, *Michel Foucault*, Paris, PUF (coll. Que sais-je ?), 1998, p. 67.

d'utilité) et diminue ces mêmes forces (en termes politiques d'obéissance) »[16]. Les sujets fabriqués par cette forme d'assujettissement ne sont pas des sujets de droit mais des sujets d'obéissance qui se caractériseront par leur malléabilité et leur perméabilité vis-à-vis des mécanismes disciplinaires. Ainsi dans *Surveiller et punir*, Foucault met en lumière les différentes techniques qui, dans la pratique, produisent une politique de la coercition par laquelle, en agissant sur les corps on cherche à les corriger et en extraire une conduite normalisée. Le but de cette normalisation est d'agir sur le sujet en le reconstituant et en façonnant son individualité : la norme tente en effet d'atteindre l'intériorité des conduites individuelles afin de leur imposer une conduite déterminée. Ainsi, tel que le montre Foucault, la norme, à différence de la loi, ne cherche pas à saisir l'individu par rapport à des actes précis et ponctuels, mais tâche plutôt d'investir la totalité de son existence. Le pouvoir est désormais conçu en termes d'incitation plutôt que de répression :

> […] depuis le XVIIIe siècle, les gouvernements se préoccupent bien plutôt de « faire vivre » leurs populations, c'est-à-dire d'exercer « *des fonctions d'incitation, de renforcement, de contrôle, de surveillance, de majoration et d'organisation des forces* » : pouvoir « positif » qui n'exclut nullement les atrocités, commises au nom de « l'espace vital ». […] cette mutation historique appelle un renouvellement théorique. A la place accordée à la *loi* par la réflexion philosophique, héritière en cela des stratégies politiques du XVIe siècle, il convient de préférer l'examen des *normes*, instruments modernes d'un pouvoir qui a entrepris de gérer la vie : normes qui n'entendent plus borner mais orienter et « optimiser », qui n'opposent plus le permis au défendu mais multiplient les formes d'évaluation graduelle, qui ne prétendent plus s'exercer d'en haut mais au plus proche.[17]

Cet investissement matériel et corporel des individus par le pouvoir s'accompagne dans l'ordre théorique d'un processus spécifique d'objectivation. Dans le cas du pouvoir disciplinaire ce sera l'examen qui s'imposera « comme corollaire ». L'idée de Foucault est que toute forme d'assujettissement donne simultanément lieu à des procédures d'objectivation dont la tâche sera de diffuser et d'instiller les normes. L'examen en tant que forme d'objectivation aura pour but de constituer les individus en objets d'observation à l'intérieur de tout un champ documentaire constitué de registres, de dossiers et d'archives où chaque individualité vise à être fixée de manière « objective » dans le champ de l'écriture. Par tout un rassemblement de données sur les individus, de traces d'historiques et d'archives, l'examen transforme chaque individu en un cas susceptible d'être connu.

---

[16] Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 140.
[17] Mathieu POTTE-BONNEVILLE, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2010, p. 63.

Dès lors toutes les petites choses de la vie quotidienne et de la biographie individuelle qui avaient échappé au réseau du système judiciaire, sont inclus dans l'examen, faisant de cette forme de description un moyen s'assujettissement. Se trouve ainsi inversé ce qui avait été une procédure pour former et élaborer des héros, établissant désormais un registre des activités et des pensées les plus mondaines : il ne s'agit plus là de forger une sorte de monument pour une future mémoire, mais de constituer les documents pour une utilisation éventuelle. A travers l'examen l'enfant, le fou, le malade ou le condamné sont connus de manière beaucoup plus détaillée faisant l'objet de descriptions individuelles et de récits biographiques[18].

L'examen fonctionne donc comme un procédé d'objectivation et d'assujettissement qui constitue l'individu en tant qu'effet et objet de pouvoir, en tant qu'effet et objet de savoir. Situé au carrefour des processus disciplinaires, l'examen est une forme de savoir-pouvoir dont l'application rend possible l'apparition de l'individu comme objet descriptible grâce au registre de documents et à la description de la spécificité. Or, dans ce processus d'objectivation qui cherche à analyser l'individu pour le normaliser, le sujet sera requis de produire un discours sur lui-même : en utilisant des techniques de confession et d'aveu, les individus seront incités à produire un discours de vérité sur eux-mêmes auquel ils devront se lier. L'examen pousse ainsi l'individu à parler de soi, et à produire une certaine vérité sur lui-même l'obligeant après coup à entretenir un rapport essentiel à sa propre vérité qui sera utilisé pour l'individualiser.

Il ne s'agit donc pas simplement d'un moyen pour faire apparaître la vérité, mais d'une technologie dont le principal objectif est de faire correspondre celui qui parle à ce qu'il dit, et ainsi produire son assujettissement. Si Foucault s'intéresse de près à l'examen en tant que technique disciplinaire, c'est dans la mesure où les pratiques de verbalisation qu'il induit représentent un mécanisme fondamental dans la structure disciplinaire. Après tout, c'est grâce au discours de vérité que l'individu produit sur lui-même, que le pouvoir aura prise sur lui, constituant l'individu comme effet et objet de savoir.

Cette thématique qui avait été étudiée dans *Surveiller et punir* continuera à être explorée en 1976 dans *La volonté de savoir.* Cherchant à combattre l'hypothèse répressive, Foucault se rend compte que, contrairement à celle-ci, ce qui caractériserait en fait la

[18] Cf. Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 156-165.

sexualité depuis le XVIIe siècle était sa mise en discours systématique. Le sexe dans notre culture ne serait plus quelque chose à faire, mais serait devenu quelque chose à dire. En ce sens, plutôt que de parler de censure, dira Foucault, il faudra parler d'incitation :

> Foucault décèle en effet, sous ce penchant contemporain pour la quête du « vrai sexe », un écho des techniques qui, forgées d'abord par la pastorale chrétienne et intensifiées depuis le XVIIIe siècle, incitent l'individu à se décrypter lui-même, à chercher une signification sous le fait du plaisir, à rabattre la variété de ses orientations et de ses conduites sous l'unité d'une vérité cachée – et ce faisant, à fixer ce qu'il est dans une identité qui le définisse une fois pour toutes et lui assigne une place dans le monde social.[19]

Le rapport à la vérité est donc ici présupposé comme un des principes majeurs de structuration de la formation de la subjectivité et donc de l'assujettissement. Or, *La volonté de savoir* redéfinit la notion d'assujettissement de manière plus complexe : elle n'est pas simplement comprise comme la soumission disciplinaire des sujets d'obéissance, mais également comme la production d'un sujet attaché à sa propre identité par la conscience et la connaissance de soi. Elle renvoyait à la nécessité pour les individus de se construire en fonction de normes préétablies et donc de devenir sujets non seulement au sens politique du terme, mais aussi en se reconnaissant dans des formes de subjectivité socialement constituées.

Le sujet est donc ici pensé comme le produit d'un dispositif de savoir-pouvoir où les individus sont assignés à avouer la vérité de leurs désirs et à définir leur subjectivité en fonction de cette vérité. L'Occident aurait ainsi fait de la sexualité le lieu de déploiement d'un désir qui jouerait en même temps comme révélation de la vérité du sujet désirant. Il s'agissait donc pour Foucault de saisir la manière dont l'individu était constitué à travers cette vérité sur lui qu'il était exhorté à dire, à reconnaître et à faire reconnaître dans sa sexualité, et à partir de laquelle était formée sa subjectivité. Le sujet sera dès lors conçu par Foucault comme étant constitué par un dispositif de vérité, par une « machine à exclure certains discours et à produire des sujets assignés à avouer la vérité de leurs désirs»[20], dont il n'en serait qu'un effet de vérité.

L'idée centrale pendant toute cette période (*Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*) est que les savoirs de l'homme et les formes historiques du pouvoir entretiennent un

---

[19] Mathieu POTTE-BONNEVILLE, *Foucault*, op. cit., pp. 69-70.
[20] Jean TERREL, « De la critique de la volonté de vérité au courage de la vérité », in *Cahiers philosophiques* n°130, 3e trimestre 2012, p. 11.

rapport nécessaire dans lequel les deux formes sont indissociables. Or, cette circularité entre vérité et pouvoir se traduit par l'introduction, en 1976, de la notion de « régime de vérité » :

> […] la « vérité » est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent. « Régime » de la vérité.[21]

Ce régime désigne donc la dynamique circulaire par laquelle l'assujettissement des individus et la production de vérité assujettissante se renforcent l'un l'autre, exprimant donc la co-appartenance du savoir et du pouvoir. Le régime doit être compris comme l'ensemble de conditions historiquement variables où se joue la production et la diffusion du vrai. L'important ici pour Foucault est de montrer que la vérité loin d'être indépendante, obéit aux mêmes impératifs de l'assujettissement. Par l'idée de régime de vérité il s'agit de montrer que, dans toute société, la vérité est une production qui répond à un certain nombre d'impératifs qui ne sont pas seulement théoriques mais pratiques, voire utilitaires.

Or le problème de cette circularité est qu'elle ne laisse que peu de place pour envisager des pratiques de liberté. Comme le montre Mathieu Potte-Bonneville, cette circularité mène dans *La volonté de savoir*, à une sorte de superposition totale entre savoir et pouvoir où les lignes de fuite paraissent pour le moins, impossibles. Ainsi, dans ce texte de 1976 à différence de *Surveiller et punir*

> Du sujet, *La volonté de savoir* propose donc une généalogie radicale, complète et cohérente. Radicale parce qu'elle traite, non plus des mécanismes par lesquels le pouvoir institue l'individu en objet à connaître (perspective adoptée dans *Surveiller et punir*), mais des procédures suivant lesquelles l'individu est porté à se reconnaître lui-même, et à se faire reconnaître par les autres. L'indentification dont il s'agit n'est pas opérée du dehors, par l'examen, mais suscite de l'intérieur de la subjectivité, comme une vérité intime et assumée par son énonciateur à la façon d'un aveu. Cette généalogie est encore complète parce qu'elle ne suppose plus de décalage entre les multiplicités sur lesquelles le pouvoir opère et les individualités

[21] Michel FOUCAULT, « La fonction politique de l'intellectuel » in *Dits et écrits*, t. III, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), 1994, p. 114. Sur l'introduction de cette expression dans l'œuvre de Foucault Phillippe Chevallier constate sa rareté : « Si le syntagme semble immédiatement foucaldien à nos oreilles, par son association paradoxale de ce qui s'impose de soi (la vérité) avec un dispositif coercitif (un régime), il est relativement rare dans la bouche de Foucault. Apparue subrepticement dans *Surveiller et punir*, l'expression n'a que deux occurrences dans les cours du Collège de France : la leçon du 18 février 1976 et celle du 10 janvier 1979. Entre ces deux dates, Foucault reprend plusieurs fois le syntagme dans un entretien de juin 1976 qui connut deux publications distinctes – la plus brève intitulée « La fonction politique de l'intellectuel ». Cet entretien illustre sans ambiguïté l'usage à la fois rare mais homogène de l'expression « régime de vérité » avant 1980. » Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme,* Lyon, ENS Editions, 2011, p. 92.

> qu'il produit ; autrement dit l'exercice du pouvoir est conçu comme entièrement immanent et incitatif : c'est un dispositif non plus une discipline. Cette généalogie est enfin cohérente parce qu'elle articule rigoureusement la fonction de la loi vis-à-vis des normes. […] Ce dernier point toutefois, s'il parfait la description des mécanismes par lesquels s'institue la reconnaissance, jette une ombre sur la possibilité de se rendre méconnaissable. Dans l'indéfini renvoi des normes à la loi, une double contrainte de dessine : d'un côté, refuser de se poser en sujet, d'adhérer à la vérité que le pouvoir exige et suscite, contourner l'aveu ; de l'autre, exiger des droits que la loi refuse, insister à faire reconnaître la réalité de ses pratiques, mais reconduire par là l'injonction à s'identifier. On ne dira donc pas que *La volonté de savoir* achoppe sur une impossibilité théorique, retrouvant le sujet fondateur lorsqu'elle voulait l'éliminer ; mais le livre rencontre à coup sûr une impasse pratique, liée à l'analyse rigoureuse des conditions dans lesquelles s'effectue la production politique de la subjectivité.[22]

Même si les relations de pouvoir sont décrites comme un processus positif et immanent, elles ne cessent de conserver des traces de transcendance et de négativité[23]. C'est à ce moment de son parcours que Foucault se voit confronté à une sorte d'impasse pratique quant à la manière d'envisager la production politique de la subjectivité et la résistance. En effet, si l'individu n'est conçu que comme étant le produit d'une série de techniques disciplinaires, il serait dès lors condamné à être fixé et objectivé par un savoir et un pouvoir vis-à-vis desquels il n'apparaît que comme un point d'application passif et indifférent.

Foucault exprime cet impasse dans un texte intitulé *La vie des hommes infâmes* (1977) la décrivant comme une « incapacité à franchir la ligne, à passer de l'autre côté, à écouter et à faire entendre le langage qui vient d'ailleurs ou d'en bas ; toujours le même choix, du côté du pouvoir, de ce qu'il dit ou fait dire »[24]. Foucault constate qu'il a toujours analysé d'un seul point de vue : « celui du pouvoir qui fait parler, qui fait écrire, qui fait confesser, celui des effets de production que le pouvoir a sur le sujet »[25]. Il se rend compte qu'il lui faut franchir la ligne des rapports de pouvoir tout en sachant qu'il est impossible de s'en affranchir complètement, le pouvoir et la norme occupant tous les espaces. C'est pourquoi il ne cherchera pas à montrer des lignes de subjectivation qui seraient indépendantes du pouvoir, mais le problème de Foucault sera « de comprendre si toute activité de production de savoir, et en particulier de savoir que les individus produisent sur

---

[22] Mathieu POTTE-BONNEVILLE,. *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, op. cit., p. 192-193.
[23] *Ibid*., p. 184.
[24] Michel FOUCAULT, « La vie des hommes infâmes », in *Dits et écrits*, t. III, op. cit., p. 241.
[25] Francesco Paolo ADORNO , *Le style du philosophe: Foucault et le dire-vrai*, op. cit., p. 80.

eux-mêmes, est toujours soumise aux mêmes obligations de la part du pouvoir, si elle est toujours destinée à assoir l'action du pouvoir »[26].

C'est à ce questionnement, à cette impasse à laquelle tente de répondre, en 1978, l'introduction de concept de gouvernementalité dans la pensée foucaldienne. En effet, ce concept exprime un changement de perspective important à l'intérieur des analyses sur la notion de pouvoir. Frédéric Gros définit de façon très juste ce déplacement

> Au fond, la notion de pouvoir, telle que Foucault la pensait dans la première moitié des années 1970 comprenait des savoirs et des subjectivités comme autant de points d'inscription passifs. Faire une généalogie, c'était montrer comment des relations de pouvoir, historiquement déterminées, jouaient comme matrices des formes de savoirs et des formes de subjectivité. Par exemple le pouvoir disciplinaire produit des individus (comme sujets constitués par un rapport à la norme) et se donne les sciences humaines comme rituel de vérité. La problématique de la gouvernementalité va mettre en place au contraire l'idée d'une *articulation* entre des formes de savoir, des relations de pouvoir et des processus de subjectivation, comme autant de plans distincts. On établit un gouvernement *sur* des sujets et *avec l'aide* des savoirs. Les formes de savoir et de rapport à soi seront de plus en plus pensées plutôt que comme de simples pseudopodes de pouvoir, comme des points d'articulation de processus de gouvernementalité.[27]

Le concept de gouvernement sera dès lors utilisé par Foucault pour indiquer, en général, la façon dont s'exerce le pouvoir sous une forme qui sera moins de l'ordre de l'affrontement que de l'ordre du gouvernement. Le pouvoir est maintenant compris et défini en tant que « mode d'action sur l'action des autres » ou comme une « conduite sur la conduite des autres ». Cette notion de gouvernement et de conduite (entendue dans son double sens de conduire un autre ou de se conduire soi-même) ouvrent, et d'une certaine façon incluent dans leur définition même, la possibilité d'une résistance. Or, cette résistance n'est plus ici pensée en termes de lutte, ni de bataille, mais en tant que possibilité stratégique de la part de l'individu de choisir différents modes d'action ou de conduite.

En effet, n'étant conçue que comme une modalité de rapport de force, la notion trop massive de pouvoir empêchait de penser une résistance en dehors des termes de lutte, alors que le fait de penser les relations de pouvoir en termes de gouvernement nous permet d'établir des résistances particulières par rapport à certaines procédures de

---

[26] *Ibid*., p. 81. Et Adorno continue son texte en citant Deleuze : « Si, en effet, "le pouvoir est constitutif de vérité" est-il possible de « concevoir un "pouvoir de la vérité" qui ne serait plus vérité du pouvoir, une vérité qui découlerait des lignes transversales de résistance et non plus les lignes intégrales de pouvoir ? » Est-il possible de "franchir la ligne "? »

[27] Frédéric GROS, *Michel Foucault*, op. cit., p. 84.

gouvernementalité et non pas par rapport au bloc impénétrable que serait le pouvoir. Le gouvernement agit donc sur les actions des individus, des individus libres qui répondent à ces actions par leurs actions : ils pourront soit se laisser inciter et séduire, soit résister. La conduite de l'individu devient désormais une possibilité stratégique de résistance par laquelle il peut refuser d'être gouverné comme ceci ou comme cela, et opposer à des formes de savoir ou de subjectivité articulées sur des procédures de gouvernement données d'*autres* discours théoriques ou rapport de soi »[28]. La notion de gouvernementalité se présente ainsi comme une façon plus adéquate de comprendre la relation de pouvoir, et permet à Foucault de substituer au modèle de la bataille celui du gouvernement.

Si Foucault s'inscrit dans la lignée de la gouvernementalité, laissant de côté la problématique antérieure du savoir-pouvoir, c'est qu'il veut abandonner en même temps toute conception du sujet comme simple extension et production des relations de pouvoir. Au sein des dispositifs de savoir-pouvoir les sujets et les savoirs étaient pensés comme des points d'inscription passifs des relations de pouvoir, comme des simples effets de vérité. Or, une telle conception empêchait toute possibilité pour penser les pratiques de liberté, dans la mesure où le sujet, n'étant qu'un produit passif du pouvoir, se trouvait toujours assujettit à ces formes de production de la subjectivité.

Dans la gouvernementalité, au contraire, les relations de pouvoir ne sont plus conçues comme matrices des formes de savoir et de subjectivité mais plutôt en termes d'articulation : il s'agissait désormais d'établir un gouvernement sur les individus avec l'aide des savoirs, les sujets et les savoirs fonctionnant comme des points d'articulation des processus de gouvernementalité plutôt que comme des simples extensions du pouvoir. Cela implique en même temps une toute autre définition des relations de pouvoir qui seront dès lors conçues comme un mode d'action sur l'action des autres, ou conduite d'une conduite. Cela implique donc que, au sein de cette forme d'exercice de pouvoir, le gouverné se conduit tout autant qu'il est conduit, de sorte que même si la relation est inégalitaire il y a action de part et d'autre. Cette manière de concevoir les relations de pouvoir et les effets théoriques qu'une telle conception a pu avoir dans la problématisation des relations entre le sujet et le savoir, sont visibles par exemple dans la manière dont Foucault, dans un entretien accordé à la fin de l'année 1978, définit rétrospectivement son parcours :

---

[28] *Ibid*.

> Tout ce dont je me suis occupé jusqu'à aujourd'hui concerne, au fond, la façon dont, dans les sociétés occidentales, les hommes ont réalisé ces expériences, sans doute fondamentales, qui consistent à *s'engager* dans un processus de connaissance d'un domaine d'objets, alors qu'en même temps ils *se constituent eux-mêmes* comme des sujets ayant un statut fixe et déterminé. Par exemple, connaître la folie en se constituant comme sujet raisonnable; connaître la maladie en se constituant comme sujet vivant; ou l'économie, en se constituant comme sujet travaillant; ou l'individu se connaissant dans un certain rapport à la loi... Ainsi y a-t-il toujours cet engagement de soi-même à l'intérieur de son propre savoir.[29]

En définissant les relations de pouvoir comme une action sur l'action des autres, Foucault revendique par conséquent cette part qui, dans la relation de pouvoir, implique le sujet et l'engage dans l'action gouvernementale même. Les sujets ne sont plus simplement constituées pas des jeux de savoir-pouvoir, mais à l'intérieur de certains processus : même si l'initiative vient d'ailleurs, Foucault insiste sur la fait que ce sont les sujets qui se constituent eux-mêmes en tant que sujets à l'intérieur de ces savoirs. Il faut toujours une part d'engagement de la part du sujet qui n'est plus conçu comme un élément passif des relations de pouvoir. Cette nouvelle conception du « gouvernement » permet à Foucault de penser son propre travail comme introduction de points de résistance, dans la mesure où elle lui permet de sortir de l'opposition modèle juridique - modèle stratégique et d'ouvrir en même temps les relations de pouvoir aux jeux de liberté[30].

> Le mode de relation propre au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du côté du contrat et du lien volontaire […] mais du côté de ce mode d'action singulier – ni guerrier ni juridique - qui est le gouvernement. Quand on définit l'exercice du pouvoir comme un mode d'action sur l'action des autres, quand on les caractérise par le « gouvernement » des hommes les uns par les autres – au sens le plus étendu de ce mot – on y inclut un élément important : celui de la liberté.[31]

La gouvernemetalité doit ainsi être comprise comme une direction rationnelle des conduites qui implique un consentement libre, ou au contraire une résistance à être gouverné comme ceci ou comme cela : l'individu peut soit accepter, soit refuser de s'engager dans l'acte qui lui est demandé, mais cela demande toujours sa part d'action.

Foucault avait montré en ce sens comment depuis l'émergence de la volonté gouvernementale dans le champ religieux étaient apparues une multiplicité de « contre-conduites » venu perturber l'ordre de cette forme de gouvernement. Or, il remarque le fait

---

[29] Michel FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), 1994, p. 57. C'est nous qui soulignons.
[30] Frédéric GROS, *Michel Foucault,* op. cit., p. 85.
[31] Michel FOUCAULT, « *Le sujet et le pouvoir* », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 237.

que face au pouvoir pastoral, les gouvernés ne revendiquaient pas la reconnaissance de leur identité profonde, mais adoptaient plutôt des « lignes de conduite » qui au lieu d'exprimer leur nature, tendent plutôt à redéfinir activement qui ils sont en fonction des rapports où ils s'inscrivent : « il s'agit plutôt que *d'être* tel ou tel de *se faire* ascète »[32]. Ainsi souligne Potte-Bonneville, grâce à la constitution de ce couple conduite/contre-conduite l'identité ne constituera plus le passage obligé de toute réflexion sur les rapports entre pouvoir et subjectivité : « prend une résonance politique non seulement ce que les hommes font mais la manière dont ils le font, de sorte qu'à la marge d'incertitude d'habitude située entre les ordres du pouvoir et leur transgression éventuelle, s'ajoute un autre espace d'affrontement relatif à la forme que les gouvernés confèrent à leur conduite»[33]. On pourra donc résister non pas au bloc du pouvoir, mais à des formes de gouvernement, refusant d'être gouvernés d'une manière ou d'une autre, en opposant à des formes de savoir ou à des subjectivités articulées sur certaines procédures, d'autres discours théoriques et d'autres rapports à soi.

C'est dans le texte *Qu'est ce que la critique ?*[34], texte qui date également de 1978, que Foucault introduit le problème des contre-conduites et de la critique. Dans ce texte Foucault caractérise la critique comme une attitude qui s'oppose aux modes de gouvernement, et plus précisément à la forme de gouvernementalité pastorale. Selon Foucault, l'attitude critique comme refus de cette manière d'être gouverné, apparaît simultanément au moment où cette pratique de gouvernementalisation déborde la pastorale chrétienne et se multiplie dans différents arts de gouverner (économique, pédagogique, politique) et ses institutions de gouvernement. Ce serait précisément l'explosion des techniques de gouvernement, entre le XVe et le XVIe siècles, dans différents espaces de la vie sociale de l'occident européen (armée, Etat, famille, enfance, corps, sexualité, etc.) ce qui aurait mis en évidence le problème de savoir comment ne pas être gouvernés, non pas comme une négative absolue d'être gouvernés mais comme une mise en question des formes de gouvernement: « la critique telle qu'elle se trouve ici identifiée n'est pas une

[32] Mathieu POTTE-BONNEVILLE, *Foucault*, op. cit., p.76.
[33] *Ibid*.
[34] Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung*. Communication à la Société française de philosophie, séance du 27 mai 1978 », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84e année, n°2, avril-juin 1990.

théorie, ni une doctrine, ni un système : « c'est un refus d'être gouverné comme ceci ou comme cela, un refus d'obéir, un "art de ne pas être tellement gouverné"»[35].

Dans ce texte de 1978 Foucault fait sa première analyse du texte de Kant *Was ist Aufklarung*. Il établit une relation entre le concept d'*Aufklärung*, définit par Kant comme la sortie de l'état de minorité et l'attitude critique : si le concept kantien manifeste bien l'esprit de cette critique, c'est « qu'il s'agit bien de renverser le diktat d'une autorité extérieure et penser par soi-même. Il s'agit bien de refuser d'obéir à la vérité en tant qu'elle serait pensée, imposée par un autre, et de refuser de se soumettre *a priori* à des systèmes qui nous feraient obéir au moyen de discours de vérité »[36]. La critique dira Foucault, aurait «essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler d'un mot la politique de la vérité » et c'est en ce sens, ajoute Gros, que le programme de l'*Aufklärung* ne pourrait s'accomplir qu'à l'intérieur d'une histoire critique de la vérité[37]. Il s'agira donc pour le philosophe, en faisant apparaitre les jeux de pouvoir et de vérité par lesquels le sujet se trouve constitué, d'analyser les formes actuelles d'assujettissement des individus en vue de susciter des changements à l'intérieur même des relations de pouvoir. De cette façon si le gouvernement se présente comme une manière de conduire la conduite des autres on trouve dans ce même mouvement la clé qui nous permettra d'inverser la force investie par le gouvernement : on pourra faire un infléchissement en refusant d'être gouverné d'une certaine façon en y opposant d'autres formes de subjectivation.

Il faudra, pour cela nous dit Foucault, rendre problématiques des gestes qui auparavant semblaient évidents, en relavant les modes de pensée qui les ont rendus possibles pour que l'on ne puisse plus agir de la même façon. Il s'agira donc d'analyser tout un régime de pratiques pour savoir ce qui à un moment donné les rendent acceptables. La philosophie serait désormais ce qui, par le déplacement et la transformation des valeurs reçues, nous permettrait de nous détacher de ce qui est acquis pour vrai dans un travail pour penser autrement. C'est en cela que consiste le geste critique de la philosophie : à montrer ces modes de pensée acquis et non réfléchis qui animent les pratiques et les comportements les plus quotidiens pour essayer de les changer.

---

[35] Frédéric GROS, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », in *Lumières*, n° 8, 2e Trimestre 2006, p. 162.
[36] *Ibid*.
[37] *Ibid*.

Par la conceptualisation des relations de pouvoir en termes d'une conduite sur une conduite, s'ouvre donc l'espace des pratiques de liberté et de résistance : en effet, le sujet, face à des formes de gouvernement précises, pourra se conduire de telle ou telle façon. Or, c'est précisément cet espace de résistance, cet espace qui tient compte du consentement libre des sujets dans les relations de pouvoir, qui est la ligne d'entrée à ce qui, dans le cours de 1980, sera pensé comme un « espace autonome » à l'intérieur des régimes de vérité, où le sujet se modifie dans sa relation à celle-ci. Même si l'autonomie de cet espace n'est pas encore directement formulée dans les textes de 1978, on retrouve tout de même là une ligne de réflexion qui est en train, peu à peu, de se tracer, et qui conduira Foucault à formuler, dans les années quatre-vingt le problème de l'éthique et des formes de subjectivation.

Malgré l'ouverture sur l'importance active du sujet au sein des relations gouvernementales, le problème qui se présente à ce moment pour penser la résistance en termes d'une production autre de subjectivité, tient à la dénotation purement réactive des contre-conduites : « elle paraît réduire les formes adoptées par la liberté à une sorte de miroir inversé, et la subjectivité au statut de « réplique », au deux sens du terme»[38]. Même si dans l'analyse de la gouvernementalité la question du sujet commence à venir au premier plan, elle n'est explorée, dans le cours de 1978, que dans le but de montrer la manière dont notre subjectivité moderne se trouve profondément liée à la forme du gouvernement des âmes des pasteurs chrétiens. Il s'agissait dans *Sécurité, territoire, population* de décrire le processus par lequel l'individu était transformé en sujet au sein d'une relation d'obéissance et de soumission dans la relation directeur-dirigé. Cette manière de poser la problématique de la formation du sujet au sein des pratiques gouvernementales, même si elle a permis d'introduire la notion de « contre-conduite » comme possibilité de résister à des formes de gouvernement, en reste cependant à la description d'un processus allant en un seul sens : du gouvernant au gouverné, sans que celui-ci soit véritablement conçu comme acteur de cette relation.

Malgré l'insistance de Foucault sur les effets positifs des pouvoirs exercés, les initiatives et les luttes répondant à ces effets étaient essentiellement négatives, se présentant sous la forme de résistance, des critiques et de contre-conduites. Jean Terrel souligne dans son livre *Politiques de Foucault*, à juste titre, le fait que pendant toutes ses analyses des années soixante-dix, la conduite du gouverné est pensée le plus souvent par Foucault de

[38]Mathieu POTTE-BONNEVILLE, *Foucault*, op. cit., p.76.

manière entièrement négative, établissant une sorte de dissymétrie entre l'action du gouvernement et celle du gouverné : il y aurait du côté du gouvernement une initiative positive tandis que du côté du gouverné il y a une réaction purement négative[39].

> Si le pouvoir, chez Foucault, ne peut plus être considéré comme « pouvoir de dire non », comme « prohibition », mais qu'il est analysé dans ses effets positifs et productifs, c'est désormais la résistance qui court le risque de rester submergée dans la possibilité de dire non, dire non précisément à tel pouvoir ou à tel sujet constitué. Pour éviter ce virage indésirable il est nécessaire de montrer qu'on peut envisager une résistance orientée vers les aspects positifs, productifs, qui ne soient pas fondés sur le « désassujettissement », mais sur une subjectivation, une structuration de la relation sujet-vérité différente et moins dangereuse que celle qui est liée au pouvoir moderne. Si dans *Sécurité, territoire, population*, Foucault dit à propos du pouvoir pastoral, d'un sujet « qui est assujetti dans des réseaux continus d'obéissance » et « subjectivé par l'extraction de vérité qu'on lui impose », maintenant la question fondamentale est comment séparer subjectivation et assujettissement et savoir comment faire pour que la personne cesse d'être « sujet » au sens de l'assujettissement ».[40]

De plus cette conception de la résistance en termes purement réactifs, lui empêche de s'attaquer au résultat ultime de l'assujettissement : la relation psychique que la relation de pouvoir produit et reproduit. Foucault se serait précisément rendu compte, nous dit Jean Terrel, de l'insuffisance d'une critique qui, en dirigeant la critique et la résistance « contre » le sujet assujettit lui-même, viserait l'action de pouvoir sans s'attaquer à l'effet ultime de l'assujettissement, qui n'est autre qu'une forme d'identité subjective.[41]

> Il ne suffit pas d'opposer à la société que nous dénonçons une société à notre image, un autre nous-mêmes, notre reflet ou notre double, mais de critiquer en même temps la société et ce qu'elle fait de nous, pour inventer un monde et des sujets complètement autres. Il reste cependant à savoir quelle expérience est ici recherchée, s'agit-il seulement de détruire le sujet assujetti ou aussi d'adosser la destruction à l'invention d'une forme subjective nouvelle ?[42]

Le problème selon Terrel, est qu'en 1978, Foucault en reste fondamentalement à un geste de destruction. Même s'il est évident (comme le montre le texte *Qu'est ce que la critique ?*, texte de cette même année) que le problème de la désubjectivation serait lié à une « volonté collective d'altération de soi et du monde », Foucault se contente de proposer une critique des philosophies du sujet, de sorte que le thème de l'invention d'une nouvelle

---

[39] Cf. Jean TERREL, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010, pp. 130-134.
[40] Daniele LORENZINI, «"El cinismo hace de la vida una aleturgie". Apuntes para una relectura del recorrido filosofico del ultimo Michel Foucault», in *Revista Laguna*, n°23, octobre 2008, p. 69. Traduction par nos soins.
[41] Jean TERREL, *Politiques de Foucault*, op. cit., p. 132.
[42] *Ibid*.

subjectivité, fondamental dans les années quatre-vingt, est à peine entrevu. Domine encore tout le thème des résistances et des contre-conduites. Or que faire pour aller plus loin ?

> Faudrait-il, […] créditer les sujets d'une véritable autonomie, c'est-à-dire d'une capacité de s'arracher par la conscience de leur contexte social –ce qui impliquerait de restaurer contre toute généalogie, une forme de transcendance de l'*ego* ? La réponse de Foucault sera différente : elle consiste, non à attribuer la formation des contre-conduites à des sujets de plein droit, mais à souligner que le développement de ces manières de se conduire est peut être justiciable d'une histoire propre, dont les étapes et les rythmes ne se superposent que partiellement à ceux de la généalogie politique. Un écart séparerait alors, non les péripéties de la politique et la liberté essentielle du sujet, mais deux strates d'historicité, prises l'une dans l'autre sans se confondre tout à fait : strates du « gouvernement des autres » et du « gouvernement de soi », microphysique du pouvoir et « *histoire de la manière dont les individus sont appelés à se constituer comme sujets de la conduite morale* ».[43]

Le problème posé par Foucault pour contrer cette déficience serait alors celui d'une problématisation historique du sujet dans son rapport à la vérité, en tant que ce rapport engagerait fortement l'être même du sujet. C'est désormais le problème du sujet, et plus précisément, celui de la manière dont le sujet se constitue en tant que tel, dans la relation qu'il établit à la vérité, qui deviendra le thème principal de la pensée foucaldienne tout au long des années quatre-vingt. D'ailleurs, nous verrons que pendant ces années, en définissant rétrospectivement ses recherches il ne cesse de marquer un déplacement par rapport à ses analyses précédentes, les présentant comme étant celle du sujet et non celle du pouvoir : il s'agissait donc, dira-t-il dans un de ces derniers entretiens de « réintroduire le problème du sujet que j'avais plus ou moins laissé de côté dans mes premières études et d'essayer d'en suivre le cheminement et les difficultés à travers toute son histoire »[44]. Or, cette redéfinition de son projet général, centrée maintenant autour de la problématique de la constitution historique du sujet et de la subjectivité, est également accompagnée de toute une reproblématisation de la question de la vérité dans la mesure où Foucault cherchait non seulement à historiciser le sujet mais aussi la vérité. Il s'agissant donc de montrer que toute subjectivité se constitue à partir de la relation que le sujet établit à la vérité dans un champ d'historicité particulier. Il entreprend en ce sens l'étude historique des différentes manières dont les sujets pouvaient se nouer à la vérité ainsi que les formes et les modes sous lesquels ces nouages pouvaient être déclinés.

---

[43] Mathieu POTTE-BONNEVILLE, *Foucault*, op. cit., pp. 76-77. C'est l'auteur qui souligne.
[44] Michel FOUCAULT, « Le retour de la morale », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 696.

C'est précisément au sein de cette généalogie des relations entre sujet et vérité que prend place le cours de 1980. Bien qu'il faille attendre le cours de 1982 pour qu'apparaisse clairement une possibilité positive de résistance, avec l'introduction de l'étude des pratiques de soi, le cours de 1980 marque un tournant important ouvrant, par l'introduction implicite de la problématique de la vérité, l'espace pour les analyses de l'éthique.

Si ce cours marque un déplacement par rapport à ses études précédentes c'est que, en situant toute la problématique des actes de vérité au centre de son analyse du gouvernement par la vérité, Foucault pose de manière plus frontale le rapport de la vérité au sujet. Nous dirons avec F.P. Adorno que le problème de Foucault à partir de 1980 :

> […] est de comprendre comment l'expérience que le sujet fait de lui-même change à partir du moment où il entre en relation avec un régime de vérité. Il ne s'agit évidemment pas de supposer la possibilité d'une expérience pure et, à partir de là, de voir de quelle façon le sujet est perverti par la pouvoir de la vérité, mais d'analyser historiquement de quelle manière l'expérience que nous faisons de nous-mêmes change dès que nous entrons en contact avec le savoir et la vérité. Si d'un côté donc la vérité n'est considérée ni comme contenu ni comme forme universellement valable, de l'autre la subjectivité n'est pas une structure universelle mais se constitue par rapport à la vérité et au pouvoir.[45]

D'où l'importance de l'introduction des « régimes de vérité » dans *Le gouvernement des vivants*.

Les régimes de vérité : une voie vers l'éthique

A partir de 1980 cette question de la vérité prend un nouvel élan à l'intérieur de l'œuvre de Foucault. Bien que placé à l'intérieur de cette histoire de la gouvernementalité commencée à partir de *Sécurité, territoire, population*, comme une continuation et un long approfondissement de quelques théories développées en 1978, *Le gouvernement des vivants* ouvre en même temps tout un nouveau champ de réflexion. Si en effet Foucault s'appuie sur la notion de gouvernement, ce cours de 1980 met en avant une thématique fondamentale qui était restée un peu au deuxième plan pendant les années précédentes : la relation entre la vérité et la formation de la subjectivité. Dans le cours de 1978 par exemple, Foucault avait

[45] Francesco Paolo ADORNO , *Le style du philosophe: Foucault et le dire-vrai*, op. cit., p. 97.

souligné la manière dont l'énonciation de la vérité consolidait le rapport de soumission entre le dirigé et le directeur, mais il n'était pas allé plus loin dans l'analyse des modalités d'institution de ce lien. Il s'agissait précisément dans *Le gouvernement des vivants*, de reprendre cette problématique qui n'avait pas été assez explorée, insistant sur la production d'actes de vérité de la part du dirigé à l'intérieur de la relation de direction. La formulation de la vérité et des actes de vérité devient dès lors la problématique centrale du cours, ouvrant une autre manière de penser les relations entre le sujet, la vérité et le pouvoir.

On pourrait définir ce cours comme le point de croisement entre l'histoire de la gouvernementalité (entamée dans son cours de 1978) et l'histoire de la vérité : l'objectif de son cours, rappelons-le, était de montrer la relation nécessaire qui s'est noué entre toute forme de rationalité gouvernementale et la production d'actes de vérité sur eux-mêmes de la part des sujets. Dès le début du cours, Foucault insiste, dans un effort de démarcation par rapport à ses analyses précédentes, pour laisser de côté le couple de savoir-pouvoir au profit d'une analyse en termes de gouvernementalité. Cette précision théorique, au-delà d'établir une continuité avec les analyses de 1978, révèle un choix théorique précis quant à la manière de concevoir la triple relation entre sujet-pouvoir-vérité.

A partir de 1980 cette question de la vérité prend un nouvel élan à l'intérieur de l'œuvre de Foucault. Bien que placé à l'intérieur de cette histoire de la gouvernementalité commencée à partir de *Sécurité, territoire, population*, comme une continuation et un long approfondissement de quelques théories développées en 1978, *Le gouvernement des vivants* ouvre en même temps tout un nouveau champ de réflexion. Si en effet Foucault s'appuie sur la notion de gouvernement, ce cours de 1980 met en avant une thématique fondamentale qui était restée un peu au deuxième plan pendant les années précédentes : la relation entre la vérité et la formation de la subjectivité. Dans le cours de 1978 par exemple, Foucault avait souligné la manière dont l'énonciation de la vérité consolidait le rapport de soumission entre le dirigé et le directeur, mais il n'était pas allé plus loin dans l'analyse des modalités d'institution de ce lien. Il s'agissait précisément dans *Le gouvernement des vivants*, de reprendre cette problématique qui n'avait pas été assez explorée, insistant sur la production d'actes de vérité de la part du dirigé à l'intérieur de la relation de direction. La formulation de la vérité et des actes de vérité devient dès lors la problématique centrale du cours, ouvrant une autre manière de penser les relations entre le sujet, la vérité et le pouvoir.

Un des principaux objectifs de la dernière réflexion de Foucault a consisté en ce sens à montrer la façon dont la vérité et le pouvoir sont liés l'un à l'autre « non seulement à l'intérieur du champ politique, mais aussi et surtout, dans l'horizon éthique des processus de subjectivation »[46]. Dès la première leçon de 1980 Foucault affirme en ce sens vouloir se concentrer sur la relation existante entre l'exercice du pouvoir et les rituels à travers lesquels la vérité se manifeste. Or, pour ce faire, un déplacement théorique lui semble nécessaire : il propose d'abandonner le couple « savoir-pouvoir » le remplaçant par la notion de « gouvernement par la vérité »[47]. Ce déplacement lui permet de souligner la corrélation nécessaire qui s'établit entre toute forme de gouvernement et une série d'opérations dans l'ordre du vrai. Bien qu'il s'agisse toujours d'une analyse en termes de gouvernement des hommes, comme dans le cours de 1978, elle est cette fois reformulée à partir de toute la problématique de la vérité et plus précisément des formes de manifestation de la vérité.

> J'avais essayé de souligner [le fait que] cette manifestation de vérité, il ne fallait pas la comprendre simplement comme étant la constitution, la formation, la concentration des connaissances utiles pour gouverner efficacement, qu'il s'agissait d'autre chose, qu'il y avait comme un supplément par rapport à cette économie d'utilité. Il faut souligner aussi (et peut-être ne l'ai-je pas fait assez la dernière fois) que, lorsque je parle des rapports entre manifestation de vérité et exercice du pouvoir, je ne veux pas dire que l'exercice du pouvoir a besoin de se manifester en vérité dans l'éclat de sa présence et de sa puissance et qu'il a besoin, en quelque sorte, de ritualiser publiquement et manifestement ses formes d'exercice. Ce que je voudrais essayer de souligner aujourd'hui, c'est justement cette espèce de supplément de manifestation de vérité tant par rapport à la constitution des connaissances utiles pour gouverner que par rapport à la manifestation nécessaire du pouvoir parmi nous.[48]

Foucault introduit donc deux manières différentes de considérer la manifestation de la vérité : une qui serait du côté du domaine des connaissances utiles, dont l'objectif est de prouver quelque chose, et une autre forme dont le seul objectif est de dévoiler et de rendre visible la vérité, dans une « sorte de manifestation pure de la vérité »[49]. Et c'est précisément

---

[46] Daniele LORENZINI, « Para acabar con la verdad demonstracion. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los régimes de verdad», in *Revista Laguna*, n°26, mars 2010, p. 10.

[47] « En se débarrassant de l'approximation précédente du système savoir-pouvoir, il s'agissait en même temps pour Foucault de donner un contenu positif et différencié à ces deux termes de savoir et de pouvoir : « Dans les cours des deux dernières années, j'ai donc essayé d'esquisser un peu cette notion de gouvernement, qui me paraît être beaucoup plus opératoire que la notion de pouvoir, «gouvernement» étant entendu bien sûr, non pas au sens étroit et actuel d'instance suprême des décisions exécutives et administratives dans les systèmes étatiques, mais au sens large, et ancien d'ailleurs, de mécanismes et de procédures destinés à conduire les hommes, à diriger la conduite des hommes, à conduire la conduite des hommes. […]À partir de cette année, je voudrais élaborer maintenant la notion de savoir dans la direction du problème de la vérité » Michel FOUCAULT, *Le gouvernement des vivants*, op.cit., leçon du 9 janvier 1980.

[48] *Ibid*.

[49] *Ibid.*

sur cette forme de manifestation de vérité que Foucault centre son attention tout au long du cours, étudiant notamment ces formes alèthurgiques qui tournent autour de soi (auto-alèthurgie) : « c'est, dira Foucault, toute cette histoire là des rapports entre l'*auto* et l'*alèthurgie*, entre le *moi-même* et le *dire-vrai* qui m'intéresse dans l'histoire de la vérité en Occident »[50]. En partant du constat selon lequel, pour s'exercer, le pouvoir demande aux individus de produire des actes réfléchis de vérité par lesquels ils doivent, non seulement exposer leur propre vérité, mais encore se reconnaître dans celle-ci[51], Foucault cherche à montrer la manière dont s'est tissé ce nouage entre l'art de gouverner les hommes et la manifestation de la vérité auto-alèthurgique. Il s'interroge ainsi sur le jeu du « je et du moi-même » à l'intérieur des procédures de vérité »[52].

Au cœur de cette problématique du gouvernement des hommes par la vérité on trouve donc celle de la formation de la subjectivité[53], dans la mesure où c'est à l'intérieur de cette injonction constante à dire-vrai sur soi-même et à se lier à ces énoncés de vérité, que l'individu est emmené à se constituer soi-même comme sujet. Foucault cherche en ce sens non seulement à analyser le problème historique de la constitution du rapport entre le gouvernement des hommes et les actes réfléchis de vérité, mais en particulier la manière dont la subjectivité se constitue à partir et à l'intérieur de ce nouage. Ces questions ainsi formulées par Foucault peuvent nous aider à mieux saisir la problématique qui traverse non seulement le cours de 1980, mais qui seront présentes tout au long de ses dernières analyses :

> Quelle relation entre le fait d'être sujet dans une relation de pouvoir et sujet par lequel, pour lequel et à propos duquel se manifeste la vérité ? Qu'est-ce que c'est que ce double sens du mot « sujet », sujet dans une relation de pouvoir, sujet dans une manifestation de vérité ? (…) Pourquoi et comment l'exercice du pouvoir dans notre société, l'exercice du pouvoir comme gouvernement des hommes, demande-t-il non seulement des actes d'obéissance et de soumission, mais des actes de vérité où les individus qui

---

[50] *Ibid.*

[51] Pour désigner cette insertion « du sujet en tant que tel dans les procédures de manifestation de la vérité », Foucault introduit l'expression « acte de vérité ». Il s'agit pas cette expression de désigner « la part qui revient au sujet dans les procédures d'alèthurgie, part qui peut être définie 1) par le rôle qu'il joue comme opérateur, 2) par le rôle qu'il joue comme spectateur, 3) par le rôle qu'il y joue en tant qu'objet même de l'alèthurgie ». FOUCAULT, *Le gouvernement des vivants*, op. cit., leçon du 9 janvier 1980. Foucault s'intéresse notamment à ce troisième rôle, à cet acte réfléchi de vérité où c'est à propos de soi-même que l'on découvre la vérité et dont la forme historique la plus importante serait celle de l'aveu à laquelle il consacre une grande partie de son cours.

[52] *Ibid.*, leçon du 23 janvier 1980.

[53] A mesure que le cours avance Foucault est obligé de reformuler la question qui traverse son cours comme étant celle du « gouvernement des hommes pas la manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité ». *Ibid.*, leçon du 30 janvier 1980.

> sont sujets dans la relation de pouvoir, sont aussi sujets comme acteurs, spectateurs, témoins ou comme objets dans la procédure de manifestation de vérité ? Pourquoi dans cette grande économie de pouvoir s'est développé un régime de vérité indexé à la subjectivité ?[54]

Par l'introduction en 1980 de cette problématique du « gouvernement des hommes par la manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité » Foucault montre non seulement qu'il ne peut pas y avoir de pouvoir « juste et légitime » si les individus ne disent pas vrai sur eux-mêmes, mais il montre également la manière dont la constitution de la subjectivité se joue pour le sujet à l'intérieur de cette injonction constante à dire-vrai sur lui-même et à se reconnaître dans cette vérité.

Or, la relation entre sujet, vérité et pouvoir, n'est plus ici étudiée, comme cela était le cas dans les années soixante-dix, du point de vue de ce que le pouvoir fait dire au sujet, celui-ci n'étant considéré que comme un élément passif des actions gouvernementales, mais Foucault s'intéresse désormais à ce qui, dans cette incitation à dire-vrai, est requis de la part du sujet. Le questionnement se déplace progressivement de l'étude des conditions de possibilité de la vérité vers celle de ses conséquences et de ses effets, c'est-à-dire vers l'analyse de l'action des discours de vérité sur les sujets eux-mêmes. De ce déplacement rend compte, entre autres, l'introduction (ou plus précisément la réintroduction) dans le cours de 1980 de l'expression « régime de vérité ».

Cette expression que nous avions déjà rencontrée auparavant, lorsqu'en 1976 Foucault l'avait utilisée pour exprimer la circularité existante entre savoir et pouvoir au sein des dispositifs disciplinaires, prend ici un tout autre sens. Elle est désormais définie dans *Le gouvernement des vivants* comme « ce qui détermine les obligations pour les individus quant aux procédures de manifestation du vrai »[55]. Or, nous verrons que cette distinction s'avère être fondamentale pour la compréhension du déplacement opéré par Foucault dans ses derniers travaux. Ainsi, comme le souligne Philippe Chevallier, l'utilisation de cette notion de « régime de vérité » dans le cours de 1980 serait précisément le porche d'entrée vers le domaine de l'éthique[56]. Pour mieux saisir l'importance de cette expression au sein de ce cours, nous suivrons ici le cheminement par lequel, dans son livre *Michel Foucault et le christianisme*, Chevallier rend visible cette ouverture.

---

[54] *Ibid*.
[55] *Ibid*., leçon du 6 février 1980.
[56] Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme,* op. cit., p. 103.

L'analyse de l'auteur est fondée sur la comparaison de l'usage fait par Foucault de l'expression « régime de vérité » à deux moments précis de son œuvre : lors de son introduction en 1976, puis dans son cours de 1980. Une première utilisation dans les années soixante dix, tel que nous l'avons évoqué précédemment, définit le « régime de vérité » comme « l'entraînement réciproque d'un système de production de la vérité et des effets induits par cette vérité »[57]. Or, d'après Chevallier le choix du terme de « régime » au sein de cette correspondance n'aurait pas été fait au hasard : venant explicitement du champ politique, il est ici utilisé, non pas en termes d'institutions, mais d'une « stratégie globale qui essaie de coordonner et de finaliser des rapports de force présents dans une société donnée »[58]. D'ailleurs, Foucault n'hésite pas à en faire le rapprochement lorsqu'il affirme par exemple dans un ce ses entretiens que « chaque société a son régime de vérité, sa « politique générale » de la vérité […] »[59].

Par rapport à cette utilisation « générale » faite en 1976, l'introduction de cette expression dans le cours du 6 février 1980 en « donne immédiatement une définition beaucoup plus restreinte […], resserrée autour de l'activité requise de la part du sujet dans la production de vérité »[60]. Or, c'est précisément cette restriction ainsi établie qui devient fondamentale : elle introduit selon Chevallier un double partage à l'intérieur des analyses menées par Foucault depuis le début des cours au Collège de France.

Le premier partage concerne la manière dont est conçue, à chacun des moments, la relation entre les procédures formelles de validation des énoncés et le rapport établit par le sujet à ces énoncés. En prenant les cinq éléments par lesquels Foucault caractérise, en 1976, un régime de vérité – « un certain type de 1) discours, 2) mécanismes de distinction, 3) sanctions, 4) techniques de production, 5) statuts des sujets »[61] – Chevallier constate qu'il n'y a pas ici de distinction entre la normativité interne aux jeux des énoncés et « la manière dont ces énoncés convoquent, engagent, contraignent des sujets »[62] : elle font toutes les deux partie de la même dynamique. C'est précisément cette non-différenciation qui se trouve au centre de toutes les analyses des années soixante-dix faites en termes de dispositifs de savoir-pouvoir. L'auteur précise en ce sens comment depuis le cours

[57] Ibid., p. 92.
[58] *Ibid*.
[59] Michel FOUCAULT, « La fonction politique de l'intellectuel », in *Dits et écrits*, t. III, op. cit., p. 112.
[60] Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme,* op. cit., p. 93.
[61] *Ibid*., p. 92.
[62] *Ibid*., 93.

Théories et institutions pénales (1971-1972), Foucault refuse par exemple de donner aux propositions scientifiques une logique propre de vérité, déniant ainsi la possibilité d' « isoler des pratiques sociales un domaine « pur » qui serait celui de la science et qui fonctionnerait comme enchaînement systématique de propositions selon des règles strictement formelles »[63]. Foucault insère par conséquent, dans la même dynamique, le fonctionnement de la normativité scientifique et l'organisation des rapports de force dans une société donnée : les définissant toutes les deux comme faisant partie d'une forme historique de savoir-pouvoir. Or, laissant de côté toute forme de différenciation entre les types de discours vrais, Foucault, dans *La vérité et les formes juridiques* (1973), ira même jusqu'à instituer la pratique judiciaire comme « la racine commune à tous les types de vérité à l'œuvre dans les sociétés occidentales –vérité scientifique comprise»[64].

A cette circularité ainsi établie entre vérité et pouvoir dans les années soixante-dix, s'oppose en 1980, une autre utilisation de l'expression « régime de vérité », par laquelle Foucault établit au contraire un partage entre « la normativité interne au discours scientifique et les obligations que les sujets ont à son égard »[65].

> Pour dire les choses très simplement […]: c'est que, sous tous les raisonnements aussi rigoureusement bâtis qu'on les imagine, sous même le fait de reconnaître quelque chose comme une évidence, il y a toujours, et il faut toujours supposer, une certaine affirmation, une affirmation qui n'est pas de l'ordre logique de la constatation ou de la déduction, autrement dit une affirmation qui n'est pas exactement de l'ordre du vrai ou du faux, qui est plutôt une sorte d'engagement, de profession. Il y a toujours, sous tout raisonnement, cette affirmation ou profession qui consiste à dire: si c'est vrai, je m'inclinerai; c'est vrai, donc je m'incline; c'est vrai, donc je suis lié. Mais ce «donc» du «c'est vrai, donc je m'incline; c'est vrai, donc je suis lié», ce «donc» n'est pas un «donc» logique, il ne peut reposer sur aucune évidence, il n'est d'ailleurs pas univoque. Si dans […] un certain nombre de jeux de vérité, comme justement la logique des sciences, ce «donc» va tellement de soi qu'il est comme transparent et qu'on ne se rend pas compte de sa présence, il n'en reste pas moins qu'avec un petit peu de recul et quand on prend justement la science comme un phénomène historique, le «c'est vrai, donc je m'incline» devient beaucoup plus énigmatique, beaucoup plus obscur. Ce «donc» qui lie le «c'est vrai» et le «je m'incline» ou qui donne à la vérité le droit de dire: tu es forcé de m'accepter parce que je suis la vérité, – dans ce «donc», dans ce «tu es forcé», «tu es contraint», «tu dois t'incliner», dans ce «tu dois» de la vérité, il y a quelque chose qui ne relève pas de la vérité elle-même, dans sa structure et dans son contenu. Le «tu dois» interne à la vérité, le «tu dois» immanent à la manifestation de la vérité, c'est là un problème que la science

[63] *Ibid*., p. 94.
[64] *Ibid*.
[65] *Ibid*.

> en elle-même ne peut pas justifier et reprendre en compte. Ce «tu dois» est un problème, un problème historico-culturel qui est, je crois, fondamental.[66]

Il s'agissait pour Foucault, nous dit Chevallier, de distinguer ce qui, en science, permet de dire « c'est vrai » de ce qui oblige à dire « donc je m'incline »[67]. Foucault précise que même si l'on part du principe que la vérité est « *index sui*, c'est-à-dire […] ce principe que seule la vérité peut montrer légitimement le vrai, que seul […] le jeu du vrai et du faux peut démontrer ce qui est vrai » cela ne veut pas dire pour autant que la vérité soit ni *rex sui*, ni *lex sui*, ni *judex sui* : la vérité n'est ni créatrice ni détentrice, que ce soit des droits qu'elle exerce sur les hommes, ou des obligations qu'ils auraient à son égard. « Ce n'est pas la vérité, dira Foucault, qui en quelque sorte administre son propre empire, qui juge et sanctionne ceux qui lui obéissent et ceux qui lui désobéissent. Il n'est pas vrai que la vérité ne contraigne que par le vrai »[68]. Ce qui engage une réponse de la part du sujet, ce qui fait qu'il s'incline, ne relève pas de la vérité elle-même : « ce "donc" à l'intérieur duquel un sujet s'engage, conclut Chevallier, n'est pas une conséquence de la vérité de la proposition ; il est "historique et culturel" »[69].

Pour mieux illustrer ces propos, Foucault avait choisi dans ce cours de 1980, l'exemple de la logique : deux logiciens discutent sur une proposition, et un des deux, au bout de la discussion, arrive à persuader l'autre de la vérité de celle-ci. L'autre qui, au début avait nié la vérité de cette proposition, reconnaît sa défaite en disant : « c'est vrai donc je m'incline ». Or, dira Foucault,

> Ce n'est pas parce qu'il est logicien que la proposition est vraie. Si la proposition est vraie, c'est parce que c'est de la logique ou que, en tout cas la logique a été choisie telle et telle, avec des symboles, avec ses règles de construction, ses axiomes, sa grammaire. Donc, pour que la proposition soit vraie, il faut et il suffit qu'il y ait de la logique, qu'il y ait des règles de cette logique, qu'il y ait des règles de construction, des règles de syntaxe, et que cette logique opère. C'est donc la logique, définie dans sa structure particulière, qui va assurer le fait que la proposition est vraie.[70]

Une des conséquences de cette affirmation sera, selon Chevallier, la dissolution du nouage entre savoir et pouvoir caractéristique des analyses des années soixante-dix : si la vérité du discours ne dépend ici que de sa normativité interne, du régime dans lequel il est

---

[66] Michel FOUCAULT, *Le gouvernement des vivants*, op.cit., leçon du 6 février 1980.
[67] Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme,* op. cit., p. 95.
[68] Michel FOUCAULT, *Le gouvernement des vivants*, op.cit., leçon du 6 février 1980.
[69] Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme,* op. cit., p. 95
[70] Michel FOUCAULT, *Le gouvernement des vivants*, op.cit.,leçon du 6 février 1980

énoncé, cela veut dire que ces jeux de vérité ne sont plus ici superposés aux jeux de pouvoir, mais constituent à eux seuls un champ propre d'analyse. Cette séparation ainsi effectuée équivaut en même temps souligne Chevallier, à rendre à la cohérence interne d'un discours scientifique son autonomie et son efficacité propre, irréductible aux mécanismes sociaux de circulation et de régulation de discours.[71]

Or, si dans l'expression "régime de vérité" il faut donc distinguer la vérité de son régime, il faudra en même temps, nous dit l'auteur, le distinguer « de tout « régime politique » entendu comme gestion finalisée des rapports de force dans une société »[72]. Pour cela nous devrons comprendre ce qui, entre 1976 et 1980, se serait déplacé quant à la manière dont Foucault envisage les effets du vrai à l'intérieur d'un régime de vérité. En effet, dans les années soixante dix la définition statutaire des individus est un élément fondamental de la reconnaissance de la vérité en tant que telle. Si l'on suit cette prérogative statutaire, cet acte de soumission par lequel, dans l'exemple des deux logiciens évoqué par Foucault, ils disent « c'est vrai donc je m'incline », n'apparaît ici que comme la conséquence d'une « politique de la vérité » où l'effet du vrai serait assuré d'un côté par des règles formelles qui ne dépendent pas du sujet (dans ce cas il s'agit donc de la 'logique' en tant que discipline formellement définie) et de l'autre, par la dépendance institutionnelle ou politique du sujet (c'est-à-dire du statut académique historiquement déterminé, qui dans ce cas là est ce qui l'institue en tant que logicien). Or, ce qui frappe Chevallier dans le cours de 1980 est le fait que la définition du statut des sujets disparaît de ces procédures internes de validation de la vérité, tel qu'en témoigne la suite de l'exemple évoqué par Foucault,

> Mais lorsqu'il dit «c'est vrai, donc je m'incline», ce «donc», ce n'est pas au fond parce que c'est de la logique qu'il le prononce. Ce n'est pas de la logique, car ce n'est pas la vérité de la proposition qui le contraint effectivement, ce n'est pas parce que c'est de la logique, c'est parce qu'il est logicien, ou plutôt c'est dans la mesure où il *fait* de la logique, car ce n'est pas son statut de logicien ou sa qualification de logicien qui fait qu'il s'incline (il pourrait n'être pas logicien de profession et il s'inclinerait de même), mais c'est parce qu'il fait de la logique, c'est-à-dire parce qu'il s'est constitué lui-même, ou qu'il a été invité à se constituer comme opérateur dans un certain nombre de pratiques ou comme partenaire dans un certain type de jeu.[73]

La précision introduite par Foucault, selon laquelle celui qui s'incline le ferait même s'il n'était pas logicien de profession, montre bien l'insuffisance de la catégorie de

---

[71] Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme,* op. cit., p. 95
[72] *Ibid*.
[73] Michel FOUCAULT, *Le gouvernement des vivants*, op.cit., leçon du 6 février 1980.

« statut » pour rendre compte de la spécificité des effets de la vérité. Cet acte de soumission est ici lié à tout autre chose qui n'est pas en rapport avec ce qu'il est (défini par une institution) mais avec ce qu'il fait[74] : c'est non pas parce qu'il *est* logicien, précise bien Foucault, mais parce qu'il *fait* de la logique qu'il s'incline. Or, faire de la logique équivaut, à « se constituer » soi-même, ou « être invité à se constituer » en tant qu'opérateur dans ce régime de vérité. Même si l'initiative peut revenir à autrui, l'utilisation de la forme pronominale du verbe est ici fondamentale : elle indique la partie active du sujet qui, à l'intérieur des jeux de vérité qui lui sont proposés, accepte les règles et les limites de ce jeu.

> La logique est un jeu où tout l'effet du vrai sera de contraindre toute personne jouant le jeu et suivant la procédure réglée à la reconnaître pour vraie. On peut dire qu'avec la logique on a un régime de vérité où le fait que ce soit un régime disparaît, ou en tout cas n'apparaît pas, parce que c'est un régime de vérité où la démonstration comme auto-indexation du vrai est acceptée comme ayant un pouvoir absolu de contrainte. Dans la logique, le régime de vérité et l'auto-indexation du vrai sont identifiés, de sorte que le régime de vérité n'apparaît pas comme tel.[75]

Sur l'espace libéré par la mise à l'écart successive de la vérité et de la politique se dessine alors une toute autre manière de concevoir les régimes de vérité : elle est désormais conçue comme l'activité par laquelle un sujet se constitue comme devant établir un certain rapport à une vérité donnée. Pour mieux illustrer cela, en reprenant l'exemple de Descartes cité par Foucault le 6 février, Chevallier montre comment la catégorie de "statut" se trouve ici remplacée par celle de "qualification". Ainsi, caractérisant le régime de vérité cartésien, Foucault le définit comme un régime qui requiert de la part du sujet qu'il soit qualifié d'une certaine manière », c'est-à-dire comme n'étant pas fou»[76]. Or, il ne s'agit pas là, nous dit Chevallier, d'un simple statut qui codifierait de l'extérieur l'ensemble de règles de l'accès du sujet à la parole : le régime de vérité n'est plus ici assimilé à une politique de la vérité assignant le statut de ceux qui auraient la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai. En ce sens la reconnaissance de la vérité en tant que telle, ne sera plus attachée à la définition statutaire et institutionnelle d'un sujet qui fonctionnerait « automatiquement comme relais institutionnel »[77] (ce n'est plus le statut de logicien historiquement déterminée qui ferait qu'il accepte la vérité).

---

[74] Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme,* op. cit., p. 96.
[75] Michel FOUCAULT, *Le gouvernement des vivants*, op.cit., leçon du 6 février 1980.
[76] Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme,* op. cit., p. 97.
[77] *Ibid*., pp. 97-98.

A ce sens extérieur et institutionnel du statut, Chevallier oppose celui de "qualification" entendue comme « une "auto-constitution" de soi par un processus qui s'inscrit dans le temps. » D'ailleurs souligne l'auteur, Foucault précise dans son cours de 1980 le fait que c'est « peu à peu » et « eux-mêmes » que les hommes s'enserrent dans et par la manifestation de la vérité.[78] Pour mieux illustrer ce processus qui ne dépend pas du statut mais d'un mouvement à l'intérieur même du sujet, dans l'espace entre soi et soi, Chevallier revient sur deux autres textes dans lesquels Foucault avait évoqué, comme dans le cas déjà cité de Descartes, la constitution du sujet raisonnable face à la folie, mais croissant ici les termes « qualification » et « statut » comme résultats de cette constitution. Le premier texte est en effet un texte de 1972, *Mon corps, ce papier, ce feu*, par lequel Foucault répond à l'attaque faite par Derrida quant à son interprétation de Descartes. Dans ce texte Foucault distingue la « pure démonstration qui n'implique pas le sujet du discours, de la « méditation » qui modifie au long de ses événements discursifs un sujet énonçant » :

> Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement ; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris ; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états et lui confère un statut ou une qualification, dont il n'était point détenteur au moment initial.[79]

La qualification est donc ici non pas le point de partie mais plutôt le résultat : ce n'est qu'au bout d'un certain parcours que l'on atteindra dès lors une certaine qualification. Or, dans un deuxième texte (un entretien fait pour un journal italien à la fin de l'année 1978) Foucault transpose la distinction faite entre démonstration/méditation par la distinction connaissance/savoir. Telle est l'analyse proposée ici par Chevallier :

> Si la connaissance maintient « la fixité du sujet qui enquête », le savoir est, en amont, « un processus par lequel le sujet subit une modification […] lors du travail qu'il effectue pour connaître ». C'est en tant que résultat de ce processus de savoir, que le caractère raisonnable du sujet connaissant peut être dès lors défini comme un « statut fixe et déterminé ». Nous pouvons vérifier que le sens extérieur et institutionnel conféré au terme « statut » par l'entretien de 1976 est dans les deux cas absent. L'accent est mis sur le résultat d'un engagement du sujet dans son propre savoir qui le transforme lui-même. Le sujet doit se constituer comme n'étant pas fou, mouvement qui n'est pas d'abord effectué par un partage social, mais par un acte réflexif, c'est-à-dire un rapport à soi. Un tel rapport n'est pas applicable par décret,

---

[78] *Ibid*., p. 99.

[79] Michel FOUCAULT, « Mon corps, ce papier ce feu », in *Dit et écrits*, t. II, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), 1994, p. 257.

> mais il s'établit dans une durée, à l'échelle de la vie individuelle comme de l'histoire générale. [80]

Le caractère réfléchi de l'acte par lequel le sujet accepte de se lier à la vérité, est fondamental dans cette nouvelle manière de penser le « régime de vérité » introduite en 1980. Bien que, dans cette expression, le premier terme semble tirer vers le pouvoir tandis que le deuxième se dirige vers le savoir, Foucault insiste désormais sur « la stricte autonomie de cet espace où le sujet se modifie par rapport à la vérité »[81]. Cet espace constitue précisément la rupture et la nouveauté quant à l'usage précédent du « régime de vérité » : par l'abandon d'une lecture en termes de savoir-pouvoir, dans l'espace laissé par l'écart de ces deux termes, Foucault envisage un espace autonome au sein duquel le sujet, par un acte qui engage son être se noue à la vérité.

Nous avons montré en ce sens que la redéfinition de cette expression introduite par Foucault en 1976, avait introduit un déplacement fondamental dans le cheminement de son travail intellectuel. D'une part, en soulignant l'historicité des régimes de vérité, il ne cherche plus à rendre simplement visible la place qui était assignée au sujet au sein d'un régime de vérité, et d'autre part il ne se limite plus à répéter que la vérité n'est jamais hors pouvoir. Les choses deviennent ici plus complexes. Lorsque Foucault, dans l'exemple des deux logiciens, attribue le « donc » de l'expression « c'est vrai donc je m'incline » à une expérience de type « historico-culturelle », cela renvoie précisément au fait qu'il y a une série de règles de production du vrai qui sont déterminées historiquement. Or, ces règles ne seront désormais plus lues en termes d'une politique de la vérité au sein de laquelle le statut du sujet était attribué par le régime même, mais nous avons montré, comment en ce sens, dans la nouvelle définition du régime de vérité introduite en 1980, l'accent était mis du côté de l'acte du sujet, et plus précisément de ce qui, dans l'acte de soumission, était requis de sa part. Dans cet acte, par lequel il établit un certain rapport à une vérité donnée, le sujet se constitue lui-même en s'engageant dans son propre savoir qui le transforme lui-même. Le fait de se soumettre n'est donc ici que le résultat de cet élément de transformation, et en ce sens, si l'on prend comme exemple celui de la folie, ce n'est pas seulement le partage social qui statue la non folie du sujet, mais le sujet qui, par un acte réflexif, se constitue comme n'étant pas fou.

---

[80] Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme,* op. cit., pp. 98-99.
[81] *Ibid*.

Si Foucault insiste pour montrer à travers les régimes de vérité la manière dont le sujet et la vérité se forment au sein de tout un tressage historique de jeux de vérité et de pouvoir, ce n'est donc pas en renvoyant ce régime de vérité à une « politique de la vérité », propre aux analyses des années soixante-dix, mais cela fait partie de tout un autre geste théorique qui se situe plutôt du côté de la résistance et des pratiques de subjectivation. Il s'agissait pour Foucault de montrer que la production de la vérité fait partie d'un processus qui a une dimension historique et contingente. Il n'est pas possible en ce sens de sortir de son propre régime de vérité pour trouver en dehors de lui une vérité absolue et universelle puisqu'il n'existe pas de vérité différente à la trame des relations de pouvoir qui agencent sa production. Existent donc des régimes de vérité spécifiques et des jeux de vérité particuliers que le sujet décide de pratiquer acceptant ces règles et ces limites. Tout régime de vérité sera dès lors caractérisé non seulement par une forme de production de vérité spécifique, mais aussi par une relation particulière qui s'établit en lui entre l'exercice du pouvoir et la manifestation de la vérité, une relation qui passe de manière inévitable par le sujet et par la construction éthico-politique d'une subjectivité.

Chaque régime de vérité établit ainsi un lien particulier entre le sujet et la vérité : « les actes de vérité et les liens du sujet avec la manifestation de la vérité ne sont pas du tout les mêmes selon le régime de vérité, chaque régime de vérité comportant des façons spécifiques de lier, de manière plus ou moins contraignante la manifestation du vrai et le sujet qui l'opère »[82]. C'est à l'analyse différenciée des régimes de vérité que Foucault consacre précisément ses cours au Collège de France dans les années quatre-vingt. Entre le savoir et le pouvoir préalablement intriqués vient dès lors se loger, à partir de 1980, un ensemble d'effets autonomes qui composent ce que Foucault désigne comme « la force du vrai ». Ainsi le projet d'une histoire de la vérité lancé par Foucault dans ce cours se configure à partir de ce qu'il définit en termes d'une histoire archéologique consacrée à l'analyse de la « force du vrai » et au processus à travers lesquels les hommes se lient à eux-mêmes avec la manifestation de la vérité.

> L'histoire archéologique que je vous propose […] consisterait donc, non pas à admettre que le vrai, de plein droit et sans qu'on s'interroge là-dessus, a un pouvoir d'obligation et de contrainte sur les hommes, mais à déplacer l'accent du « c'est vrai » à la force qu'on lui prête. Une histoire de ce type ne serait donc pas consacrée au vrai dans la façon dont elle parvient à s'arracher au faux et à rompre tous les liens qui l'enserrent, mais serait

[82] Michel FOUCAULT, *Le gouvernement des vivants*, op.cit., leçon du 6 février 1980.

> consacrée, en somme, à la force du vrai et aux liens par lesquels les hommes s'enserrent peu à peu eux-mêmes dans et par la manifestation du vrai. Au fond, ce que je voudrais faire et ce que je sais que je ne serais pas capable de faire, ce serait d'écrire une histoire de la force du vrai, une histoire du pouvoir de la vérité, une histoire donc, pour prendre la même idée sous un autre aspect, de la volonté de savoir.[83]

Il s'agit par cette anarchéologie (qui n'est autre que la façon dont Foucault désigne l'archéologie en 1980) d'analyser la manière dont les hommes en Occident se sont liés à l'obligation de manifester des actes de vérité sur eux-mêmes, de comprendre comment l'homme s'est lié « à deux niveaux et de deux façons, d'une part, à l'obligation de la vérité, et deuxièmement au statut d'objet à l'intérieur de cette manifestation de vérité »[84].

L'objectif de l'analyse proposée par Foucault dans *Le gouvernement des vivants* est donc de montrer la manière dont le sujet s'insère dans les procédures de manifestation du vrai, d'où son intérêt pour les actes de vérité, définis, rappelons-le, comme la part qui revient au sujet dans les procédures alèthurgiques. Or, cette introduction ainsi faite dans le cours de 1980 de la problématique du gouvernement par la vérité, avec des notions telles que « alèthurgie », « actes de vérité réfléchi », ou « régime de vérité », marque un déplacement fondamental par rapport aux analyses précédentes.

A partir de cette nouvelle problématisation, la conception de vérité, et la manière dont elle sera analysée, se trouve transformée puisqu'il ne s'agit plus, comme le précise Foucault dès le début du cours, de faire une analyse de la vérité en termes épistémologiques mais en termes de ce qu'il désigne comme « alèthurgie » : cet ensemble de pratiques qui consiste pour le sujet à manifester et à produire la vérité, non seulement sur soi mais sur le monde. Or, cette transformation est en même temps intriquée à un changement de perspective quant à la manière de concevoir le sujet étant moins ce qui se trouve constitué par un dispositif de vérité que ce qui *se* constitue et *se* transforme à partir d'un discours vrai dans un rapport déterminé à lui. Le vocabulaire utilisé par Foucault pour décrire un régime de vérité en tant qu'« exercice de soi sur soi », « élaboration de soi sur soi » ou « transformation de soi par soi » nous permet de relier directement à ce qui sera désigné quelques années plus tard du terme d'éthique.[85]

---

[83] *Ibid.*
[84] *Ibid.*
[85] Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme,* op. cit., p. 103.

S'y dessine peu à peu cet espace autonome que recouvrira par la suite le champ de pratiques de soi, d'où l'importance accordée par Foucault à l'acte réflexif au sein des régimes de vérités. Ainsi par l'exemple de la logique, en accentuant la différenciation entre la normativité interne au discours scientifique et les obligations pour les sujets à leur égard, à partir de l'analyse et les conséquences du « donc » dans l'expression « c'est vrai donc je m'incline », Foucault avait également distingué, comme le souligne Chevallier, de manière subtile l'acte d'intellection de l'acte d'acquiescement[86]. Cette séparation s'avère être fondamentale dans la mesure où dans l'espace ouvert par l'écart de deux éléments, se joue finalement la possibilité d'une résistance. Par cette différenciation, Foucault rend visible que l'acte par lequel on accepte de s'engager à une proposition n'est pas automatique mais implique un mouvement réfléchi qui va du soi au soi : on peut en effet intégrer des vérités et s'y soumettre, mais avant de l'intégrer il y a toujours un mouvement qui nous porte vers l'acceptation de celle-ci. C'est un chemin, une construction, qui n'est jamais nécessaire, d'autant plus que l'individu peut refuser à tout moment de s'y soumettre. C'est dans cet espace autonome, où le sujet se modifie dans son rapport à la vérité que viendront se placer les pratiques de soi. Le régime de vérité est en ce sens ce qui fait que le sujet établisse un certain rapport à soi : ce sont les relations qui lient entre eux les manifestations de vérité avec leurs procédures et les sujets qui en sont les opérateurs, les témoins et éventuellement les objets.

La subjectivation éthique ou le courage de la vérité

En s'intéressant aux relations historiques entre la subjectivité et la vérité, il s'agissait donc pour Foucault, d'analyser les différentes manières par lesquelles le sujet établit une relation à la vérité, mais surtout la manière dont cette vérité a un effet sur lui, c'est-à-dire, la manière dont le sujet constitue une relation de soi à soi qui est traversée et qui se constitue à l'intérieur de la relation qu'il établit à la vérité. L'accent est mis de plus en plus sur ce mouvement d'« autoconstitution » de soi, ce qui est davantage visible dans la manière dont Foucault formulera, tout au long des années quatre-vingt, l'enjeu de son projet général. Il s'agissait dira-t-il à l'époque:

[86] *Ibid.*, p. 95.

> D'étudier la constitution du sujet comme objet pour lui-même: la formation des procédures par lesquelles le sujet est amené à s'observer lui-même, à s'analyser, à se déchiffrer, à se reconnaître comme domaine de savoir possible. Il s'agit en somme de l'histoire de la «subjectivité», si on entend par ce mot la manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi.[87]

Ici, la forme pronominale du verbe prend toute son importance, dans la mesure où, même si d'une certaine manière les jeux de vérité induisent certaines pratiques par lesquelles le sujet se reconnaîtra en tant que sujet, il demeure tout de même actif par rapport à ces jeux de vérité, ceux-ci ne lui étant pas simplement imposés de l'extérieur.

> On peut ainsi dire que le soi désigne, chez Foucault, le sujet en tant que ce dernier ne se détache pas de l'activité qu'il déploie ; en tant, aussi, qu'il renvoie de l'intérieur à l'extériorité du contexte relationnel impliqué dans cette activité. On peut soutenir, d'autre part, que la liberté manifestée par le soi consiste en l'exercice d'une force (plutôt que d'un droit ou d'un devoir) – force dont on ne comprend ni l'origine ni l'efficace, si on ne les rapporte pas aux déterminations naturelles et sociales que le sujet va « être amené à » redoubler à l'intérieur de lui-même, sans pour autant rompre avec elles. (…) En toute rigueur, le terme de réflexion est à la fois inévitable et inadéquat, tant son préfixe semble suggérer l'antériorité du « je » sur le retour à soi qu'il opère. Il faudrait presque, pour souligner la manière dont le sujet redouble les déterminations qui le traversent sans par là même se détacher d'elles, parler de « flexion ». [88]

Lorsque Foucault pose comme problème central de son projet dans les années quatre-vingt l'historicité du sujet et de la vérité, il s'agit pour lui de s'interroger plus précisément sur les manières dont se sont liés entre eux la «réflexivité du sujet et le discours de vérité »[89] : ma question est, disait Foucault « comment le sujet peut-il dire-vrai sur lui-même ?[90], ou dit autrement, comment la subjectivité se constitue à travers des relations réglées de véridiction[91].

---

[87] Michel FOUCAULT, « Foucault » in *Dits et écrits,* t. IV, op. cit., p. 633.
[88].Mathieu POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, op. cit., p. 237.
[89] Michel FOUCAULT, « Structuralisme et poststucturalisme », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 450.
[90] *Ibid*.
[91]« Selon Foucault toute subjectivation/assujettissement, c'est-à-dire toute constitution autonome/hétéronome de la subjectivité, est déterminée par deux conditions sine qua non : d'un côté la relation réflexive que le sujet est amené à établir à soi-même (le rapport de soi à soi) ; et d'un autre côté précisément, les relations que l'individu doit instaurer à la vérité – avec un certain type de vérité. Dit autrement, la subjectivation ou l'assujettissement est possible seulement dans la mesure om le sujet prenne, ou soit lui-même induit à prendre réflexivement à soi-même comme champ d'action pour un certain nombre de procédures qui sont en rapport à la vérité. Il s'agit pour Foucault de montrer comment la subjectivité en tant qu'expérience de soi et des autres, se constitue à travers des obligations de vérité, comment la subjectivité en tant qu'expérience de soi et des autres se constitue à travers des relations que l'on pourrait appeler de véridiction. » Daniele LORENZINI, « Para acabar con la verdad demonstracion. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los régimenes de verdad», in *Revista Laguna*, 26, mars 2010, p. 11. Traduction par nos soins.

Foucault déplace progressivement le centre de gravité de son travail de l'étude des relations de pouvoir à celle des formes de subjectivation[92]. Il définit en ce sens le thème central de son cours de 1981 comme celui d'une analyse des transformations dans la culture des « rapports à soi-même ».

> Sous le titre général de «Subjectivité et vérité», il s'agit de commencer une enquête sur les modes institués de la connaissance de soi et sur leur histoire: comment le sujet a-t-il été établi, à différents moments et dans différents contextes institutionnels, comme un objet de connaissance possible, souhaitable ou même indispensable? Comment l'expérience qu'on peut faire de soi-même et le savoir qu'on s'en forme ont-ils été organisés à travers certains schémas? Comment ces schémas ont-ils été définis, valorisés, recommandés, imposés? Il est clair que ni le recours à une expérience originaire ni l'étude des théories philosophiques de l'âme, des passions ou du corps ne peuvent servir d'axe principal dans une pareille recherche. Le fil directeur qui semble le plus utile pour cette enquête est constitué par ce qu'on pourrait appeler les «techniques de soi», c'est-à-dire les procédures, comme il en existe sans doute dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et cela grâce à des rapports de maîtrise de soi sur soi ou de connaissance de soi par soi. En somme, il s'agit de replacer l'impératif du «se connaître soi-même», qui nous paraît si caractéristique de notre civilisation, dans l'interrogation plus vaste et qui lui sert de contexte plus ou moins explicite: que faire de soi-même? Quel travail opérer sur soi? Comment «se gouverner» en exerçant des actions où on est soi-même l'objectif de ces actions, le domaine où elles s'appliquent, l'instrument auquel elles ont recours et le sujet qui agit?[93]

Situant son projet au croisement d'une histoire de la subjectivité et d'une analyse des formes de la gouvernementalité, Foucault découvre, dans les pratiques de soi hellénistiques et romaines, la possibilité d'adosser la critique de la « servitude volontaire » à l'invention d'un autre rapport à soi[94]. Dès lors son histoire de la subjectivité, sera plus précisément centrée, à partir de 1981, sur le problème du « souci » et des « techniques de soi ». Cette année, il consacre ce cours à l'étude des techniques d'existence telles qu'elles étaient appliquées dans la pratique des *aphrodisia* : « le problème posé, dira Foucault, a donc été celui-ci: comment les techniques de vie, philosophiques et médicales, ont-elles, à la veille du développement du christianisme, défini et réglé la pratique des actes sexuels - la *khrêsis aphrodisiôn?* »[95]. Dans cette même lignée s'inscrivent également les deux derniers volumes de l'*Histoire de la sexualité,* où par l'étude de cette problématique générale des

---

[92] Il dira en 1980 dans « Le sujet et le pouvoir » : « ce n'est donc pas le pouvoir mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches ». Michel FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 223.
[93] Michel FOUCAULT, « Subjectivité et vérité », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 213.
[94] Jean TERREL « De la critique de la volonté de vérité au courage de la vérité », op. cit., p. 8.
[95] Michel FOUCAULT, « Subjectivité et vérité », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 215.

aphrodisia Foucault s'est interrogé sur la manière dont le sujet avait été appelé à se manifester, à se reconnaître soi-même, dans son propre discours, comme un sujet de désir. Foucault entreprend ainsi une histoire de la manière dont le plaisirs, les désirs et les comportements sexuels ont été pensés dans l'Antiquité en rapport avec un certain art de vivre, essayant de répondre à un problème précis : la naissance d'une morale en tant qu'elle est une réflexion sur la sexualité, sur le désir.

Si en 1980 la relation du sujet à la vérité est chrétienne, elle ne laisse que peu de place pour analyser d'autres formes de subjectivation. Ce n'est qu'à partir de 1981 qu'apparaissent de manière plus évidente d'autres alternatives que celle établie dans la direction chrétienne d'existence. Foucault s'éloigne de plus en plus de son domaine historique d'étude antérieur, se déplaçant du christianisme vers l'Antiquité. Or par ce déplacement il s'agissait en fait pour Foucault de trouver un modèle différent de relation entre subjectivité et vérité, et de montrer qu'il existe des alternatives différentes à celle de la subjectivation chrétienne. Il s'agissait en même temps de poser à nouveaux frais le problème de la résistance: elle est maintenant orientée vers les aspects positifs et productifs qui n'ont pas pour fondement le déchiffrement et l'assujettissement mais la subjectivation.[96]

> En privilégiant l'étude des formes de subjectivation pour en faire rétrospectivement le centre de sa recherche, Foucault continue en fait à prolonger l'histoire de la «gouvernementalité » : il montre comment l'art de « l'inservitude volontaire » peut s'adosser à l'invention positive d'un nouveau rapport à soi. Pour se gouverner autrement, il faut se déprendre de cette obligation d'atteindre et d'avouer la vérité sur soi, qu'il s'agisse d'exhiber sa culpabilité (examen de conscience en ouvre dans la pastorale chrétienne) ou au contraire de libérer le vrai moi (comme tant de psychologues nous le conseillent). Dans un tel dispositif, la volonté de vérité contribue pour qui veut se gouverner autrement, à l'assujettissement, et non à la construction de cette éthique de la liberté.[97]

Cette nouvelle manière de concevoir la résistance s'accompagne de fait d'un déplacement théorique important par lequel Foucault introduit le concept de « problématisation » comme le point d'ancrage de son « histoire de la pensée ». Tout au long des années quatre-vingt il cherche à se démarquer de l'histoire des représentations, et de l'histoire des mentalités s'inscrivant plutôt dans ce qu'il appelle donc une « histoire de la pensée » dont la tâche est « de définir les conditions dans lesquelles l'être humain

---

[96] Daniele LORENZINI, «"El cinismo hace de la vida una aleturgie". Apuntes para una relectura del recorrido filosofico del ultimo Michel Foucault», op. cit, p. 69.
[97] Jean TERREL « De la critique de la volonté de vérité au courage de la vérité », op. cit., p. 8

« problématise » ce qu'il est, ce qu'il fait et le mode dans lequel il vit»[98]. Il ne s'agit pas pour Foucault de faire une histoire des théories, ni des mentalités, ni des sociétés et de leurs idéologies, mais de faire l'histoire des problèmes, la généalogie des problématisations, c'est-à-dire l'histoire de la manière dont les choses font problème : « pourquoi tel type de problème, tel mode de problématisation apparaît à un certain moment à propos d'un domaine, que ce soit la sexualité, la folie ou la prison ? »[99]. Foucault se demande comment et pourquoi, par exemple la folie, a été faite problème dans le monde moderne ; pourquoi elle est devenue un problème important. Ou encore par rapport à la sexualité, « comment et pourquoi le rapport à nos comportements sexuels est fait problème et sous quelles formes ils ont fait problème, car ils ont toujours fait problème, mais il est certain qu'ils n'ont pas fait problème de la même façon chez les grecs, chez les chrétiens, etc. »[100]. L'objectif de Foucault est donc de repérer sous quelle forme de problématisation la pensée et la pratique s'organisent autour des problèmes propres à une époque, de « reprendre à la racine la façon dont les hommes problématisent leur comportement »[101].

> L'histoire de la pensée s'intéresse donc à des objets, à des règles d'action ou à des modes de rapport à soi dans la mesure où elle les problématise : elle s'interroge sur leur formes historiquement singulière et sur la manière dont ils ont représenté à une époque donnée un certain type de réponse à un certain type de problème.[102]

Or, c'est l'étude des formes antiques de culture de soi qui permet à Foucault de formuler cette notion de problématisation. Jusqu'en 1981, la généalogie se présentait sous le signe de l'attitude critique formulée par Foucault en 1978, dont le but était, en retraçant l'histoire d'une notion, d'une pratique ou d'une institution, et montrant la manière dont ils se seraient formés, de rendre visible leur précarité historique, leur non nécessité. Lorsqu'il s'intéresse aux pratiques de soi antiques, ce n'est plus ce même geste qui est engagé par Foucault dans sa recherche, mais il s'agit désormais d'examiner la manière dont les sujets se constituent eux-mêmes à l'intérieur de ces pratiques de soi et à partir de certains préceptes éthiques. Foucault distingue ainsi deux sens du terme « sujet » : un sens qui désigne un « sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance » et un autre qui désigne

---

[98] Michel FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 16.
[99] Entretien de Michel Foucault avec André Berten, Université Catholique de Louvain, 7 mai 1981, in http://www.youtube.com/watch?v=132QZ_C3ovs
[100] *Ibid*.
[101] Michel FOUCAULT, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 612.
[102] Judith REVEL, *Le vocabulaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2002, p. 110.

« un sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi »[103]. Le premier sens irait ici du côté des processus d'assujettissement à l'intérieur des régimes de savoir-pouvoir, et le deuxième ouvre sur le problème de la subjectivation et de la constitution de l'individu comme sujet par lui-même, problème qui devient central dans toutes les analyses des années 1980.

En même temps que l'introduction du concept de problématisation se trouve également celui d'expérience, notion autour de laquelle Foucault établit, à partir de *L'usage des plaisirs*, un nouveau recentrage théorique. Il désigne ainsi l'expérience comme « la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité »[104].

> Tout le projet de Foucault, tel qu'il le définit en ses termes, et en tenant compte des acquis des trente années de travail, tiendrait dans l'analyse d'expériences (la folie, le crime, la sexualité) pensées comme ce pli historique entre jeu de vérité (véridiction), un jeu de pouvoir (juridiction) et un jeu de rapport à soi (subjectivation). […] Le sujet qui se trouve convoqué par Foucault dans ses derniers cours est un sujet dont le mode d'être est historique, et un sujet en tant que modalité déterminée d'un rapport à soi pensé comme constitutif d'une des trois dimensions de l'expérience. Les formes historiques de subjectivité viennent composer avec un jeu de vérité (savoir) et un type de normativité données (pouvoir) [105]

Or, bien que dans *L'usage des plaisirs* et dans le cours *Subjectivité et vérité* Foucault privilégie l'analyse de la constitution du sujet dans l'expérience qu'il fait de sa sexualité, l'analyse qui se trouve en quelque sorte sous-jacente à cette expérience et qui prendra une forme théorique dans *L'herméneutique du sujet* est celle de la problématisation générale d'un sujet éthique. Il s'agira désormais de problématiser le sujet dans l'instance de son autoconstitution (les techniques, les pratiques par lesquelles s'institue un rapport à soi déterminé).

Dès l'ouverture du cours de 1982, la question de la vérité et de la relation que le sujet noue à cette vérité est posée d'une autre manière : elle relève désormais de la spiritualité, expérience par laquelle un être se transforme pour découvrir et dire des vérités non seulement sur lui, mais sur le monde et tout ce qui l'entoure, ce qui en retour le transforme. La question essentielle ne sera plus désormais celle des effets subjectifs des relations de pouvoir, mais le rôle central est donné à l'expérience qui noue transformation

---

[103] Michel FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 227.
[104] Michel FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 10.
[105] Frédéric GROS, *Michel Foucault*, op. cit., p. 92.

de soi et accès à la vérité. La spiritualité engage une expérience de pensée au sein de laquelle le travail sur soi et l'accès à la vérité s'impliquent réciproquement : l'homme se transforme pour accéder à la vérité qui le transforme en retour, mouvement qui, en effet, donne lieu à une toute autre forme de subjectivation. Le sujet ne sera capable de vérité qu'à moins de transformer son être, la vérité n'étant plus ici ce qui accomplit le sujet, mais ce qui le met en jeu, ce qui l'interroge et le transforme.

Pour marquer cette différenciation, Foucault commence, dans *L'herméneutique du sujet*, par relativiser l'importance de l'impératif de connaissance de soi socratique, au profit du souci de soi, montrant justement comment cet impératif n'a de sens que si on l'insère à l'intérieur d'une pratique plus large du souci de soi. Le fil directeur du cours sera donc de montrer la manière dont se pose la question du souci de soi à l'époque hellénistique et sa relation à la vérité. L'idée de Foucault est que pendant toute l'Antiquité le problème de l'accès à la vérité ne s'est pas distingué de la pratique de spiritualité. D'ailleurs lorsque Foucault fait la différenciation entre philosophie et spiritualité, c'est pour différencier deux modalités différentes d'accès à la vérité, selon qu'elle implique ou non une transformation de la part du sujet.

Depuis le cours de 1978 Foucault avait insisté sur le rôle essentiel de la vérité pour le gouvernement de soi et des autres; mais il avait aussi insisté sur le fait que ce rôle était également important dans l'Antiquité, tout en soulignant les effets divers et même incompatibles qu'elle pourrait avoir par rapport à son utilisation dans les technologies du pouvoir inaugurés par le christianisme. Or, c'est précisément lorsque Foucault entreprend son histoire de la vérité en termes d'une analyse des pratiques historiques du dire-vrai sur soi-même qu'il se rend compte de l'importance de cette pratique dans l'Antiquité. Ce que Foucault souligne n'est pas tant la nouveauté de cette découverte, que la manière dont cette injonction à dire vrai sur soi-même a été analysée : en ce sens il met en lumière la manière dont toute la philosophie traditionnelle a eu tendance à analyser ces formes de pratique du dire vrai sur soi-même en le rapportant à l'axe central du connais-toi toi-même. Or, dans *L'herméneutique du sujet* Foucault s'attache à replacer cette incitation à dire-vrai sur soi-même à l'intérieur du développement l'*epimeleia heautou*.

Ce sera précisément en étudiant ces pratiques de soi comme cadre historique où s'est développé l'injonction du « il faut dire-vrai sur soi-même » qu'il a vu se profiler la figure du parrèsiaste indispensable dans cette obligation à dire-vrai sur soi-même. Il se rend

compte qu'« il n'a pas fallu attendre le christianisme et l'institutionnalisation de la confession pour que la pratique du dire-vrai fasse appel à l'autre »[106]. Et c'est justement cet autre qui aurait retenu son attention. C'est donc dans ce contexte qu'apparaît la *parrêsia*, à l'intérieur de la direction de conscience antique définie comme la qualité nécessaire au maître d'existence dans la relation de direction. Foucault parle alors d'une « éthique de la parole », d'une « nouvelle éthique du rapport verbal à l'Autre »[107].

Lorsque Foucault entreprend l'analyse détaillée de la *parrêsia* en 1982, il cherche à comparer deux formes de direction de conscience : celle qui est liée au gouvernement chrétien des âmes, et l'autre liée à la pratique hellénistique de soi. Si cette première comparaison est nécessaire c'est dans la mesure où elle permet de pointer les différences quant à la manière dont le sujet se constitue à chaque moment en relation à la vérité. Rappelons en ce sens que c'est dans le cadre d'une analyse du gouvernement par la vérité que Foucault s'intéresse aux relations de direction de conscience chrétiennes, et plus précisément à la pratique de l'aveu. Foucault fait de cette pratique le socle à partir duquel le sujet se serait constitué en Occident : le sujet vrai moderne est l'individu qui, dans une introspection indéfinie de soi-même doit énoncer une vérité exhaustive sur soi. Or, en s'intéressant à la direction d'existence antique, Foucault cherchait d'autres manières pour le sujet d'être vrai qui ne soient pas liées à un principe d'assujettissement et d'obéissance inconditionnelle à l'Autre, donnant ainsi comme contrepoint à ces pratiques monastiques d'existence, les techniques d'existence hellénistiques et romaines où prime la relation temporelle et choisie entre le sage expérimenté et son disciple, au bout de laquelle le dirigé doit avoir requis son autonomie. Contrairement à la direction de conscience chrétienne l'enjeu de cette relation est la libération du sujet plutôt que son enfermement dans le déchiffrement perpétuel de soi : plutôt que d'être constitué par des pratiques de domination, le sujet, ici, s'autoconstitue à partir des techniques d'existence qui tendent à renforcer la relation de soi à soi.

Non seulement apparaît dans ce cours une idée neuve de sujet, mais également une nouvelle pensée de la vérité, plus précisément du discours vrai. Dans les pratiques antiques d'existence l'énoncé ne vaut jamais pour son contenu théorique propre : l'objectif n'était pas d'apprendre la vérité sur soi ni sur le monde, ni d'accumuler des connaissances dans le

---

[106] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op.cit., p. 6.
[107] Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*. (1981-1982) éd. F. Gros, Paris, Gallimard- Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2001, p. 158.

seul but de se cultiver, mais d'assimiler les discours vrais au sens physiologique du terme, pour affronter les événements de la vie : de sorte que « le savoir acquis n'est pas ce qui nous aide à mieux nous connaître mais à mieux agir correctement »[108]. En ce sens, la direction d'existence se fera sous une toute autre forme, puisqu'il ne s'agira plus ici de dire la vérité que l'on connaît sur soi, mais, de la main du maître d'existence, de se mettre à l'épreuve pour savoir de quels principes vrais on est pourvus, et ainsi tester la correspondance entre nos actes et nos paroles. Il s'agit d'un éthique de l'immanence, une éthique de la vigilance et de la constance, une éthique qui exige toute une dimension artisanale de travail constant sur soi, pour faire de sa vie une œuvre qui tienne par sa cohérence interne. Le travail sur soi n'est donc pas un travail qui tend à scinder le sujet dans la transcendance d'une intériorité cachée et perdue à jamais, mais elle tend à le nouer à lui-même dans une forme où s'affirme l'auto-finalité du rapport à soi : le salut ne se trouve pas ici dans une transcendance extérieure, mais dans l'immanence établie de soi à soi.

Toutefois, cette histoire des pratiques par lesquelles le sujet se constitue dans et à partir, d'un rapport déterminé à la vérité, par lequel Foucault avait été conduit à étudier les pratiques de soi dans la culture hellénistique et romaine, « allait encore entraîner Foucault, par le biais de l'étude du lien instauré entre le directeur de conscience et son disciple, à la position du problème du dire-vrai, et du courage de la vérité»[109]. Si dans *L'herméneutique du sujet* il examine la franchise du maître d'existence, dans le cours de 1983, c'est essentiellement la *parrêsia* politique que Foucault étudie. On trouve au centre du cours un rapport structurel entre philosophie et politique, qui ne fait que confirmer à quel point cette étude historique des pratiques de subjectivation éthique ne détourne pas Foucault du politique. Dans *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault centre son attention sur le « problème politique de l'énonciation d'une vérité dans un système de pouvoir et de l'espace de risque ouvert pour le sujet de l'énonciation. Quel sera le statut de cette parole vraie qui se lève pour s'affronter au pouvoir en place ? Et quel sera le sujet de cette parole ? »[110]. La *parrêsia* est ainsi caractérisée comme une expression publique et risquée d'une conviction propre. Or, ce dire-vrai qui ouvre un risque pour son énonciateur, va cependant recouvrir des situations très différentes : que ce soit l'orateur public devant les

---

[108] Frédéric GROS « Situation du cours » in Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*. (1981-1982) éd. F. Gros, Paris, Gallimard- Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2001, p. 509.
[109] Frédéric GROS, *Michel Foucault*, op. cit., p. 94.
[110] *Ibid.*

citoyens à l'assemblée, le philosophe en position de conseiller du Prince, la parole ironique chez Socrate ou encore la provocation brutale et grossière des cyniques.

Au cœur de toute la problématique éthique du dernier Foucault se trouve donc la question du « dire vrai », « du type d'acte par lequel le sujet, disant la vérité, se manifeste » et de la pluralité des formes historiques qu'emprunte cette manifestation « alèthurgique ». Foucault avait opposé en ce sens, comme nous l'avons évoqué, au début de son cours de 1984, une analyse en termes épistémologiques, s'occupant de la « structure concrète des différents discours qui ont été donnés et considérés comme discours vrais », d'une étude des formes alèturgiques consistant à analyser « sous quelle forme dans son acte de dire-vrai l'individu se constitue lui-même et est constitué par les autres comme sujet tenant un discours de vérité, sous quelle forme se présente à ses propres yeux et aux yeux des autres celui qui dit vrai, quelle est la forme du sujet disant la vérité ». Or, pour mettre en avant la spécificité de la *parrêsia* en tant que pratique de la vérité, dont le courage serait sa condition nécessaire, Foucault évoque quatre grandes modalités fondamentales du dire-vrai qui existent dans la culture occidentale : c'est par opposition au dire-vrai de la « prophétie », de la « sagesse » et de l' « enseignement » ou de la « technique » que Foucault met en évidence la singularité du dire-vrai parrèsiastique. Ainsi évoque Frédéric Gros ces quatre modalités :

> Une modalité prophétique, où le discours vrai de l'oracle opère une médiation entre les hommes et les dieux, le présent et le futur, sous une forme énigmatique. Une modalité de sagesse, où le discours vrai tenu par un sage vivant dans une retraite essentielle délivre l'être nécessaire des choses du monde. Une modalité technicienne enfin, où il s'agit de transmettre des connaissances positives et de souder ainsi une communauté d'initiés. La dernière modalité est celle de la *parrêsia*, qui s'oppose à toutes les autres : le parrèsiaste parle en son nom propre et son discours porte sur une situation actuelle, singulière. Son lieu naturel est la place publique et enfin il porte la relation à l'autre à l'extrême tension. Telles sont donc les trois grandes approches négatives de la *parrêsia*, quand elle est prise dans un système d'oppositions conceptuelles, et une définition positive en découle : la parrêsia est une prise de parole publique ordonnée à l'exigence de vérité qui, d'une part exprime la conviction personnelle de celui qui la soutient et, d'autre part, entraîne pour lui un risque, le danger d'une réaction violente du destinataire.[111]

Il s'agissait donc pour Foucault de montrer la manière dont la visée du vrai non seulement impose au sujet des efforts sur lui-même mais lui assigne en même temps un statut spécifique : ce n'est pas la même chose de dire la vérité en tant que prophète, que

[111] Frédéric GROS, « La parrêsia chez Foucault (1982-1984) » in *Foucault Le courage de la vérité*, éd. F. Gros, Paris, PUF, 2002, p. 158.

sage ou que technicien. La parrèsiaste lui, n'est pas un professionnel, et la *parrêsia* n'est pas une technique, mais une attitude, une manière de faire : le parrèsiaste est en ce sens un « diseur courageux d'une vérité »[112].

C'est donc cette *parrêsia* grecque, ce lien entre la *parrêsia* et le courage qui constitue le centre des analyses de Foucault dans ces deux derniers cours au Collège de France : il s'agit de déceler cette attitude par laquelle le sujet « se risque » à dire le vrai, mettant à l'épreuve son rapport aux autres, et se mettant lui-même en danger, nouant dès lors son destin à la vérité qu'il énonce.

> Elément central, quoique peu repéré de l'éthique ancienne, en perpétuelle mutation de Périclès à Sénèque ou à Diogène, la *parrêsia* désigne l'attitude de celui qui paraît devant le pouvoir, se lève, parle et lie par là son sort à la vérité qu'il énonce en acceptant d'en assumer les conséquences. On comprend que Foucault ait jugé crucial de retracer la trajectoire historique de ce « courage de la vérité » : s'y articulent les trois dimensions de sa recherche que sont les discours, le pouvoir et la subjectivité.[113]

Foucault situe ce projet de l'histoire de la *parrêsia* au sein d'une « histoire des ontologies de véridiction » ou « ontologie du discours vrais » comme croisement des trois pôles d'expérience dans toute l'histoire occidentale. Foucault précise ainsi dans son le cours du 2 mars 1983 le contenu historique de cette histoire de la pensée ou de ces ontologies du discours vrai qui définissent son projet le plus constant. « Ontologies au pluriel puisqu'il y a trois ontologies et trois questions : quel est le mode d'être du discours vrai, quel mode d'être ce discours confère-t-il à la réalité dont il parle, quel mode d'être ce discours impose-t-il au sujet qui le tient ? »[114]

> On peut en conclure que l'histoire de la pensée ou encore des expériences de pensée doit toujours être « l'histoire des inventions singulières » et qu'elle doit être conçue comme « une histoire des ontologies des discours vrais qui serait rapportée à un principe de liberté, où la liberté est définie non comme un droit à être mais comme une capacité à faire ». Ce texte nous permet d'éclairer la notion d'histoire de la pensée grâce à ces trois questions de l'ontologie du discours vrai (il est une pratique), du mode d'être du référent de ce discours (il est forgé par cette pratique) et du mode d'être du sujet tenant le discours (forgé lui aussi comme l'est la réalité du référent). Si l'histoire de la pensée est ainsi une ontologie de nous-mêmes et de la

---

[112] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 15.
[113] Mathieu POTTE-BONNEVILLE, *Foucault*, op. cit., p. 93.
[114] Jean TERREL, *Politiques de Foucault*, op. cit., p. 172.

> véridiction, les trois dimensions de chaque expérience (pour simplifier, le savoir, le pouvoir et le sujet) ne doivent pas être séparés.[115]

Par l'histoire de la *parrêsia*, cette « notion qui est au carrefour de l'obligation de dire-vrai, des procédures et des techniques de gouvernementalité et de la constitution du rapport à soi »[116], Foucault établit donc un premier chapitre de ces ontologies du discours de vérité. C'est dans cette forme de dire-vrai qu'il « entend faire un levier pour réinscrire dans l'histoire les rapports entre vérité et subjectivité»[117].

Selon Terrel, il y aurait donc en ce sens à partir de ce cours de 1982 deux manières de problématiser la relation du sujet à la vérité : une qui serait le prolongement de ses travaux des années soixante-dix, en tant que problématique sur la gouvernementalité et lutte contre l'assujettissement (qu'il désigne comme versant critique) et l'autre à partir des années quatre-vingt qui cherche à « examiner le sens d'un dire-vrai philosophique immanent à la vie » (désigné par Terrel comme versant « positif »)[118]. A partir de ce cours de 1982 il y aurait justement une imbrication de deux manières de problématiser les relations qui nouent historiquement sujet et vérité : d'un côté la question de la formation du sujet qui étudie les pratiques de soi et qui revient à étudier le gouvernement de soi et des autres, et de l'autre il s'agit des formes historiques de subjectivation : « comment accédons nous à la vérité sur l'ensemble des êtres et du monde auquel nous sommes liés ? Quels sujets devons-nous devenir pour atteindre cette vérité ? »[119]. Or, c'est précisément sur ce deuxième versant, ce versant positif que s'inscrit toute l'analyse de la *parrêsia* :

> Sur le versant positif, une nouvelle ontologie des discours vrais en résulte : ce sont des pratiques historiques singulières, liées à des rapports de pouvoir spécifiques, déterminant des modes singuliers de subjectivation qui en retour les déterminent. Foucault revendique l'une de ces pratiques, la *parrêsia*, interprétée comme volonté d'altération de soi et du monde. A la machine d'exclusion qu'il critiquait auparavant, il oppose donc une autre volonté de vérité.[120]

Si dans les années soixante-dix l'objectif était d'étudier la corrélation entre les systèmes de pouvoir (la discipline) et les sciences humaines comme discours vrais qui

---

[115] *Ibid*., p. 174.
[116] *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Études »), 2008, pp. 44-45.
[117] POTTE-BONNEVILLE Matthieu, « Foucault la vie et la manière », in http://www.laviedesidees.fr, 8 septembre 2009.
[118] Jean TERREL, *Politiques de Foucault*, op. cit., p. 147.
[119] *Ibid*., p. 155.
[120] Jean TERREL. « De la critique de la volonté de vérité au courage de la vérité », op. cit., p. 27.

assureraient une sorte de reconduction immédiate des jeux de pouvoir, la discours vrai prend dans ses derniers cours au Collège de France, une toute autre forme : celui d'un dire-vrai courageux et risqué qui joue ici comme résistance au pouvoir. Au sein des dispositifs de savoir-pouvoir le sujet était pensé comme étant le produit d'un mécanisme disciplinaire investissant les corps dans ces comportements et « délivrant sous la forme de science humaine la fiche de son identité »[121]. Dans les années quatre-vingt les liens entre subjectivité et vérité seront inverses à ceux qui prévalent chez le sujet moderne.

> Le parrèsiaste ne se constitue pas comme sujet dans la quête aliénante d'une identité intérieure qu'il s'agirait de faire reconnaître, il ne fonde pas non plus ses prétentions au vrai sur une simple fidélité aux conditions anonymes du savoir : il s'avance, en personne, et gage la vérité de son discours sur l'hypothèse librement assumée de sa propre disparition : la *parrêsia* « est une manière de dire vrai telle que l'on ouvre pour soi-même un risque par le fait même que l'on dit vrai.[122]

Se dessine dans cette analyse une préoccupation qui sera constante à partir des années quatre-vingt : il s'agira pour Foucault de montrer comment la subjectivité comme rapport à soi introduit un jeu de subjectivation qui se complique avec un jeu de gouvernementalité et un jeu de vérité, et qui dans leur complication font éclater quelque chose comme une liberté. La résistance sera à chercher dans une autre manière d'établir le rapport à soi adossé à une quête généalogique qui nous permettrait de comprendre autrement la manière dont on pourra élaborer notre conduite : il s'agira de penser une élaboration de la conduite qui ne présuppose ni vérité inscrite dans l'être du sujet, ni conformité à une norme extérieure – d'une façon de vivre, régie par un travail sur soi. Or ce travail sur soi implique une remise en question constante, mais surtout elle implique une vigilance permanente à l'égard du monde, des autres et de soi-même. Il ne s'agit plus seulement là de s'inventer soi-même en réponse à l'assujettissement, mais d'avoir le courage de devenir autre, dans un monde autre et de mettre constamment en jeu, risquant toujours une déprise de soi nécessaire à l'émergence d'une vie autre dans un monde autre.

Il s'agira donc pour nous de tracer les déclinaisons éthiques prises par ce courage de la vérité. La *parrêsia* comme une autre forme de penser le nouage entre subjectivité et vérité, une forme de subjectivation dans laquelle le sujet ne s'attache pas à la vérité de forme identitaire, mais par laquelle le sujet se met perpétuellement en jeu. Nous

---

[121] Frédéric GROS,. *Michel Foucault*, op. cit., p. 94
[122] Mathieu POTTE-BONNEVILLE, *Foucault*, op. cit., p. 93..

examinerons pour cela cinq formes, ou plutôt cinq moments de problématisation historique de la *parrêsia* analysés par Foucault dans ses deux derniers cours au Collège de France.

Dans le premier chapitre nous commencerons par montrer la manière dont cette notion de *parrêsia* apparaît pour la première fois dans *L'herméneutique du sujet*, au sein de la culture de soi à l'époque hellénistique et romaine. Nous commencerons par établir la distinction entre sujet éthique et sujet moral proposée par Foucault, et sa relation avec une autre distinction qui sera fondamentale dans l'économie conceptuelle des années 1980 : celle entre connaissance de soi et souci de soi. Cette distinction permettra à Foucault de proposer deux manières irréductibles de construire le lien entre subjectivité et vérité, selon que le lien se fasse à partir d'un rapport de connaissance théorique ou de transformation spirituelle. Or, nous montrerons précisément la manière dont Foucault problématise cette forme de subjectivation du souci de soi à travers la question de l'éthique. Il s'agit là d'une toute autre forme d'établir la relation à soi où le sujet n'est plus préoccupé par la connaissance de son identité cachée mais par la cohérence de ses actes : la vie devient désormais un matériau de travail et de transformation possible.

Se pose alors la question des exercices et des techniques que le sujet adopte pour se transformer et faire de sa vie une belle vie. Nous retrouverons ainsi les principes d'une esthétique et d'une ascétique de l'existence à laquelle nous consacrons une partie de notre chapitre. Nous aborderons ensuite la relation entre l'importance de l'intégration des discours vrais à l'intérieur de cette *askêsis* propre à la philosophie hellénistique et romaine. Il s'agira de montrer comment la subjectivation requiert ici, pour s'exercer, des discours vrais que l'on doit intégrer à sa vie, et comment à partir de cette analyse Foucault trouve dans la philosophie antique une autre figure du sujet : un sujet transformé par la vérité. Or, nous verrons également que pour arriver à atteindre une certaine vérité sur soi-même, le sujet devra être exhorté par un autre qui lui tende la main pour le sortir de la servitude à soi dans laquelle il se trouve. Nous examinerons en détail l'importance de la figure de l'Autre comme figure indispensable dans la construction d'un rapport autonome de soi à soi.

C'est précisément au sein de cette relation entre le disciple et le maître d'existence qu'apparaît la *parrêsia* comme l'obligation du maître à parler en toute franchise à son disciple. Nous consacrerons finalement la dernière partie du chapitre à cette *parrêsia* psychagogique de la direction d'âme et son opposition aux discours de flatterie et de rhétorique. Il s'agira donc de montrer ici l'institution d'une nouvelle éthique de la parole

dans la direction de conscience, éthique où la *parrêsia* apparaît comme qualité technique nécessaire au maître antique d'existence.

Le deuxième chapitre sera consacré à l'étude de la *parrêsia* démocratique. Dans *Le gouvernement de soi et des autres,* Foucault revient aux sources de la *parrêsia*, faisant une découverte inespérée : il se rend compte qu'originairement elle était, non pas une préoccupation de direction spirituelle ou d'un discours éthique, mais une forme de discours politique. Voulant faire une généalogie de la *parrêsia*, Foucault entame donc, dans la première partie de son cours de 1983, l'analyse de ses origines politiques à partir de la problématisation de la démocratie athénienne des Ve. et VIe. siècles. Nous viserons dans ce chapitre à décrire cette nouvelle perspective de la *parrêsia* en tant que dire-vrai qui engage un risque à l'Assemblé. La *parrêsia* telle que Foucault s'y intéresse désormais est définie par l'ouverture d'un risque pour celui qui dit vrai : par son dire-vrai l'orateur se met en jeu mettant son existence même en péril. Telle est la singularité du discours parrèsiastique que nous examinerons en détail. Nous montrerons en ce sens le déplacement qui s'est fait du champ des relations interindivuelles au terrain politique, déplacement par lequel le maître d'existence devient celui qui parle d'une position de vulnérabilité par rapport aux puissants. La *parrêsia* sera ainsi décrite dans son fonctionnement à l'intérieur d'une structure politique qui caractérise la cité (la démocratie) et le statut social de certains individus à l'intérieur de la cité. Nous analyserons, à partir de la lecture faite par Foucault des textes d'Euripide et de Thucydide (entre autres), la fonctionnement de la *parrêsia* au sein de la structure agonistique de la démocratie et le lien circulaire qui s'établit entre ces deux éléments : la démocratie ne peut fonctionner que par l'existence de ce dire-vrai risqué et courageux, et la *parrêsia* ne peut exister qu'à l'intérieur d'un régime qui assure une égalité de parole.

Or, Foucault montrera le paradoxe qu'implique cette circularité. Bien qu'elle ait son origine dans la démocratie et qu'elle lui soit co-substantielle, le bon exercice de la *parrêsia* se trouve perpétuellement menacé par la démocratie. Il s'agira précisément pour nous de montrer ce moment, où, avec la crise de la démocratie, le rapport entre dire-vrai et démocratie devient difficile et problématique puisque, n'ayant plus de place pour une différenciation éthique dans le champ politique s'y produit un effacement de la différence du dire-vrai, qui rompt en même temps le lien circulaire entre *parrêsia* et démocratie. La problématisation de la *parrêsia* en ces termes permet à Foucault de montrer la construction

d'une éthique politique dans laquelle d'une part, la subjectivité est constituée par le courage de dire vrai et d'autre part, requiert une éthique de différentiation des sujets politiques en termes de leur courage de dire vrai. Il ne s'agit pas bien sûr de suggérer que Foucault est en train de proposer une éthique politique sous le modèle d'Euripide, Thucydide, ou Platon, mais de montrer qu'à partir de la lecture qu'il fait de ces textes, Foucault engage toute une réflexion sur notre propre définition contemporaine de démocratie. Nous montrerons comment ce qui se trouve être au centre de toute cette réflexion est le problème de la démocratie et de ses conditions éthiques.

Dans le troisième chapitre nous consacrerons notre analyse au dédoublement évoqué par Foucault de la *parrêsia* en acte politique et acte psychagogique à partir des textes de Platon: la *parrêsia* devra désormais s'adresser non pas à la *polis* en tant que collectivité, mais à l'âme de celui qui gouverne. Foucault montre en ce sens, comment, face à la crise de la démocratie, Platon réélabore le problème de la *parrêsia*, proposant un glissement de la sphère du politique à l'éthique. Cette crise serait, selon Platon, une conséquence de l'absence de discours vrai au sein de la démocratie : les Athéniens, ayant été absorbés par l'opinion générale, n'auraient pas été en mesure de développer un souci éthique nécessaire pour produire un *êthos* indispensable au maintien d'une vie politique saine. C'est donc par la négligence de soi et par l'absence du discours vrai dans l'âme des citoyens, que la rhétorique aurait envahi l'espace politique, d'où la nécessité, selon Platon, de réinventer la *parrêsia* comme modalité de véridiction en la déplaçant du champ politique à la dimension de l'expérience éthique du souci de soi. La *parrêsia* ne sera plus exercée par un citoyen influent dans le cadre démocratique, mais se déplace vers une figure privilégiée qui est le philosophe conseiller du prince.

Nous montrerons ainsi, à partir de ce glissement, l'émergence de la *parrêsia* en tant que tâche philosophique et du personnage du philosophe en tant que parrèsiaste. Pour ce faire, nous examinerons en détail la lecture faite par Foucault de la *Lettre VII* de Platon, lecture à partir de laquelle Foucault pose le problème de la philosophie comme conseil, et du réel de la philosophie. Pour Platon la philosophie manifeste son réel à partir du moment où elle s'introduit dans le champ politique mais en marquant une différence par rapport aux autres discours. Le réel de la philosophie ainsi envisagée est l'activité qui consiste à dire-vrai par rapport au pouvoir. Ce n'est qu'en participant directement par la *parrêsia*, à la

constitution et à l'exercice d'un art de gouverner que la philosophie ne sera pas simplement *logos* mais *logos* et *ergon*.

Nous aborderons ce problème du réel de la philosophie et la question de la relation entre *parrêsia* et politique qui s'y ouvre. Bien que la *parrêsia* soit une activité que Platon revendique à la racine de son activité de conseiller elle doit se démarquer du champ de la politique : la philosophie n'a pas à dire-vrai *sur* la politique ni *sur* le pouvoir, mais elle aura à dire vrai *par rapport* au pouvoir, *en relation à* lui, dans une sorte d'interaction avec lui. De même la philosophie n'a pas à dire au pouvoir ce qu'elle doit faire mais elle a à exister comme dire-vrai dans une certaine relation à l'action politique. Cette analyse permet ainsi à Foucault de dire avec Platon que la philosophie et la politique doivent être en corrélation mais ne doivent jamais coïncider. Nous verrons en ce sens que la question qui est sous-jacente à toute cette problématique est celle d'une définition de la philosophie et du rôle qu'elle doit jouer. La philosophie aura désormais pour tâche de se confronter au réel par un acte de diagnostic.

Nous montrerons en ce sens que toute cette réflexion sur la relation entre la politique et la philosophie dans le cadre de la *parrêsia*, permet à Foucault de revenir sur sa position en tant qu'intellectuel et sur son travail, ainsi que de répondre aux critiques qui dénonçaient en lui une sorte de position apolitique. Ce que Foucault montrera avec son étude sur la *parrêsia* en 1983 c'est que la réflexion sur les pratiques de subjectivation n'était pas opposé, ni en marge d'une réflexion politique, mais au contraire, qu'elles lui étaient dirigées et qu'elles provenaient de celle-ci.

Dans le quatrième chapitre notre analyse sera consacrée à la *parrêsia* socratique. Nous centrerons notre attention sur la figure de Socrate dont la mission sera de veiller sur les autres et de les exhorter à prendre soin d'eux-mêmes, mission qui l'obligera à s'éloigner de la scène politique. Ce sera désormais l'*êthos*, et non la *polis*, qui devient le domaine de référence de la *parrêsia* : au lieu d'utiliser la *parrêsia* politique, Socrate parle directement aux individus, non pas pour les instruire mais pour les inciter à prendre soin d'eux. Elle ne se jouera plus sur la tribune politique par l'affirmation publique d'une vérité blessante à l'encontre du collectif des citoyens, mais elle se jouera sur la place publique par l'épreuve des âmes à travers leur vérité. C'est ce souci qui structure la *parrêsia* éthique.

Nous analyserons en ce sens, la manière dont la *parrêsia* socratique tente de révéler à l'interlocuteur sa propre négligence de soi, négligence qui est une maladie de l'âme. Le souci de soi se présente dès lors comme une activité thérapeutique qui nous soigne de notre négligence envers nous-mêmes en faisant que celui qui est interpellé établisse une relation de souci envers lui-même. Or, c'est précisément la *parrêsia* de Socrate qui soigne cette négligence. Nous montrerons ainsi que le rapport à la philosophie instauré par Socrate est un rapport qui pose le problème de l'ontologie du sujet agissant, faisant apparaître le problème de la vie philosophique comme mode de vie qui doit manifester la vérité. Cette articulation permettra à Foucault de montrer la manière dont la philosophie socratique pose le problème de l'existence mais en tant qu'elle est en rapport à la vérité.

A partir de l'analyse du *Lachès*, Foucault rendra compte du lien qui s'établit entre la *parrêsia* socratique et l'existence même comme objet du souci : le mode de vie apparaît comme le corrélatif essentiel de la pratique du dire vrai. La confrontation avec Socrate force l'interlocuteur à ouvrir la relation entre lui et le *logos*, dans la mesure où sa tâche sera d'interroger les autres, de les examiner et de les inciter à s'expliquer eux-mêmes. Il est lui-même la pierre de touche par laquelle les autres sont capables de se tester eux-mêmes. La philosophie se présente ici comme une épreuve d'existence dans laquelle le sujet met sa façon de vivre en question en se soumettant lui-même à l'interrogation socratique : il devra rendre compte de l'harmonie entre sa vie et son discours. L'existence fait ainsi son entrée auprès du courage de la vérité.

Il s'agira pour Foucault de montrer ici une toute autre relation du sujet à la vérité, où celle-ci ne fait son irruption dans l'existence pour la conduire, mais pour la mettre à l'épreuve. La vie devient ici la pierre de touche de la vérité, où, ce n'est qu'à travers un certain travail de soi sur soi, et en donnant une certaine forme à sa vie que le sujet pourra être parrèsiaste. On pourra dire en ce sens que la relation entre le sujet et la vérité est ici monnayée par la vie : la légitimation de son propre dire-vrai passe donc par l'élaboration d'une vie qui soit en harmonie avec ce discours. Nous montrerons ainsi comment avec l'émergence et la fondation de la *parrêsia* socratique, telle qu'elle apparaît décrite dans le *Lachès*, le *bios* a été constitué comme objet esthétique. Selon Foucault, le moment socratique est ce moment où se nouent l'épreuve de l'existence et le souci d'une belle existence avec la pratique de véridiction. Foucault désigne ce nouage comme une esthétique

de l'existence. Il s'agit désormais d'indexer la vie à la vérité à travers une esthétique de l'existence, qui fera de la vie belle une vraie vie.

Nous montrerons enfin comment à partir de toute cette analyse Foucault suggère une autre histoire de la philosophie qui ne soit plus seulement consacrée à la métaphysique de l'âme, mais à l'histoire de la stylistique de l'existence. Or, c'est justement dans l'espace ouvert par une *parrêsia* en termes d'éthique de l'existence que Foucault s'intéresse aux cyniques grecs.

Le cinquième et dernier chapitre sera centré sur la *parrêsia* cynique comme l'accomplissement de l'articulation du dire-vrai sur le mode de vie. Dans la pratique cynique il y a l'articulation de l'exigence d'une forme de vie extrêmement typée liée à un certain mode de dire-vrai. Ce qui intéresse Foucault ici c'est l'implication réciproque d'un style de vie et d'une certaine véridiction

Le cynisme apparaît d'un bout à l'autre comme cette manière de manifester la vérité, de pratiquer l'alèthurgie, la production de vérité sous la forme même de la vie. Il met sa propre vie à l'épreuve de la vérité en faisant éclater la vérité dans la vie même comme scandale : il s'agit là d'exposer sa vie, de montrer qu'on la risque. Foucault veut montrer la manière dont les cyniques vont essayer de pratiquer la vraie vie, et la manière dont cette application provoque un scandale. Nous analyserons en détail la manière dont le cynisme a joué sur cette notion de vraie vie à travers leur devise « *parakharattein to nomisna* ». Nous centrerons notre attention sur ce principe de changer la valeur de la monnaie, comme principe général du cynisme, selon lequel il faut chercher à altérer la valeur de la monnaie, ce qui voudra dire altérer la coutume, rompre avec elle en brisant les règles, les habitudes et les conventions. Nous verrons que pour le cynique il s'agira en ce sens de substituer l'effigie des principes admis traditionnellement par la philosophie : de les transgresser par le retournement des principes de la vraie vie. La vie cynique sera ainsi l'autre face de la monnaie, elle sera à la fois la continuation, le prolongement de la vraie vie mais aussi et surtout le passage à la limite.

Nous voulons rendre visible ce geste cynique par lequel il prend les thèmes traditionnels de la vraie vie dans la philosophie antique, et les retourne en revendication et affirmation de la nécessité d'une vie autre, et comment à travers l'image et la figure du roi de misère il transpose une nouvelle fois cette idée de la vie autre en thème d'une vie dont

l'altérité doit conduire au changement du monde : une vie autre pour un monde autre. Ce qui est important comme le montre Foucault, est le fait que nous avons là un noyau pour une forme d'éthique qui est tout à fait caractéristique du monde chrétien et du monde moderne. Dans la mesure où il est ce mouvement par lequel le thème de la vraie vie est devenu principe de la vie autre et aspiration à un autre monde, le cynisme constitue la matrice, le germe d'une expérience éthique fondamentale dans l'Occident. La vraie vie apparaît dès lors comme une vie autre.

Nous avons choisi ici de suivre chronologiquement le travail de Foucault pour saisir le cheminement de son travail, les mouvements et les déplacements de ses interrogations, qui dans sa succession nous permettent de tracer ici une sorte de carte provisoire de sa pensée.[123]

[123] Ainsi définit Foucault lui-même son travail : « Et ceci me conduit à quelque chose comme une sorte de confidence: c'est que pour moi, le travail théorique, il ne consiste pas – et je dis ça non pas du tout par orgueil ou vanité, mais au contraire par sentiment profond de mon incapacité –, [il] ne consiste pas tellement à établir et fixer l'ensemble des positions sur lesquelles je me tiendrais et dont le lien (entre ces différentes positions) supposé cohérent formerait système. Mon problème ou la seule possibilité de travail théorique que je me sente, ce serait de laisser, selon le dessin le plus intelligible possible, la trace des mouvements par lesquels je ne suis plus à la place où j'étais tout à l'heure. D'où, si vous voulez, ce perpétuel besoin, ou nécessité, ou envie, ce perpétuel besoin de relever en quelque sorte les points de passage où chaque déplacement risque par conséquent de modifier, sinon l'ensemble de la courbe, du moins la manière dont on peut la lire et dont on peut la saisir dans ce qu'elle peut avoir d'intelligible. Ce relevé, par conséquent, il ne faut jamais le lire comme le plan d'un édifice permanent. Il ne faut donc pas lui imposer les mêmes exigences que si c'était un plan. Il s'agit, encore une fois, d'un tracé de déplacement, c'est-à-dire d'un tracé non pas d'édifice théorique, mais du déplacement par lequel mes positions théoriques ne cessent de changer. Après tout, il y a bien des théologies négatives. Disons que je suis un théoricien négatif. Alors, nouveau cours, nouveau tracé. Et une fois de plus on retourne aux mêmes thèmes, en espérant le déplacement et la nouvelle forme d'intelligibilité » Michel FOUCAULT, *Le gouvernement des vivants*, op.cit., leçon du 30 janvier 1980.

LA PARRÊSIA *DANS LES PRATIQUES DE SOI ANTIQUES*

Foucault introduit la notion de *parrêsia* pour la première fois dans le cours de 1982 *L'herméneutique du sujet*. Alors que cette notion, par son étymologie, désigne le fait de tout dire, Foucault la situe de manière plus précise à l'intérieur d'une analyse sur les pratiques de direction de conscience à l'époque hellénistique et romaine. Elle y apparaît comme une qualité nécessaire au directeur : une « liberté de parole », une « franchise totale » indispensable au maître pour transmettre le discours vrai. Foucault oppose d'emblée cette qualité du directeur antique, à l'obligation de dire la vérité requise au dirigé dans le régime de confession chrétien. Il situe d'une part, l'aveu attaché à la direction de conscience chrétienne, et d'autre part, la *parrêsia* attachée à la direction d'existence hellénistique et romaine. Or, c'est précisément à partir de l'opposition entre ces deux régimes de vérité, que Foucault cherche, dans le cours de 1982, à établir un point de rupture entre le soi antique et le sujet chrétien.

Or, au-delà de l'introduction de cette notion dans *L'herméneutique du sujet* l'importance de l'introduction de ce concept de *parrêsia* dans l'économie conceptuelle de cette dernière période de réflexion, se situe à l'intérieur d'une problématique plus générale au sein de laquelle Foucault inscrit ses cours au Collège de France : il s'agit de la problématisation des rapports entre subjectivité et vérité.

Au lieu d'être une essence invariable, le sujet se présente comme une réalité historiquement déterminée et donc comme l'objet d'un travail de transformation possible. Par l'étude des pratiques de soi auquel Foucault consacre son cours de 1982, il révèle donc une autre manière de se constituer comme sujet et y voit le lieu d'émergence d'une forme particulière de subjectivité. Il ne s'agissait pas cependant de faire des techniques de subjectivation un modèle à suivre, comme si on pouvait simplement les transposer dans le contexte actuel, mais il s'agissait plutôt de « proposer des éléments pour une généalogie du type de subjectivité à laquelle nous sommes habitués et que nous sommes donc portés à essentialiser et à naturaliser. Le détour par l'Antiquité vise à nous dépayser, à nous

permettre de problématiser autrement notre rapport à nous-mêmes »[1], manifestant la possibilité d'autres alternatives de subjectivation, loin des constitutions transcendantales et des fondations morales.

[1] Jean TERREL, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010, p. 136

1. Vers une éthique des usages

1.1. Entre le code et la manière : de la morale à l'éthique

Lorsque Foucault s'intéresse à la manière dont le sujet établit une relation de soi à soi, après avoir étudié les technologies par lesquelles le sujet avait été amené à se constituer en tant que sujet dans le christianisme, il s'intéresse à ce qu'était la technologie de soi avant le christianisme, d'où provenait la technologie chrétienne de soi[2]. Et il s'aperçoit dans un premier temps que la morale païenne n'était pas du tout aussi libérale que l'on pensait puisque, pour l'essentiel, les thèmes de l'austérité chrétienne étaient très clairement présents chez les grecs. Or, il s'agissait de montrer en même temps que malgré une certaine persistance de thèmes, entre une période et une autre l'accent était mis sur des problèmes très différents.

En effet, lorsque Foucault analyse les textes de Sénèque et de Plutarque, il retrouve un grand nombre de problèmes qui touchaient à la notion de soi et aux technologies de soi. Ce constat lui permet justement de repérer dans l'Antiquité la naissance d'un certain nombre de techniques ascétiques qui étaient habituellement attribuées au christianisme :

> On incrimine généralement le christianisme d'avoir remplacé un mode de vie gréco-romain assez tolérant par un mode de vie austère caractérisé par toute une série de renoncements, d'interdictions et de prohibitions. Mais on peut observer que, dans cette activité de soi sur soi, les peuples anciens avaient développé toute une série de pratiques d'austérité que les chrétiens leur ont directement empruntées. On voit que cette activité de soi sur soi, aurait été progressivement liée à une austérité sexuelle que la morale chrétienne a reprise immédiatement.[3]

---

[2] Michel FOUCAULT, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » in *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), 1994, p. 384.
[3] *Ibid*., p. 402.

Foucault cherchait à récuser cette idée selon laquelle il y avait donc une rupture morale entre une antiquité tolérante et un christianisme austère. Il montre au contraire qu'à bien y regarder, les codes en eux-mêmes n'avaient pas changés entre la philosophie morale du IVème siècle avant Jésus-Christ et les premières doctrines chrétiennes: bien que certaines prohibitions aient changé, que certaines soient plus strictes et sévères, les thèmes demeurent les mêmes. Ceci dit, malgré les proximités très étroites entre les deux, il ne faudrait tout de même pas inférer, selon Foucault, une continuité entre la morale sexuelle du christianisme et celle du paganisme :

> Plusieurs thèmes, principes et notions peuvent bien se retrouver dans l'un et dans l'autre, il n'y ont pas pour autant la même place ni la même valeur. […]Des quelques rapprochements qu'on a pu esquisser, il ne faut pas conclure que la morale chrétienne du sexe était en quelque sorte « préformée » dans la pensée ancienne ; il faut plutôt concevoir que très tôt, dans la réflexion morale de l'Antiquité, s'est formée une thématique- une « quadri-thématique » - de l'autorité sexuelle, autour et à propos de la vie du corps, de l'institution du mariage, des relations entre hommes, et de l'existence de la sagesse. Et cette thématique, à travers les institutions, des ensembles de préceptes, des références thématiques extrêmement diverses, et en dépit de beaucoup de remaniements, a gardé, à travers le temps une certaine constance : comme s'il y avait depuis l'Antiquité quatre points de problématisation à partir desquels se reformulait sans cesse - selon des schémas souvent différents - le souci de l'austérité sexuelle.[4]

Si Foucault souligne cette proximité ce n'est donc pas pour établir une continuité où l'on essaierait de montrer les éléments de code empruntés par le christianisme à la pensée ancienne, et ceux qui y ont été ajoutés de son propre chef, mais il s'agit plutôt de comprendre la façon dont se sont faits les déplacements et les changements entre les deux moments : « il conviendrait de se demander comment, sous la continuité, le transfert ou la modification des codes, les formes de rapport à soi (et les pratiques de soi qui leur sont liées) ont été définies, modifiées, réélaborées et diversifiées »[5]. Ce qui diffère selon Foucault d'une période à l'autre ce sont, non pas les principes moraux (étonnamment constants), mais plutôt les formes dans lesquelles ces codes sont effectivement adoptés par les sujets, « les modèles culturels qui définissent tout ce qui est exigé de l'individu pour que dans le rapport qu'il a à lui-même, dans ses différentes actions, pensées ou sentiments, il se constitue comme sujet moral »[6].

---

[4] Michel FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, (coll. « Tel »), 1984, pp. 27-28.
[5] *Ibid*., p. 38-39.
[6] *Ibid*., p. 275.

Foucault établit ainsi une différence entre le code qui détermine quels actes sont autorisés ou interdits, et la manière dont les individus, dans leur relation à eux-mêmes, vont intégrer ce code[7]. Par cette démarcation Foucault trace en même temps la distinction entre éthique et morale capitale dans l'économie conceptuelle de ses analyses des années quatre-vingt. A ce sujet dira Potte-Bonneville :

> Foucault définit donc l'éthique comme l'ensemble de manières selon lesquelles l'individu élabore sa propre conduite entre les normes générales du code moral auquel il se soumet et la multiplicité de comportements qu'il est amené à adopter. L'éthique désigne ainsi chez Foucault cet espace problématique et intermédiaire, espace dans lequel le sujet est commis à se définir lui-même s'il veut assurer effectivement la médiation entre les règles qu'il respecte et les actions qu'il effectue, mais espace que le lois morales ne quadrillent pas tout entier et qui constitue un lieu d'inventivité, où prennent place des pratiques et des modèles justiciables en cela d'une histoire autonome.[8]

C'est essentiellement cet espace entre le code moral et les comportements adoptés par les individus que Foucault interroge. Il ne s'agit plus là, comme cela était le cas dans l'analyse traditionnelle de la moralité, de penser une sorte de sens unique et direct entre ce qu'il faut faire et ce qui est fait, mais de penser la manière dont les prescriptions générales de code vont se trouver *traduites* dans les comportements effectifs. Foucault s'intéresse surtout à la manière dont le sujet va faire sienne la règle générale : comment il va se l'appliquer à lui-même, se former et se transformer en sujet moral, et c'est cela qu'il désigne comme étant du domaine de l'éthique. L'éthique, par opposition à la morale, s'intéresse donc aux différents modèles d'action qui viennent se loger sous les principes généraux de la morale, les reléguant et les débordant à la fois. C'est pourquoi des périodes très différentes peuvent retrouver des codes, des interdictions et des injonctions très proches tout en présentant des cadres éthiques très éloignés. Et c'est précisément cela que montre Foucault en réévaluant l'écart entre une morale païenne plus libérale et une morale chrétienne plus restrictive.

---

[7] Foucault insiste sur cette différenciation dans cet entretien de 1983 : « Je crois qu'il faut distinguer entre le code qui détermine quels actes sont autorisés ou interdits et la valeur positive et négative des différentes attitudes possibles – vous n'avez pas le droit de faire l'amour avec quelqu'un d'autre que votre femme, voilà un élément de code moral. Mais il y a un autre aspect des prescriptions morales qui, généralement, n'est pas isolé en tant que tel, mais qui, apparemment, est très important : c'est la relation à soi même qu'il faudrait avoir, ce rapport à soi que je trouve moral et qui détermine comment l'individu doit se constituer en sujet moral de ses propres actions. » Michel FOUCAULT, « A propos de la généalogie à l'éthique : un aperçu du travail en cours », in *Dits et Ecrits,* t. IV, op. cit., p. 393.

[8] Mathieu POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, op. cit., p. 205

> On ne suppose pas que les codes soient sans importance, ni qu'ils demeurent constants. Mais on peut remarquer que finalement ils tournent autour de principes assez simples et assez peu nombreux : peut-être les hommes n'inventent-ils pas beaucoup plus dans l'ordre des interdits que dans celui des plaisirs. (…) En revanche, il semble (…) qu'il y a tout un champ d'historicité complexe et riche dans la manière dont l'individu est amené à se reconnaître comme sujet moral dans la conduite sexuelle.[9]

Même s'il y a une sorte de permanence des codes entre l'une et l'autre période, il y a toute une série de variantes qui permettent la traduction effective de ces codes. Les grands déplacements entre l'éthique grecque et la morale chrétienne ne seraient donc pas produits, selon Foucault, dans les codes mais dans le rapport à soi, dans la manière dont le sujet s'approprie et fait sien le code en le traduisant dans un comportement effectif. Ce qui change en effet c'est la manière dont le sujet s'applique la règle à lui-même, comment il la fait sienne. Chez les grecs par exemple le travail sur soi, ainsi que les restrictions qui l'accompagnent, ne sont pas imposées à l'individu ni par une loi civile, ni par une obligation religieuse, mais c'est un choix fait par l'individu : le sujet décide par lui-même s'il doit se soucier de lui ou pas. Si les chrétiens cherchaient à codifier des lois d'austérité, dans l'Antiquité, il s'agissait plutôt de définir des techniques de soi. De plus lorsqu'il décide de se soucier de lui-même le but était de donner à sa vie certaines valeurs, de faire de sa vie une vie belle, une œuvre d'art.

1.2. Les arts d'existence : une histoire des problématisations éthiques.

Foucault constate donc la présence dans l'Antiquité d'une préoccupation pour la subjectivité qui s'est traduite par des pratiques par lesquelles le sujet se modèle et se transforme. Ainsi, lorsque dans *L'usage des plaisirs* Foucault s'interroge sur la manière dont l'activité sexuelle avait été constituée comme domaine moral, il lui est apparu que cette problématisation était liée dans la culture gréco-romaine à un ensemble de pratiques qui étaient les arts d'existence : « par là il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de

[9] Michel FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, op.cit., p. 39.

leur vie une œuvre qui porte certaines vertus esthétiques et réponde à certains critères de style »[10].

Il s'agit là de toute une autre dimension du rapport à soi qui relève d'une différence importante dans les techniques utilisées par les hommes afin de se connaître et de se constituer en sujet moral. Si Foucault avait en effet retrouvé dans les textes antiques toute la problématique de la relation à soi il s'agissait pourtant d'un tout autre régime de rapports du sujet à la vérité. Ils ne sont pas noués ici, comme dans le christianisme, de l'extérieur mais depuis un « choix irréductible d'existence »[11] : le choix d'avoir une belle vie et de laisser aux autres le souvenir d'une belle existence. Ce qui différencie la relation de soi à soi antique du christianisme ce n'est donc pas l'introduction d'interdits, mais les formes mêmes d'expérience sexuelle et de rapport à soi dans la mesure où, dans l'Antiquité, le sujet s'autoconstitue en s'aidant de techniques de soi plutôt qu'il n'est constitué par des pratiques de domination.

Or, si la subjectivation chrétienne n'est pas la subjectivation grecque c'est parce que les hommes de la période hellénistique et romaine puis les premiers chrétiens problématisent différemment leur rapport aux règles morales. En mettant l'accent sur les pratiques de soi et sur la manière dont étaient intégrés les codes à chaque période, Foucault cherchait à substituer une histoire des systèmes de morale, faite à partir des interdits, par une histoire des problématisations éthiques faite à partir des pratiques de soi. Nous voyons que cette manière de penser l'histoire en termes de problématisation par opposition aux systèmes, se trouverait dans la même lignée que la différenciation faite entre éthique et morale. En ce sens, il s'intéresse moins au code moral (ce qu'il faut faire/ ce que l'on fait) qu'aux comportements effectivement adoptés par les individus, c'est-à-dire à la manière dont le sujet fait sien le code. Pour mettre en lumière cette « couche » éthique des pratiques de soi, Foucault concentre son analyse sur l'importance accordée à l'ordre de l'usage dans la Grèce classique : il montre justement dans *L'usage des plaisirs* comment « la réflexion morale sur les *aphrodisia* tend beaucoup moins à établir un code systématique qu'à élaborer les conditions et les modalités d'un « usage ». Parler d'usage c'est ici indiquer que

---

[10] *Ibid*., pp. 16-17.
[11] « Situation du cours » in Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*. (1981-1982) éd. F. Gros, Paris, Gallimard- Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2001, p. 492.

compte moins le partage entre plaisirs licites et illicites que la « manière », la « façon » de prendre plaisir.[12]

Il s'agit ainsi d'interroger les manières, les usages qui sont faits des codes, plutôt que les systèmes de morale. Au centre de cette analyse Foucault place donc le soi, ce qui, tel que le formule Potte-Bonneville désigne « le sujet en tant que ce dernier ne se détache pas de l'activité qu'il déploie ; en tant aussi qu'il renvoie de l'intérieur à l'extériorité du contexte relationnel impliqué dans cette activité »[13].

> Point de sujet substantiel, donc, mais un soi variable et formel : « histoire des formes ». […] Décomposant la question : « qui ? » telle qu'elle intervient dans le contexte d'une réflexion éthique (« qui dois-je devenir pour bien me conduire ? »). Foucault montre que celle-ci enveloppe une série d'aspects et de problèmes, « formels » en ce que chaque éthique peut leur apporter des réponses très variables, mais se voit toujours tenue de les prendre en compte. Par exemple, la question de savoir « ce qui », de moi-même, se trouve engagé dans la conduite morale, peut conduire à une éthique de la maîtrise des plaisirs, ou à une vigilance envers les désirs ; plaisirs et désirs fournissent alors les contenus alternatifs de cette forme, et donneront naissance à des types de subjectivité nettement différenciés.[14]

Cette différenciation entre éthique et morale implique en même temps une autre manière de penser le sujet non plus en termes d'assujettissement mais de subjectivation, dans la mesure où, en explorant cet espace des usages, il s'agit de montrer qu'il n'y a pas une seule possibilité entre ce qui est prescrit dans le code et ce qui est fait. Si Foucault s'attache à établir une comparaison entre les mondes grec et chrétien c'est pour montrer au contraire qu'un même système de prescriptions générales peut donner lieu à des formes de conduite entièrement différentes. Ce ne sont donc pas les codes moraux respectifs qui différencieraient la morale chrétienne de l'éthique antique, mais elle se fait dans le rapport que le sujet établit de soi à soi, dans la relation qu'il établit à la vérité et à cet Autre qu'est le directeur de conscience.

En ce sens, lorsque Foucault entreprend l'analyse historique des pratiques de dire-vrai sur soi-même, il constate justement que les pratiques de verbalisation qui forment la subjectivité chrétienne n'avaient pas été inventées dans le contexte du christianisme mais simplement « calquées » sur des techniques d'origine stoïcienne[15]. De façon plus générale,

---

[12] Michel FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, op.cit., p. 63.
[13] Mathieu POTTE-BONNEVILLE, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2010, p. 82.
[14] *Ibid*., pp. 82-83.
[15] Francesco Paolo ADORNO, *Le style du philosophe: Foucault et le dire-vrai*, Paris, Kimé, 1996, pp. 106-107.

tel qu'il le dira dans l'introduction du cours de 1984, il s'est rendu compte « combien, dans toute la morale antique, dans toute la culture grecque et romaine, a été grande l'importance du principe : "il faut dire vrai sur soi-même" »[16]. Mais non seulement il constate déjà dans l'Antiquité des pratiques vouées au dire-vrai sur soi-même, mais il constate également l'importance donnée à l'Autre comme élément indispensable dans cette pratique qui noue le sujet à la vérité :

> C'est en étudiant ces pratiques de soi, comme cadre historique où s'est développé l'injonction du « il faut dire vrai sur soi-même », que j'ai vu se profiler en quelque sorte un personnage très constamment présenté comme le partenaire indispensable, en tout cas l'adjuvant presque nécessaire de cette obligation de dire-vrai sur soi-même. En termes plus clairs et concrets je dirai ceci : il n'est pas nécessaire d'attendre le christianisme, d'attendre l'institutionnalisation au début du XIIIs., de la confession, d'attendre la mise en place de tout un pouvoir pastoral, pour que la pratique de dire-vrai sur soi-même prenne appui sur, et fasse appel à la présence de l'autre, l'autre qui écoute, l'autre qui enjoint de parler et qui parle lui-même. Le dire-vrai sur soi-même, et ceci dans la culture antique (donc bien avant le christianisme) a été une activité à plusieurs, une activité avec les autres, et plus précisément encore une activité avec un autre, une pratique à deux. Et c'est cet autre, présent et nécessairement présent dans la pratique du dire-vrai sur soi-même qui m'a retenu et arrêté.[17]

Nous avons donc, dans les deux modèles, une sorte de stabilité quant aux éléments qui sont en jeu. Or, ce qui intéresse Foucault ce n'est pas de montrer des grandes ruptures, mais en montrant, à partir des mêmes éléments, les déplacements qui sont en jeu, ouvrir une autre possibilité de réorganisation de ceux-ci puisque, ce n'est qu'en montrant ces déplacements dans l'histoire que l'on pourra intervenir sur ces éléments de base et créer de nouvelles formes de conduite. C'est la raison pour laquelle, dans le cours de 1982, Foucault quitte le domaine exclusif de la sexualité, s'intéressant d'avantage aux processus de subjectivation considérés en et pour eux-mêmes. Il s'agit donc maintenant de considérer la relation éthique à soi-même, la manière dont on peut se constituer en tant que sujets par rapport aux codes.

A partir du cours de 1982, par l'étude du souci de soi antique, Foucault ouvre la possibilité d'une éthique de soi, une éthique qui implique une toute autre façon de pratiquer la philosophie. Elle n'est plus conçue en termes d'une théorie abstraite, ni d'une exégèse des textes théoriques ou de concepts : l'acte philosophique se situe désormais dans l'ordre

---

[16] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France (1983-1984), éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2009, p. 5
[17] *Ibid*., pp. 6-7.

de la transformation de soi. Or, pour accéder à un savoir réellement transformateur et destiné à s'incarner dans le style de vie, il ne suffit pas de comprendre mais il est nécessaire d'expérimenter une série de pratiques et d'exercices qui permettent d'acquérir et d'assimiler la vérité en la transformant en principe permanent d'action. L'activité philosophique dans l'Antiquité vise surtout la transformation de soi et des autres à travers des exercices spirituels. En ce sens, les préceptes philosophiques, les textes étudiés sont ici intégrés par le sujet en tant que techniques, en tant que modèle pratique du souci de soi. Le noyau de cette manière de pratiquer la philosophie n'est donc pas le discours mais la vie, l'action : elle implique la création d'un style, d'un art de vivre qui engage toute l'existence.

Foucault veut montrer comment dans l'Antiquité nous sommes face à une expérience dans laquelle le sujet, pour se maitriser, n'a plus à reconduire, dans le rapport à soi, des schémas de domination mais doit mettre en œuvre une vigilance permanente par rapport à lui-même. Il ne s'agissait plus de renoncer à soi mais de se gouverner autrement. Dans ce contexte Foucault repère, dans la philosophique hellénistique et romaine, des relations de direction spirituelle différentes de celles du christianisme. Or, c'est précisément au sein de ces relations que Foucault découvre le terme « *parrêsia* » : elle désigne la vertu, la technique et l'attitude du philosophe qui agit comme directeur spirituel avec son disciple. Le vrai parrèsiaste est celui qui est capable d'utiliser la vérité pour convertir son disciple et de façonner, par ces relations de dire-vrai, la subjectivité éthique de l'Autre.

2. *Souci de soi et spiritualité : la philosophie comme transformation de soi et des autres*

2.1 Une autre lecture du « *gnôthi seauton* »

Or, pour montrer la possibilité d'une autre culture de soi, il fallait, comme le fait Foucault dans le premier cours de 1982, relativiser l'importance de l'impératif antique de connaissance de soi[18], le dégager de l'interprétation traditionnelle qui le noue à l'examen de conscience chrétien et aux formes d'introspection ou d'analyse pratiquées par les modernes.

> Après tout sur les bancs de l' école, on nous a toujours appris que la première grande parole de la philosophie, sinon de la pensée occidentale - quelque chose comme l'énoncé originaire de la *ratio* occidentale- était le fameux « connais-toi toi-même » socratique. […] Et avec ce « connais-toi toi-même » socratique, on aurait donc l'énoncé absolument premier et fondamental de la pensée rationnelle, et qui serait comme la source ininterrompue de tout l'effort spéculatif de Socrate à Descartes, puis de Descartes à Kant, avec ensuite des chemins divergents de Husserl à Freud. Mais enfin toute la pensée occidentale pourrait se réfléchir comme une manière de répondre à l'injonction socratique. Eh bien, à partir de là, je dirai qu'une grande partie de l'effort du cours de Foucault consiste à déplacer cette évidence, à introduire quelque chose comme un soupçon fondamental : et si au fond l'importance accordée à la connaissance de soi comme impératif absolu de la pensée grecque n'était que rétrospective, et si la connaissance de soi était le propre de notre modernité à nous, alors que l'Antiquité, elle, se reconnaîtrait dans un tout autre impératif : non pas « la connaissance de soi » mais le « souci de soi ». L'objet de ce cours est de découvrir ce qui se déplace, ce qui se transforme entre les « prends souci de toi-même » et le « connais-toi toi-même » moderne : quelles relations historiques entre le sujet et la vérité sont supposées ici et là.[19]

---

[18] Jean TERREL, *Politiques de Foucault*, op.cit., p. 134.

[19] Frédéric GROS, « A propos de L'herméneutique du sujet », in *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, éd. Guillaume Le Blanc et Jean Terrel, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, pp. 152-153

Foucault s'attache à montrer que cet impératif dépend dans l'Antiquité de l'injonction plus fondamentale à se soucier de soi. Or, si l'on ne s'est pas préoccupé du souci de soi en philosophie c'est parce qu'à partir d'une certaine interprétation de l'*Alcibiade*, adoptée par une longue tradition, le précepte de l'*epimeleia heautou* a été subordonné à celui du *gnôthi seauton.* Il constate en effet que le précepte delphique apparaît dans la plupart des textes couplé avec le principe « soucie-toi de toi-même », et ne se manifeste que comme une des formes de l'impératif de se soucier de soi, « comme une sorte d'application concrète, précise et particulière, de la règle générale : il faut que tu t'occupes de toi-même, il ne faut pas que tu t'oublies toi-même, il faut que tu prennes soin de toi-même »[20].

Foucault voulait dégager l'*epimeleia heautou* des prestiges du *gnôthi seauton* en montrant que, contrairement à ce qui a été établi par la tradition, « la connaissance de soi vient se loger comme instrument à l'intérieur de cet impératif de souci de soi qui demeure premier »[21]. Or, il suffit pour cela d'examiner de près la figure de Socrate à laquelle est associé en général, et par excellence, le *gnôthi seauton.* Il ne faut pas oublier, rappelle Foucault, que la mission de Socrate n'est autre que d'inciter ses concitoyens à se soucier d'eux-mêmes, ce qui fait justement de lui l'homme du souci plutôt que celui de la connaissance de soi. Ceci dit, souligne Foucault, ce principe de l'*epimeleia heautou* ne peut toute de même pas être réduit à Socrate. Bien que ce principe ait trouvé son fondement dans la pensée à travers cette figure socratique, il la déborde dans la mesure où, non seulement c'est un principe qui va caractériser l'attitude philosophique tout au long de la culture hellénistique et romaine, mais qu'au-delà d'être une condition d'accès à la vie philosophique, le souci de soi-même est devenu un phénomène culturel d'ensemble, il est devenu, d'une façon générale le principe de toute conduite rationnelle, dans toute forme de vie active qui voudrait en effet obéir au principe de la rationalité morale »[22]. Le souci de soi est ainsi dans l'Antiquité une attitude générale qui concerne non seulement la relation que l'on établit de soi à soi, mais aussi celle avec les autres et avec le monde. Cette attitude implique de fait une certaine forme de regard et d'attention à soi-même, où l'on doit veiller à ce qu'on pense et à ce qui se passe dans la pensée. Mais elle désigne en même temps un

---

[20] Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op.cit., p. 6.
[21] Frédéric GROS, « Situation du cours » in Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*. (1981-1982) éd. F. Gros, Paris, Gallimard- Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2001, p.509.
[22] Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op.cit., p. 11.

certain nombre de pratiques que l'on exerce sur soi-même, par lesquelles on se purifie et on se transfigure.

> Avec ce thème du souci de soi on a donc là […] une formulation philosophique précoce qui apparaît clairement dès le Ve siècle avant Jésus-Christ qui a parcouru […] toute la philosophie grecque, hellénistique et romaine et également la spiritualité chrétienne. […] Vous avez enfin, avec cette notion d'*epimeleia heautou*, tout un corpus définissant une manière d'être, une attitude, des formes de réflexion, des pratiques qui en font une sorte de phénomène extrêmement important, non pas simplement dans l'histoire des représentations, non pas simplement dans l'histoire des notions ou des théories, mais dans l'histoire même de la subjectivité. […] De l'exercice philosophique à l'ascétisme chrétien il y aurait donc mille ans de transformation, mille ans d'évolution, dont le souci de soi est sans doute un des fils directeurs importants.[23]

Ce qui frappe tout de même Foucault est l'importance de cette notion tout au long de l'Antiquité et sa permanence jusqu'au seuil même du christianisme. Et cela le frappe d'autant plus que cette notion a été complètement négligée dans la manière dont la philosophie Occidentale a refait son histoire. C'est pour cette raison qu'il essaiera d'élucider ce privilège donné au « connais-toi toi-même » au dépend de cette notion de souci de soi qui aurait été laissée dans la pénombre, et cela malgré le fait que dans les textes antiques cette notion apparaisse comme le cadre général du *gnôthi seauton* et de tout un ensemble de notions, de pratiques et de formes d'existence qui étaient au cœur de l'Antiquité.

Selon Foucault un des éléments qui pourrait expliquer cette négligence vient de la manière dont cette notion de souci de soi a été relue et reçue depuis la modernité ainsi que toutes les valeurs qui depuis sont devenues centrales dans la philosophie morale. Si nous tenons compte de toute la tradition philosophique moderne et même chrétienne, il y aurait en effet, nous dit Foucault, « quelque chose de troublant dans ce principe du souci de soi »[24], dans la mesure où nos valeurs ne correspondent plus à la fin visée par cette notion. Ce principe de souci de soi dont on retrouve la trace soit dans différents textes, soit dans différentes formes d'exercices, des pratiques philosophiques ou spirituelles s'est traduite dans une série de formules telles que : "s'occuper de soi-même", "prendre soin de soi-

[23] *Ibid*., p.13.
[24] *Ibid*., p.14.

même", "trouver son plaisir en soi-même", "se rendre culte à soi-même", etc.[25] Le problème pour nous est, dira Foucault que

> Il y a une certaine tradition (ou peut être plusieurs) qui nous détourne nous, maintenant, de donner à toutes ces formulations, à tous ces préceptes et règles, une valeur positive, et surtout d'en faire le fondement d'une morale. Toutes ces injonctions à s'exalter soi-même, à se rendre un culte à soi-même, à se replier sur soi, […] elles sonnent plutôt à nos oreilles –comme quoi ? ou bien comme une sorte de défi et de bravade, une volonté de rupture éthique, une sorte de dandysme moral, l'affirmation -défi d'un stade esthétique et individuel indépassable. Ou encore elles sonnent à nos oreilles comme l'expression un peu mélancolique et triste d'un repli de l'individu, incapable de faire tenir, […] une morale collective (celle de la cité par exemple) et qui, devant la dislocation de cette morale collective, n'aurait plus désormais qu'à s'occuper de lui-même. […] ces connotations, les résonances premières que toutes ces formules ont immédiatement pour nous, nous détournent de penser ces préceptes comme ayant une valeur positive.[26]

Ce qui est étonnant est que dans l'Antiquité, au contraire, s'occuper de soi-même non seulement a toujours un sens positif mais c'est à partir de cette injonction que ce sont constitués les morales les plus rigoureuses que l'Occident ait connues et qu'on a généralement attribué au christianisme. Foucault tente justement de déceler ce paradoxe « d'un précepte de souci de soi qui, pour nous, signifie plutôt ou l'égoïsme ou le repli, et qui a été au contraire pendant tant de siècles un principe positif, principe matriciel par rapport à des morales extrêmement rigoureuses »[27]. Or, ce qui en partie explique cela est, dira Foucault, le renversement de la culture classique de soi qui a eu lieu à l'ère chrétienne lorsqu'on a substitué à l'idée d'un soi que l'on devait construire et créer comme une œuvre d'art, le renoncement au soi, suivant cette idée que si l'on s'attachait à soi-même on s'opposait à la volonté de Dieu. Cela ne signifie pas pour autant que la culture de soi a été étouffée, mais qu'elle a été intégrée, déplacée, réutilisée par le christianisme et mise au service du pouvoir pastoral. C'est donc au sein d'une « éthique générale du non-égoïsme » que nous aurions repris les règles austères de l'Antiquité, mais transformées soit sous la forme chrétienne d'une obligation de renoncer à soi, soit sous la forme moderne d'une obligation à l'égard des autres « que ce soit autrui, que ce soit la collectivité, que ce soit la classe, que ce soit la patrie, etc. »[28]. Ce qui est assez paradoxal c'est donc que toute la morale chrétienne et moderne a repris tous les mêmes codes de l'éthique antique et les a

---

[25] *Ibid*., p. 15.
[26] *Ibid.*
[27] *Ibid*., p. 15.
[28] *Ibid*.

fondés dans une morale du non égoïsme « alors qu'ils étaient nés à l'intérieur de ce paysage si fortement marqué par l'obligation de s'occuper de soi-même »[29].

Ceci dit, il y aurait d'après Foucault encore une raison, la plus essentielle, pour expliquer l'oubli du souci de soi et les paradoxes que cette négligence aurait entraîné : c'est quelque chose qui tient plutôt au problème de l'histoire de la vérité et que Foucault désigne comme étant le « moment cartésien ». Ce moment aurait un rôle de césure dans l'histoire de la philosophie, dans l'histoire de la subjectivité, d'un certain type de rapport du sujet à la vérité où se placerait d'un côté, une stylisation de l'existence et de l'autre un examen du sujet de connaissance, correspondant, entre autres, à deux façons de définir le soi, et dont Descartes en choisit le second. Par ce choix, cette forme de subjectivation éthique caractérisée par l'importance du souci de soi, et de la constitution de soi comme œuvre d'art, se voit supplantée par une forme essentiellement épistémique du sujet. Or, selon Foucault, en plaçant au point de départ de la démarche philosophique l'évidence telle qu'elle se donne effectivement à la conscience, le moment cartésien a non seulement requalifié philosophiquement le « connais-toi toi-même », mais il a contribué à disqualifier et à exclure le principe du souci de soi du champ de la pensée philosophique moderne.

2.2. Connaissance de soi vs. spiritualité : un nouveau sens de vérité

La problématique sous-jacente au « coup de force en faveur du « connais-toi toi-même » n'est autre que celle de la relation entre philosophie et spiritualité. Cette distinction faite par Foucault entre deux modalités de la relation du sujet à la vérité sera fondamentale dans l'économie de la réflexion des années quatre-vingt.

La philosophie serait la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité. Et si cela est appelé philosophie, Foucault appelle « spiritualité » la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité.

---

[29] *Ibid.*, p. 16.

> On appellera alors « spiritualité » l'ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions de regard, les modifications d'existence, etc. qui constituent non pas pour la connaissance, mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité. [30]

Ainsi d'une part, la philosophie que l'on retrouve aussi désignée en termes de « connaissance », lit le principe delphique de façon épistémologique et fondatrice, tandis que la spiritualité se pose plutôt le problème de la transformation que le sujet doit effectuer sur lui-même pour pouvoir avoir accès à la vérité. Le primat accordé au « connais-toi toi-même » provient donc selon Foucault de la séparation moderne de la philosophie et de la spiritualité.

En effet, Foucault montre que la philosophie depuis Descartes élabore une figure du sujet comme étant, de par sa nature même, intrinsèquement capable de vérité : l'accès à la vérité ne relève pas ici de l'effet d'un travail intérieur, d'ordre éthique, mais il est donné comme un *a priori* du sujet. Or, dans la philosophie antique, l'accès du sujet à la vérité est suspendu à un moment de conversion qui imposait au sujet un bouleversement éthique. Dans la spiritualité antique ce n'est qu'à partir d'une transformation de sa façon d'être que le sujet peut prétendre à la vérité, alors que pour la philosophie moderne, c'est en tant qu'il est depuis toujours éclairé par la vérité que le sujet peut prétendre changer sa manière de se conduire. Dans l'Antiquité, la vérité est quelque chose qui a un prix, qui ne peut pas être découverte par la simple volonté de la connaître, mais qui demande de la part du sujet une transformation de son être même de sujet : le sujet doit travailler sur lui-même pour y avoir accès. La relation que le sujet établit à la vérité ne se fait donc pas en posant la question de savoir pourquoi ni comment le sujet serait capable de vérité, comme s'il s'agissait d'acquérir, selon l'objet à connaître, une certaine qualité qui nous permettrait d'accéder à cette vérité. Mais Foucault montre plutôt, du côté de la spiritualité une expérience où la vérité est une manière d'être qui s'offre seulement aux individus ayant accompli leur propre travail sur eux-mêmes. Cette conversion du sujet pouvait se faire de deux façons : soit sous la forme de l'*erôs*, par un mouvement qui arrachait le sujet à son statut et à sa condition actuelle, soit sous la forme de l'*askêsis* par une transformation progressive qui impliquait un long travail de soi sur soi. Et finalement, souligne Foucault, dans la spiritualité, l'accès à la vérité produit des effets de retour de la vérité sur le sujet :

---

[30] *Ibid*.

> Pour la spiritualité, la vérité n'est pas simplement ce qui est donné au sujet, pour le récompenser en quelque sorte de l'acte de connaissance, et pour venir combler cet acte de connaissance. La vérité, c'est ce qui illumine le sujet ; la vérité c'est ce qui lui donne la béatitude ; la tranquillité de l'âme. Bref, il y a dans la vérité et dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplit le sujet lui-même, qui accomplit l'être même du sujet, ou qui le transfigure.[31]

Ainsi, pendant toute l'Antiquité, le problème de l'accès à la vérité était intrinsèquement lié à celui de la pratique de la spiritualité. C'est le « moment cartésien », lorsqu'on a commencé à croire que la seule connaissance, et rien qu'elle-même, permettait l'accès à la vérité, qu'un autre moment de l'histoire des relations entre subjectivité et vérité commencent.

C'est donc avec Descartes qu'on serait entré, selon Foucault, dans l'âge moderne des rapports entre sujet et vérité commencée lorsqu'on a postulé que « tel qu'il est le sujet est capable de vérité mais que, telle qu'elle est, la vérité n'est pas capable de sauver le sujet »[32] ; lorsqu'on a admis que ce qui permet d'accéder au vrai est la connaissance elle-même et elle seule ; à partir du moment où, sans qu'on lui demande rien d'autre, sans que son être de sujet ait à être modifié ou altéré, le philosophe ou le savant est capable de reconnaître en lui-même, et par ses seules actes de connaissance, la vérité et y avoir accès. Les conditions de cet accès ne relèvent donc pas ici d'une quelconque spiritualité mais de conditions internes à l'acte de connaissance, c'est-à-dire des règles formelles de la méthode, des conditions objectives qu'il doit suivre pour avoir accès à la vérité ou des conditions extrinsèques, telles que les conditions culturelles ou morales. Or, aucune de ces conditions ne concerne le sujet dans son être ni dans sa structure de sujet en tant que tel. Désormais le sujet n'a plus de prix à payer pour arriver à la vérité, il n'a plus besoin de se transfigurer pour arriver à celle-ci puisque l'accès à la vérité n'a pour condition que le cheminement indéfini de la connaissance.

Par l'expression « moment cartésien », il s'agissait donc pour Foucault de mettre en scène une coupure par laquelle seraient dramatisées deux manières de philosopher, « selon que la recherche de la vérité engage ou non la totalité de l'existence. D'un côté, la philosophie comme « connaissance » de la vérité serait « ce qui maintient les deux termes

---

[31] *Ibid*., p. 17-18.
[32] *Ibid.,* p. 20.

dans une extériorité neutre, dont la neutralité est précisément gage de vérité »[33], et de l'autre, la philosophie comme « expérience spirituelle » est ce qui transforme les deux termes de la relation, dans un lien d'échange réciproque de la vérité et du sujet. Or, ces deux manières de concevoir la philosophie impliquent en même temps deux formes différentes de subjectivation. C'est justement pour cela que l'opposition entre philosophie (connaissance) et spiritualité n'est pas ici faite par Foucault à partir du contenu ou des caractéristiques de la vérité à laquelle on accède, mais elle relève de la manière dont le sujet a accès à la vérité, c'est-à-dire la modalité qui permet cet accès. Pour établir cette différenciation Foucault s'intéresse donc à la manière dont le sujet établit la relation à la vérité, et non pas la qualité même de cette vérité.

Ainsi, du côté de la «connaissance » il s'agit pour le sujet de fonder une connaissance objective à soi par laquelle il doit établir entre soi et soi un rapport de déchiffrement. C'est justement cette entreprise d'objectivation du sujet qui est mise en place dans la modernité, et « qui irait pour Foucault des premiers pères chrétiens, jusqu'à la psychanalyse en passant par l'idéalisme de l'*ego* connaissant et la psychologie expérimentale »[34]. Ce qui dans la modernité fait donc la vérité du discours vrai sur le sujet est, comme le signale Frédéric Gros, sa capacité à répondre à la question « qui sommes-nous ? »[35].

A cela, s'opposerait dans l'Antiquité, une question complètement différente, puisqu'on ne cherche pas à savoir « qui nous sommes» en tant que nature ou essence connaissables, mais la question qui se pose est : que devons-nous faire de notre existence ? La vie devient ainsi le matériau d'un travail possible où l'on s'exerce et l'on s'applique des règles de conduite dans le but de nous transformer ; elle devient le lieu de construction d'un ordre qui, par sa cohérence interne, cherche à établir dans le soi un certain rapport de rectitude entre les actes et les paroles en essayant d'assurer au plus juste la correspondance entre *logos* et *erga* : à la parole de justice devra dès lors correspondre une action juste. Il s'agira donc pour le sujet, non pas de chercher la vérité sur son être, dans un soupçon permanent de soi envers soi, mais il lui faudra agir correctement selon des principes vrais.

---

[33] Frédéric GROS, « A propos de L'herméneutique du sujet », in *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, op. cit., p. 153.
[34] *Ibid*. pp. 160-161.
[35] *Ibid*. p. 161.

En ce sens le sage sera dans l'Antiquité celui qui rend lisible dans ses actes la droiture de sa philosophie.

Nous sommes face à deux manières différentes pour le sujet d'établir une relation à soi : d'une part, la modernité met en place une entreprise d'objectivation du sujet où il devient lui-même un objet de connaissance vis-à-vis de lui-même, puis de l'autre, dans l'Antiquité, nous avons une subjectivation éthique où, par un souci permanent de soi, le sujet creuse entre le soi et le soi la distance d'une œuvre. Si dans le mode moderne de subjectivation la constitution de soi comme sujet passe donc par une tentative indéfinie de connaissance de soi, dans la philosophie hellénistique et romaine, elle n'est pratiquée qu'en tant que le sujet a à mesurer ses propres progrès dans la constitution d'un soi éthique correcte. Ainsi, comme le souligne Frédéric Gros « au sujet de l'action droite dans l'Antiquité s'est substitué le sujet de la connaissance vraie de l'occident moderne»[36].

Or, ce qui se déplace de l'un à l'autre c'est le jeu même de la vérité. La problématique du souci de soi et des techniques d'existence engage ainsi une autre manière de concevoir les relations qui nouent le sujet à la vérité.

[36] Frédéric GROS, « Situation du cours » in Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*, op. cit., p.505.

3. Les pratiques de soi comme subjectivation éthique du discours vrai

Foucault montre dans *L'herméneutique du sujet* comment dans les siècles qui vont suivre l'*Alcibiade* a eu lieu tout un processus de généralisation de l'exhortation à se soucier de soi. D'un côté, il y a eu un désenclavement du souci de soi par rapport à l'activité politique : il n'est plus simplement réservé à ceux qui étaient destinés à l'exercice politique, mais dévient une sorte de phénomène social général dans lequel tout le monde doit se soucier de soi. D'autre part cet impératif passe d'être un moment particulier de la vie (ce moment de transition de l'adolescence à l'âge adulte) et devient plutôt une pratique qui doit être menée pendant toute l'existence : la question de comment transformer son propre mode d'être coïncide avec celle de comment donner à la propre existence une certaine forme grâce à un travail continu sur soi [37]. Puis, l'objet du souci de soi n'étant plus la Cité et le gouvernement des autres, c'est le soi lui-même qui devient l'objectif même de cette forme de souci : on se soucie maintenant de soi que pour soi-même, le rapport aux autres étant impliqué dans le rapport que l'on établit de soi à soi. Il y a là selon Foucault, l'idée d'une autofinalisation du souci de soi dont le seul but sera de faire arriver le sujet à une jouissance de soi-même par laquelle il atteindra le bonheur et la tranquillité dans l'entière appartenance à soi.

Or, Foucault souligne en même temps, le fait que, dans la pensée hellénistique et romaine, le souci de soi aura une fonction qui sera d'abord curative, puisque si l'on prend soin de soi c'est qu'on est malades et que l'on doit se soigner :

---

[37] Cf. Laura CREMONESI, *Michel Foucault e il mondo antico: spunti per una critica dell'attualità,* Pisa, Ed. ETS. 2008.

> On se soucie de soi parce que l'on doit se soigner. Le souci de soi se définit alors comme un *therapeuein heauton* (Epictète, *Entretiens*, I, 19, 5), selon le triple sens de ce verbe : l'on se soigne, l'on se fait le serviteur de soi-même, et l'on se rend un culte (ou l'on rend un culte au génie intérieur, à la raison elle-même qui en nous est nous).[38]

Cette réforme de soi prend selon Foucault la forme d'un « salut », non pas au sens théologique, mais dans un sens très précis : se sauver impliquera pour le sujet se constituer soi-même comme un lieu inaltérable et imperturbable face, non seulement aux événements externes, mais surtout à ses propres passions, pour atteindre un état de complète maîtrise de soi. Le soi doit devenir ainsi une sorte de « forteresse intérieure », pour utiliser l'expression de Pierre Hadot, où, une fois en sécurité, le sujet sera en mesure de se fixer à soi-même dans un lien stable et constant complètement indépendant du monde extérieur. Pour arriver à cet état d'ataraxie il faudra que le sujet travaille constamment sur soi, « dans une vigilance et une tension permanente à l'endroit de l'événement qui pourrait nous surprendre »[39], travail qui tout au long de l'Antiquité, sera associé au développement d'une série de pratiques, de formes de vie, de modes d'expérience des individus sur eux-mêmes. La maîtrise de soi ne pourra être effectivement atteinte qu'à condition de suivre un certain nombre de conduites réglées et de pratiques réfléchies, elles-mêmes associées à un ensemble de concepts qui l'intègrent à un mode de savoir.

---

[38] Stéphane LEGRAND, « Présentation de l'ouvrage de Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet* », in http://stl.recherche.univ- lille3.fr

[39] *Ibid*. Sur le rôle des écoles philosophiques et de l'éducation philosophique dans ce travail sur soi Legrand rappelle également à ce sujet : « Foucault cite à cet égard le passage fameux des Entretiens (III, 23, 30), où Epictète explique à ses auditeurs qu'une école de philosophie n'est pas un lieu où l'on vient s'installer tranquillement pour simplement écouter des paroles ; on y vient parce qu'on est malade et que l'on doit guérir, et pour cette raison, on doit y entendre des propos qui ne font pas plaisir mais qui font souffrir : l'extirpation des passions n'est pas plus plaisante que l'arrachage d'une fistule – l'école de philosophie est un *iatreion* (un dispensaire). Et si la philosophie est un dispensaire c'est que nous sommes toujours déjà malades, déformés et perclus de vices. Du coup l'éducation philosophique n'est plus conçue comme une opération de formation par la mémorisation d'un savoir, mais comme une entreprise de correction et de rectification par des paroles qui font mal. Ce n'est plus à partir de l'ignorance, et de l'ignorance de l'ignorance, que la philosophie est nécessitée, c'est par le fait et la faute d'une déformation première, d'un fond d'erreurs et de coutume mauvaises que nous avons sucées avec le lait de nos nourrices. La pratique de soi dans et par la philosophie s'ordonne alors à un mécanisme proprement normatif, les valeurs de l'éducation philosophique se posent en posant avec elle une contre valeur qu'elle révèlent comme telle en la dévalorisant. Nous sommes toujours déjà sortis de la nature, l'apprentissage de la sagesse n'est rien d'autre qu'un désapprentissage du vice, il se définit à partir de ce qu'il disqualifie en le révélant pour ce qu'il est : *virtutes discere* c'est *vitia dediscere* (Sénèque, Lettre 50, 7). Se soucier de soi donc, c'est réformer sa raison, et la réformer en référence à sa nature même, à une nature qui n'a pourtant jamais été donnée, car ''la sagesse n'est jamais venue à personne avant la déraison''. Ainsi que le dit Foucault d'une belle formule qui fait un pendant volontaire au thème traditionnel : le souci de soi nous enjoint à redevenir ce que nous n'avons jamais été. »

3.1. La conversion à soi comme art de vivre

Or, cette appartenance à soi implique en même temps un lien particulier du sujet à la vérité. Ici, prendre soin de soi n'impliquera aucun acte de vérité réfléchi par lequel le sujet devrait chercher une vérité sur soi, mais il s'agira plutôt d'un moment de conversion qui impose à son être un bouleversement éthique : ce n'est qu'à partir d'une transformation de son être que le sujet pourra prétendre à la vérité. Foucault signale en ce sens le fait que, au cours de l'époque hellénistique et romaine, il a y eu une conception de plus en plus marquée de la philosophie comme pensée de la vérité et de la spiritualité ainsi que comme transformation du mode d'être du sujet lui-même. C'est alors qu'est apparu le problème de la conversion (*metanoia*). « De plus en plus maintenant, nous dit Foucault, la *tekhnê tou biou* (l'art de vivre) va tourner autour de la question : comment est-ce que je dois transformer mon propre moi pour être capable d'accéder à la vérité ? »[40]. Cette conversion à soi qui s'établit à l'époque, exige qu'on ait tout au long de sa vie l'attention, le regard et l'esprit tournés vers soi. Le but que l'on doit alors se fixer est le centre de soi-même, afin de repousser tout ce qui nous, détourne de nous et de retourner vers nous-mêmes et nous immobiliser dans ce centre de façon définitive[41].

Toutefois le thème de la conversion n'est pas nouveau à l'époque hellénistique et romaine, puisqu'il était déjà développé chez Platon sous la notion d'*epistrophê*, et sera aussi repris par le christianisme. Entre la conversion à soi et la connaissance de soi, Foucault identifie un troisième modèle, spécifique du cynisme, de l'épicurisme et du

---

[40] Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op.cit., p. 172..

[41] « Comment fonctionne l'impératif de se connaître dans le cadre des pratiques de soi dont nous avons parlé ? Dans cette pensée, on trouve bien le double thème d'un retour à soi, et surtout d'un regard porté sur soi. On trouve en effet, de manière assez récurrente l'idée qu'il faut se regarder, que le souci de soi implique qu'on ait le soi sous les yeux : *blepe se* chez Marc Aurèle (VII, 55), *observa te* (Sénèque, lettre 16, 2), *vitam suam respicere* (lettre 83, 2), *prosekhein ton noun heauto*, etc. Mais, et Foucault y insiste beaucoup, cette conversion du regard vers soi ne consiste pas à ouvrir l'intériorité comme un champ de connaissance, de déchiffrement, d'interprétation. D'abord, le vocabulaire de la conversion du regard entre dans un champ de concepts qui le surdéterminent : regard vers soi, mais aussi retour à soi, retraite en soi, établissement avec le soi d'un ensemble de rapports : de défense, d'équipement, de respect et de culte, de plaisir et de volupté, de maîtrise et de possession. On ne doit pas envisager le thème du regard sur soi indépendamment de ce champ conceptuel qui surdétermine le problème du rapport à soi, notamment dans le stoïcisme, on ne doit pas l'écraser sous le seul problème de la connaissance. Tourner le regard vers soi, selon Foucault, cela veut dire d'abord : le détourner des choses du monde et des autres. Le détourner de l'agitation du monde, de la malsaine curiosité. » Stéphane LEGRAND, « Présentation de l'ouvrage de Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet* », in op.cit.

stoïcisme, qui aurait été recouvert par le modèle platonicien et par le modèle chrétien. Entre le platonisme et le christianisme s'est en effet constitué un art de soi-même qui (à la différence du modèle platonicien) n'identifie pas souci de soi et connaissance de soi, mais accentue et privilégie le souci de soi en conservant son autonomie par rapport à la connaissance de soi[42].

Dans la conversion platonicienne, entendue comme *epistrophê*, l'âme doit se détourner des apparences et retourner à ses conditions d'origine, à sa source première qui est celle des essences, de la vérité et de l'Être. A l'intérieur de cette opposition entre un monde sensible et un monde intelligible, la conversion s'opère par la connaissance qui permettra la libération de l'âme, puisque connaître le vrai c'est se libérer, et que c'est par la réminiscence que l'on pourra connaître le vrai et donc se connaître en se décidant à avoir souci de soi-même. De son côté, la conversion chrétienne implique une mutation soudaine, un événement unique qui transforme d'un coup le mode d'être du sujet. Cette mutation ne se fait que par un renoncement à soi qui donnerait lieu à une sorte de renaissance d'un autre soi, sous une nouvelle forme.

C'est donc entre ces deux formes de conversion que Foucault situe la conversion hellénistique et romaine. Elle se présente comme un retour à soi qui ne tient pas compte d'une opposition entre deux mondes, mais qui entraîne une libération faite dans l'immanence même du monde. Il n'y pas de renoncement, ni de rupture à soi, ni au corps, mais une adéquation de soi à soi qui permet l'établissement d'un rapport complet et achevé à soi. Il s'agit ici de se fixer soi-même comme objectif, non pas dans une sorte de quête de l'intériorité par laquelle on découvrirait la vérité du soi-même, mais dans une concentration sur soi qui est plutôt de type athlétique où l'on doit s'entraîner pour accomplir la trajectoire à soi. Nous ne sommes donc plus ici dans les domaines de la réminiscence, ni de la connaissance d'un monde vrai, et bien que la connaissance y ait aussi sa place, dans ce processus de conversion à soi, ce sont la pratique, l'exercice et l'entraînement qui détiennent une place majeure. L'objectif qu'il faut se tracer pour la vie, est le soi-même. Or ce n'est qu'en fuyant la servitude de soi que nous pourrons être libres. Pour cela il nous faudra passer par l'apprentissage d'un certain nombre de connaissances qui constitueront un savoir que Foucault appelle *éthopoïétique*, c'est à dire un savoir qui trouve son prolongement dans une attitude éthique.

---

[42] Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op.cit., p. 174.

3.1.1. Exercices spirituels et savoir éthopoïéthique

Foucault montre en ce sens comment dans le stoïcisme, par exemple, *se convertere ad se*, la conversion à soi, n'implique pas une connaissance du sujet, ni de l'âme humaine, ni de l'intériorité de la conscience comme c'est le cas dans le christianisme. Pour les stoïciens tout le savoir nécessaire doit être indexé à la *tekhnê tou biou*. La connaissance n'intervient ici que dans la mesure où ses contenus sont susceptibles de transformer le sujet connaissant. De la même manière, s'il faut fixer le regard sur soi, ce n'est pas pour constituer le soi en objet d'analyse et de déchiffrement, mais pour mieux fixer la pensée sur l'action qu'elle doit accomplir sans se laisser perturber par les éventualités extérieures.

Il ne s'agit donc pas par la pratique de soi d'isoler le soi par rapport aux autres champs de connaissance, mais il s'agit d'introduire une nouvelle manière de connaître et d'établir une relation au savoir : la connaissance des objets doit se faire de façon à ce que le savoir que l'on acquiert ait un effet sur le mode d'être du sujet. Le soi ne devient pas un objet de connaissance à part, mais il « modalise la connaissance en général » : « il ne faut pas que le sujet devienne objet d'un discours de vérité, mais que la production de vérité sur les autres, les choses et le monde soit telle qu'elle puisse affecter l'être du sujet connaissant »[43].

Ainsi, fixer le regard sur soi n'implique pas pour autant un renoncement au savoir du monde. Au contraire, les stoïciens par exemple considèrent l'étude de la nature comme indispensable au perfectionnement, dans la mesure où, pour se connaître soi-même, nous devons avoir sur la nature un savoir large et détaillé qui nous permette de nous replacer à l'intérieur du monde. En suivant les travaux de Pierre Hadot, Foucault montre l'importance accordée à l'observation des phénomènes naturels dans la cure de soi. Hadot évoque en ce sens plusieurs types d'exercices spirituels. Ainsi par exemple, « l'expansion du moi dans le cosmos » est un exercice de la pensée et de l'imagination qui vise à faire prendre conscience au philosophe de son être dans le Tout,

> comme point minuscule et de faible durée, mais capable de se dilater dans le champ immense de l'espace infini, et de saisir en une seule intuition la totalité de la réalité. Le moi éprouvera ainsi un double sentiment, celui de

[43] Stéphane LEGRAND, « Présentation de l'ouvrage de Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet* », in op.cit.

> petitesse en voyant son individualité corporelle perdue dans l'infini de l'espace et du temps, celui de sa grandeur en éprouvant son pouvoir d'embrasser la totalité des choses. On peut dire aussi qu'il s'agit là d'un exercice de détachement, de distanciation, destiné à nous apprendre à voir les choses avec impartialité et objectivité.[44]

Un autre exercice sera celui du « regard d'en haut » ou de la vue plongeante par lequel l'âme du philosophe « transportée au milieu des astres, jette du haut du ciel un regard sur la terre, qui lui apparaît comme un point »[45]. Par ce regard, le philosophe serait en mesure de traverser les choses de bout en bout, et d'atteindre le cœur des choses, prenant chaque chose dans sa singularité réductrice et précise. Regarder les choses d'en haut est, dira Hadot, regarder les choses dans la perspective de la mort :

> Dans les deux cas, c'est regarder les choses avec détachement, distance, recul, objectivité, telles qu'elles sont en elles-mêmes, en les replaçant dans l'immensité de l'univers, dans la totalité de la nature, sans leur ajouter les faux prestiges que leur prêtent nos passions et les conventions humaines. Le regard d'en haut change nos jugements de valeur sur les choses. Le luxe, le pouvoir, la guerre, les frontières, les soucis de la vie quotidienne deviennent ridicules.[46]

La physique est aussi un exercice spirituel par lequel, c'est grâce à la contemplation de la Nature que l'on peut donner sens et valeur à la vie. Or, c'est dans le stoïcisme que l'exercice physique, prendrait selon Hadot toute sa valeur : « plus que tout autre en effet, le stoïcien a conscience d'être à chaque instant en contact avec l'univers entier. C'est que dans chaque événement présent, l'univers entier est impliqué »[47]. Cette pratique approfondie de la physique produit une transformation de perspective dans laquelle change la vision de soi et du monde dans la mesure où l'acquisition d'un point de vue universel nous permet de sortir de notre point de vue individuel et limité, et d'avoir présentes les relations entre l'individu et le monde.

Foucault reprend ces exercices spirituels pour montrer de cette façon qu'il ne s'agissait pas dans la pratique du souci de soi de constituer un savoir sur l'être humain, sus son âme ou son intériorité, mais qu'il s'agit plutôt d'une « modalisation » du savoir où le sujet doit être capable de se déplacer pour se donner la possibilité de saisir les choses à la fois dans sa réalité et dans leur dimension propre à l'intérieur du monde. Avec ce déplacement le sujet devrait pouvoir se voir lui-même dans sa réalité et se percevoir dans la

---

[44] Pierre HADOT, *Qu'est ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995. p. 313.
[45] *Ibid.*, p. 315.
[46] *Ibid.*, p. 316.
[47] *Ibid.*, p. 317

vérité de son être. Ce savoir porté sur la nature, qui lui permettra donc de trouver sa place dans l'univers, lui fait saisir sa liberté et trouver son bonheur.

3.2. L'*askêsis* et la pratique de la vérité

Or, non seulement la conversion prend une toute autre dimension dans les pratiques de soi hellénistique et romaine, différente aux sens platoniciens et chrétiens, mais Foucault montre également une toute autre manière de concevoir l'*askêsis* (l'ascèse en tant qu'exercice de soi). Nous sommes en effet devant une façon très différente d'établir ce rapport à soi : ici l'*askêsis* ne fait jamais l'objet d'une obéissance à la loi dans la mesure où elle n'a nul besoin de l'instauration d'une loi pour établir et déployer ses techniques. L'*askêsis* antique souligne Foucault, n'est pas une manière de soumettre le sujet à la loi mais est une pratique de la vérité, précisément une manière de lier le sujet à la vérité.

> Dans la culture de soi à l'époque hellénistique et romaine quand on pose la question du rapport sujet et connaissance, on ne pose jamais la question de savoir si le sujet est objectivable, si l'on peut appliquer au sujet le même type de connaissance que l'on applique aux choses du monde. Dans la culture de soi de la civilisation grecque hellénistique et romaine, le problème du sujet dans son rapport à la pratique conduit, je crois, à toute autre chose qu'à la question de la loi. Il conduit à celle-ci : comment le sujet peut-il agir comme il faut, peut-il être comme il doit être, dans la mesure où non seulement il connaît le vrai, mais dans la mesure où il le dit, le pratique et l'exerce ? […]La question que posent je crois, les grecs et les domaines à propos des rapports entre sujet et pratique, c'est de savoir dans quelle mesure le fait de connaître le vrai, de dire le vrai, de pratiquer et d'exercer le vrai peut permettre au sujet non seulement d'agir comme il doit agir, mais d'être comme il doit être et comme il veut être.[48]

Il ne s'agit donc pas dans l'*askêsis* d'une objectivation du sujet dans un champ de connaissances, mais de la constitution d'un savoir du monde comme expérience spirituelle du sujet. De la même manière nous voyons qu'il n'y a pas un assujettissement du sujet à l'ordre de la loi mais qu'il y a une constitution du sujet comme fin dernière pour lui-même à travers et par l'exercice de la vérité. Voilà comment s'établit un nouveau rapport entre le sujet et la vérité qui passe par une pratique de soi.

---

[48]Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 304.

Cette *askêsis* chez les Anciens a donc un sens très différent de celui de l'ascèse du christianisme. Le renoncement à soi n'est pas une condition qui doit se produire au bout de l'ascèse, mais le but à atteindre est d'établir un certain rapport de soi à soi autosuffisant et plein dont l'aboutissement serait le bonheur que l'on prendrait de soi à soi. Il ne s'agit pas de renoncer à un élément que l'on aurait ou que l'on serait, mais plutôt de se doter de quelque chose, de l'acquérir. C'est tout un autre mouvement : on se dote, on s'équipe de certains éléments qui nous permettront de protéger le soi et de parvenir jusqu'à lui. Ce dont on s'équipe est ce qu'on appelle la *paraskeuê* (traduit par Sénèque par *instructio*) et qui est une préparation de l'individu aux éléments de la vie.

3.2.1. La paraskeuê *comme pratique d'incorporation du dire vrai*

Le souci de soi a pour but de nous doter d'un équipement de préceptes qui permettent d'affronter les événements. Pour mieux saisir l'idée de cet équipement, Foucault évoque la comparaison constante à l'athlète qu'il retrouve dans les textes stoïciens[49]. En effet, l'entraînement d'un bon athlète doit consister en l'apprentissage et la pratique de quelques mouvements élémentaires qui seraient nécessaires et suffisants dans n'importe quelle circonstance. Comme dans la formation de l'athlète, la *paraskeuê* engagerait un ensemble de pratiques qui seraient suffisantes pour pouvoir affronter tout ce qui pourrait nous arriver au cours de notre existence. Nous devons pouvoir être prêts à affronter tout ce qui pourrait nous venir du monde extérieur. Foucault dira même, en reprenant la métaphore de l'athlète, que l'athlète stoïcien est un athlète de la spiritualité, donc de l'événement, tandis que le chrétien serait plutôt un athlète de lui-même[50].

Dans cette pratique du souci de soi, il faudra donc se doter d'un équipement de préceptes, de *logoi*, au sens non pas simplement de propositions ou de principes, mais comme des énoncés matériellement existants : ce sont des préceptes qui ne doivent pas être seulement sus et compris, mais que le sujet devra implanter en lui. « Ils doivent être présents au sujet, comme des phrases effectivement prononcées, entendues et répétées, phrases que le sujet s'est lui-même incrustées dans l'esprit à force de les répéter et de les

[49] Cf. *Ibid*., pp. 306-308.
[50] *Ibid*., p. 308.

mettre constamment à l'épreuve du réel»[51]. Ces *logoi* dont doit se doter la *paraskeuê* sont par exemple des phrases lues dans les textes philosophiques ou les phrases écoutées du maître et qui deviennent propres au moment où le disciple se les dit à lui-même. Ce sont des propositions qui tout en étant à la fois raisonnables et vraies, constituent en même temps des principes acceptables de comportement au sens où, tout en disant vrai, elles prescrivent ce qu'il faut faire. Or, souligne Foucault, ces *logoi*, pour constituer une bonne *paraskeuê*, ne sont pas perçus comme des ordres donnés au sujet, mais ils sont persuasifs au sens où ils entraînent la conviction mais surtout les actes eux-mêmes[52] : ce sont des *logoi* qui, dans leur répétition, impliquent le sujet même s'inscrivant en lui comme matrices d'action.

Ce *logos* qui constitue la *paraskeuê* doit être en même temps *boêthos* (secours)[53]. Lorsque le sujet est face à un événement qui met en danger sa propre maîtrise, ce *logos* doit pouvoir faire entendre sa voix et faire savoir au sujet qu'il est là pour lui porter secours immédiatement. Et c'est dans l'énoncé qui est ici réactualisation du *logos*, que cette voix vient porter secours. Le *logos* devient alors une sorte de « forteresse, citadelle penchée sur sa hauteur et vers laquelle on se replie. On se replie sur soi-même, sur soi-même en tant que *logos* »[54]. Pour que ce *logos* puisse jouer son rôle et venir au secours il faut l'avoir sous la main (*prokeiron* - *ad manum*) de telle manière qu'on puisse réactualiser immédiatement la *paraskeuê* d'une façon automatique. Ce *logos* doit donc être une mémoire, mais une mémoire d'activité pour qu'au moment où l'événement se produit, il doit être devenu le sujet d'action lui-même, et sans même avoir à le penser il devra agir comme il faut. « C'est, vous le voyez, une autre forme de *mnemê*, c'est tout un autre rituel de la réactualisation verbale et de la mise en œuvre, tout un autre rapport entre le discours qu'on répète et l'éclat de l'action qui se manifeste, qui est ainsi mis en œuvre dans cette notion générale d'*askêsis* »[55]. Le sujet de la conduite doit s'identifier au sujet de la connaissance, et il faut que le sujet qui connaît les vérités devienne le sujet éthique de ces vérités.

Il y a donc un rapport fondamental dans la philosophie hellénistique et romaine entre l'*askêsis* et la constitution d'une *paraskeuê* dans la mesure où l'objectif final de l'*askêsis* est la constitution d'un rapport à soi plein et indépendant. D'une part la *paraskeuê*

---

[51]Stéphane LEGRAND, « Présentation de l'ouvrage de Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet* », op. cit.
[52] Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p.309.
[53] Cf. *Ibid*., pp. 309-310.
[54] *Ibid*., p. 310.
[55] *Ibid*., p. 312.

est ce qui permet que les discours vrais se constituent en matrice de comportements raisonnables et moralement recevables, agissant comme l'élément de transformation du *logos* en *êthos* ; de l'autre l'*askêsis* se présente comme la succession réglée de procédures qui sont susceptibles pour un individu de former, de fixer définitivement, de réactiver périodiquement et de renforcer, quand besoin il y a, cette *paraskeuê*. Ce nouage de l'*askêsis* et de la *paraskeuê* sera dès lors ce qui permettra que le dire-vrai se constitue en manière d'être du sujet. L'*askêsis* se fait donc par une sorte de double mouvement puisqu'elle permet d'une part, d'acquérir des discours vrais dont on a besoin pour établir un rapport plein et achevé à soi-même, et d'autre part de devenir en même temps soi-même le sujet de ces discours vrais. Ainsi, à différence du parcours vers la salvation et vers la vérité caractéristiques des techniques chrétiennes, dans les pratiques de soi, le sujet n'est plus tenu de chercher et de montrer la propre vérité. Par rapport au christianisme où l'on atteint l'ascèse par un mouvement de renonciation à soi devant passer par l'objectivation de soi-même dans un discours vrai, dans l'ascèse antique il s'agit de se rejoindre soi-même en tant qu'objectif d'une technique et d'un art de vivre. L'assimilation d'un discours vrai implique ici une pratique et un exercice de soi sur soi qui ne sont plus liés ni à la réminiscence, ni à l'exégèse chrétienne d'examen de soi et d'aveu. Dans cette ascèse de la pratique de soi il s'agit plutôt, comme on l'a déjà montré, d'intégrer et d'assimiler les discours vrais afin non seulement qu'ils jouent comme des protections immédiates face aux menaces internes ou externes, mais qu'il devienne partie constitutive de la vie et de l'*êthos* de l'individu.

Ici le lien entre sujet et discours vrai constitue un schéma éthique de comportement par lequel le sujet sera en mesure de conduire son existence éthiquement et selon la vérité de sa propre existence. Le but de la pratique de l'ascèse philosophique sera donc selon Foucault « la subjectivation du discours vrai »[56], c'est-à-dire ce mouvement par lequel, après un long travail sur soi, les *logoi* s'implantent dans le sujet de manière telle qu'elle devienne le principe de son action. Le problème qui se posera ne sera donc pas un problème d'herméneutique, mais celui des techniques d'appropriation de ces discours. Foucault montre en ce sens toute une série de techniques et de pratiques réglementées de lecture, d'écoute, d'écriture et d'utilisation de la parole mises en œuvre dans cet ascèse de la pratique de soi.

[56] Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet,* op. cit. p. 316.

3.3. Les pratiques liées au disciple dans la relation d'existence antique

Toutes ces techniques seront développées par les auteurs dans l'ensemble de l'époque hellénistique et romaine avec des nuances différentes, mais en leur accordant tous la même importance dans la pratique. L'attitude du disciple est alors un nouvel élément fondamental de la transmission de la pratique de soi. Dans la mesure où les vérités qu'il faut assimiler, viennent d'abord du maître, il sera très important de savoir écouter, car c'est en écoutant qu'on recueillera le *logos*. Pour illustrer cela, Foucault reprend un texte d'Epictète (Entretien II, 23) où il montre justement que si pour bien parler il faut une *tekhnê*, pour écouter nous avons besoin de *l'empeiria*, c'est-à-dire de la compétence et de l'expérience[57]. Pour s'exercer dans cette pratique de l'écoute, Epictète propose tout d'abord le silence, dans la mesure où, dira-t-il, mener une économie stricte de parole et se taire autant qu'on peut, permettront de conserver et d'intégrer les paroles du sage. Il faudra également s'abstenir de les reconvertir aussitôt en discours, les gardant pour soi et les méditant. A ce devoir de silence, Epictète attribue encore une certaine posture du corps réglant ainsi les mouvements par lesquels le corps de l'élève doit suivre et scander la parole du maître.[58] Cette bonne écoute de la philosophie se présente dès lors comme une sorte d'engagement de celui qui écoute, comme un soutien du discours du maître. Toutefois, dans cette relation il sera aussi indispensable que ce soit l'élève qui suscite le désir du maître. Bien que, comme le souligne Foucault, chez Epictète, la nécessité de l'*êros* pour l'écoute de la vérité a déjà été dégagé, il sera tout de même indispensable à cette relation que ce soit l'élève qui suscite le désir du maître. Par rapport au platonisme, on est ici face une desérotisation de l'écoute de la vérité dans le discours du maître. De son côté le disciple doit faire un travail de dépouillement par lequel il élimine les points qui ne seraient pas pertinents, saisissant ce qui est dit par le *logos* de vérité sous le seul aspect qui soit

---

[57] Foucault fera la différence entre *tecknê* et *empeiria* tel que le fait Epictète. Dans le vocabulaire philosophique technique il y a, comme l'explique Foucault, une opposition assez courante et admise entre la *tecknê* et puis la *tribê* et l'*empiria*. La *tecknê* impliquerait et reposerait sur la connaissance, et en ce sens l'art oratoire est une *tecknê* dans la mesure où elle intervient sur une connaissance de l'âme, alors que dans la *tribê* et *l'empeiria* il n'est pas besoin de connaissance mais plutôt d'expérience, de compétence, d'habileté. Ainsi, l'écoute ne peut pas être une *tecknê* puisque ce n'est que le premier stade de l'ascèse, c'est le stade où on commence à prendre contact avec la vérité.

[58] Stéphane LEGRAND, « Présentation de l'ouvrage de Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet* », op. cit.

intéressant pour l'écoute philosophique, ne tenant compte que de la proposition vrai qui peut se transformer en précepte d'action.

Foucault retrouve également l'importance de l'écoute philosophique dans la lettre 108 de Sénèque à Lucilius. Il s'agira pour Sénèque, dans cette lettre, en partant d'une proposition, de la transformer d'élément en élément pour arriver à un précepte d'action qui devra servir à se conduire, et que l'on pourra inscrire dans son âme. Il faudra selon Sénèque se prêter à des exercices de mémorisation pour que cette chose que l'on entend soit recueillie et saisie dans l'esprit. L'âme qui écoute doit constamment se surveiller elle-même pour constater où elle en est dans son rapport à la vérité, portant attention à ce qu'elle entend puis faisant en sorte que cette chose entendue devienne, par son écoute puis sa mémorisation, le discours qu'elle se tient à elle-même.

En ce sens, il faudra avoir également une attitude précise par rapport aux lectures faites puisqu'il s'agira, par la lecture, de donner une occasion de méditation, entendue comme exercice d'appropriation d'une pensée. Il ne s'agit pas ici d'une exégèse du texte qui s'interrogerait sur le sens, mais plutôt de l'appropriation d'une pensée : on s'en persuade au point que cette vérité est gravée dans l'esprit de façon à ce que, le moment venu, elle puisse agir en tant que principe d'action. Cette appropriation « consiste à faire que de cette chose vraie, on devienne le sujet qui pense vrai, et de ce sujet qui pense vrai, on devienne un sujet qui agisse comme il faut »[59]. Dans cet exercice de méditation il s'agit surtout de s'exercer à la chose à laquelle on pense, de se mettre par la pensée dans une situation fictive où l'on s'éprouverait soi-même. Pour cela même il n'est pas besoin de comprendre ce que l'auteur voulait dire, mais de constituer pour soi un équipement de propositions vraies qui en même temps soient principes de comportement.

Cette lecture conçue comme expérience est aussitôt liée à l'exercice d'écriture. La lecture se prolonge et se renforce par l'écriture qui devient un élément fondamental de méditation. Foucault relève en ce sens deux usages de l'écriture qui étaient courants à l'époque hellénistique et romaine: l'écriture pour soi-même et la correspondance[60]. Dans l'écriture pour soi-même il s'agissait d'assimiler la chose à laquelle on pense en écrivant s'aidant ainsi à s'implanter dans l'âme et dans le corps comme une sorte d'habitude. C'est pour cela qu'on écrit des notes à la suite d'une lecture, d'une conversation ou d'un cours,

[59] Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 340.
[60] Cf. *Ibid*., pp. 341-344.

pour s'incorporer le discours vrai qui a été lu ou entendu. Ces notes, appelés *hupomnêmata*, sont des supports de souvenir grâce auxquels on pourra se remémorer ce discours. Elles servent pour soi, mais peuvent aussi servir aux autres. Il existe cependant un lien entre l'écriture pour soi et la correspondance, puisque symétriquement, lorsqu'on écrit à un autre on s'adresse aussi à soi.

4. Dire-vrai et direction d'existence

4.1. Le nouveau statut du maître

Tout au long de notre parcours, on a vu peu à peu se dessiner une figure très importante qui intervient dans cette pratique du souci de soi, à savoir la figure de l'Autre. L'établissement pour l'individu d'un rapport à lui-même trouve dans les pratiques hellénistiques et romaines son point d'appui et son élément de médiation dans un autre qui devient lui-même indispensable. Même si ce sont les philosophes qui en ont diffusé la règle en en faisant circuler les notions, les méthodes et pratiques, la pratique de soi est devenue à cette époque une pratique sociale, très liée, par exemple, aux rapports d'amitié. C'est ainsi qu'elle a commencé à se développer entre des individus qui n'étaient pas proprement philosophes et en dehors des institutions, et à devenir un certain mode de relation entre les individus, dans lequel le rapport à l'autre se présente comme une sorte de principe de contrôle de l'individu. Toutefois, cet autre ne doit pas être philosophe de profession, mais qui doit tout de même nécessairement être passé par la philosophie. Nous aurons donc une pratique de soi qui vient se lier à une pratique sociale, un rapport de soi à soi, qui comme le dit Foucault, se branche sur les relations de soi à l'autre.

> Ce n'est pas si vous voulez en tant que philosophe professionnel que Sénèque, Plutarque interviennent pour guider les autres. C'est dans la mesure où les relations sociales qu'ils ont avec un tel ou tel (amitié, clientélisme, protection, etc.) impliquent à titre de dimension –et en même temps à titre de devoir, d'obligation- le service de l'âme, et la possibilité de fondement d'une série d'interventions, de conseils qui vont permettre à l'autre de se diriger comme il faut.[61]

[61] *Ibid*., p.151.

Cette extension sociale de la pratique du souci de soi pose également le problème de la figure et la fonction du maître, dans le mesure où nous ne nous trouvons plus devant la figure d'un maître tel que Socrate, ni devant un sophiste, ni même devant un maître qui, comme Platon, serait parvenu à la sagesse. Si ce maître là ne disparaît pas, il commence à être débordé et entouré par une pratique de soi devenue une pratique sociale.

Un des exemples dont Foucault se sert pour illustrer ce changement de statut du maître est la correspondance entre Fronton et Marc-Aurèle. Fronton n'est pas un maître de philosophie, et Marc-Aurèle lui écrit en tant qu'ami, en se servant plutôt de leur lien d'amitié et d'affection. C'est dans ces lettres qu'il fait son examen de conscience : ce qu'il recueillait le soir pour lui-même dans ses *hupomnêmata*, il le réécrivait pour Fronton le lendemain matin. Avec cet exemple Foucault veut montrer comment la direction de conscience était en train de devenir une expérience naturelle, comment c'était à un ami avec lequel on entretient des rapports affectifs intenses qu'on faisait son examen de conscience, et qu'il était normal de le prendre comme directeur de conscience, même s'il n'était pas proprement philosophe. De cette attitude envers l'autre, envers l'ami, se déploie également une attitude à l'égard de soi, attentive à tout ce qui se fait dans la journée, du fait que l'on est toujours en position de rendre compte à quelqu'un, que l'on vit sa journée comme si elle devait être présentée à quelqu'un d'autre. Dans la pratique de soi hellénistique et romaine, l'autre est donc indispensable, puisqu'il est le médiateur entre la pratique de soi et le soi qu'elle a pour objectif. L'individu doit chercher son statut de sujet qu'il ne trouvera que par la plénitude de soi à soi, et c'est dans ce passage du non-sujet au sujet, que l'autre doit intervenir[62].

Cet autre c'est le maître, non pas un maître de mémoire qui transmettrait des connaissances à celui qui ne les sait pas, ni celui qui sachant ce que l'autre ne sait pas sait lui montre comment il sait en réalité ce qu'il croit ne pas savoir. Le maître n'est plus un sujet qui possède un savoir, mais il est le médiateur dans le rapport de l'individu à sa constitution de sujet, il est l'opérateur dans la formation de l'individu comme sujet. Et cet autre est indispensable dans le passage de l'ignorance au savoir car le sujet ne peut, par lui-même, être opérateur de sa propre transformation. Foucault se sert de la lettre 52 à Lucilius, de Sénèque, pour montrer cette nécessité de l'autre pour passer de l'individu *stultus* à l'individu *sapiens* :

---

[62] *Ibid*., p. 125.

> Comment Lucilius, désigner ce qui, si nous tendons en un sens, nous entraîne dans un autre et nous pousse du côté que nous désirons fuir ? Quel est cet antagonisme de notre âme, qui nous défend de ne jamais rien vouloir une bonne fois ? Nous flottons entre des résolutions diverses. Nous ne voulons pas avec une volonté libre, absolue, arrêtée pour toujours. « C'est, réponds-tu, la déraison, pour qu'il n'y a rien de constant, que rien ne satisfait longtemps. » Mais comment, quand nous arracherons-nous à ses prises ? Nul n'est par lui-même de force à émerger des flots. Il faut quelqu'un qui lui tende la main, quelqu'un qui le tire à la rive.[63]

L'individu *stultus* n'aurait pas un bon rapport à soi puisque sa volonté n'est pas libre, elle est changeante, relative et fragmentaire. L'individu n'a donc pas une maîtrise de sa volonté et subit une sorte de déconnexion entre cette volonté et le soi. Ce qui est à souligner dans ce passage est le fait que Sénèque remarque que personne n'est en capacité de sortir tout seul de cet état, mais que cela doit se faire par l'intermédiaire de quelqu'un, de l'autre. Et comme nous l'avions souligné, cet autre, ce maître, n'est pas un éducateur qui va enseigner des vérités ou des principes. C'est quelqu'un qui, comme le dit Sénèque, va tendre la main (*educere*) et en ce sens Foucault dira, il ne s'agit pas ici d'*educare* mais d'*educere* : tendre la main, sortir de là[64]. Cette distinction est fondamentale puisque se joue ici une autre relation pédagogique, ou plutôt dirons-nous qu'apparaît la dimension psychagogique où un tout autre rapport au sujet et au savoir est établi. Le fait de tendre la main, d'*educere*, de sortir l'individu de son état de *stultitia*, est une action qui s'opère sur l'individu, puisque c'est sur lui que cette action aura un effet. Ce n'est plus sur la transmission d'un savoir que se joue le rapport psychagogique, mais il s'agit plutôt d'une opération qui porte sur le mode d'être du sujet lui-même, et dont l'opérateur est justement le philosophe. C'est à lui qu'il faut demander comment se conduire, « il est celui qui gouverne ceux qui veulent se gouverner eux-mêmes, et il est celui qui gouverne ceux qui veulent gouverner les autres »[65]. Dans ce sens apparaît aussi à l'époque une opposition entre philosophie et rhétorique qui, d'une certaine façon, rejoint la différence entre *educare* et *educere,* en ce que la rhétorique est alors conçue comme une analyse des moyens par lesquels il serait possible d'agir sur les autres par le discours, tandis que la philosophie serait plutôt un ensemble de principes et de pratiques que l'on peut avoir à disposition, ou bien mettre à disposition des autres, pour prendre soin de soi ou des autres.

---

[63] SENEQUE. *Entretiens. Lettres à Lucilius,* Trad. Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993, pp. 718-719.
[64] Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 129.
[65] Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 131.

4.2. La *parrêsia* comme qualité liée au maître dans la direction d'existence.

La forme de direction qui s'établit ainsi dans l'Antiquité hellénistique et romaine est une forme de direction qui a des traits bien particuliers, très différents de ceux de la forme de direction du christianisme. Cette différentiation est fondamentale pour Foucault dans la mesure où c'est justement dans le rapport à la vérité établie dans chacune de formes de direction que se joue le problème de la *parrêsia* et la constitution d'un certain type de sujet. Bien que dans la subjectivation chrétienne et dans la subjectivation antique s'impose une même nécessité de direction comme fondement d'une pratique de soi, dans les deux cas le régime de la parole sera toutefois irréductible, or c'est justement à partir de cette opposition de l'aveu et de la *parrêsia* Foucault établira un point de rupture entre le soi antique et le sujet chrétien[66].

Ainsi, dans le christianisme le dirigé qui doit être conduit de l'ignorance et la perdition vers la vérité et le salut doit pour cela dire la vérité sur lui-même.

> Je crois que le moment où la tâche de dire-vrai sur soi-même a été inscrite dans la procédure indispensable du salut, lorsque cette obligation de dire-vrai sur soi-même a été inscrite dans les techniques d'élaboration, de transformation du sujet par lui-même, lorsque cette obligation a été installée dans les institutions pastorales, tout ceci, je crois constitue absolument un moment capital dans l'histoire de la subjectivité en Occident, ou dans l'histoire des rapports entre sujet et vérité. […] Je crois qu'il faut considérer comme un événement de haute portée, dans les rapports entre sujet et vérité, le moment où dire-vrai sur soi-même est devenu une condition de salut, où dire-vrai sur soi-même est devenu un principe fondamental dans le rapport du sujet à lui-même, et où dire-vrai sur soi-même est devenu un élément nécessaire à l'appartenance de l'individu à une communauté.[67]

Dans la pratique gréco-romaine de direction, ce type de rapport du sujet à la vérité n'existe pas. On y trouvera d'autres fonctions, très précises, tant pour le dirigé que pour le maître. Celui qui est conduit à la vérité par le discours du maître n'a pas à dire la vérité sur lui-même ; au contraire, il faut qu'il se taise et qu'il garde le silence. Il n'y a pas une obligation d'aveu et de dire-vrai sur soi-même. Dans l'Antiquité l'obligation pour celui qui

---

[66] Frédéric GROS, « La *parrhêsia* chez Foucault (1982-1984) », in *Foucault Le courage de la vérité*, éd. Frédéric Gros, Paris, PUF, 2002, p. 156.
[67] Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet,* op. cit. p. 346

est dirigé d'être franc, de dire-vrai, est plutôt une obligation instrumentale, puisque d'une certaine façon quand il se confie, le maître ou l'ami ne fera que l'aider en lui donnant un certain nombre d'éléments de diagnostic, il sera en quelque sorte le « médecin de l'âme ». Foucault souligne bien cette différence : ce qui changera par rapport à l'aveu chrétien c'est que les éléments de l'aveu ne seront plus opérateurs, ils n'ont plus de valeur spirituelle mais ils sont purement instrumentaux. Le sujet ne doit pas dire la vérité sur lui-même, mais il doit devenir lui-même sujet de vérité, il doit pouvoir dire lui-même le vrai et se dire le vrai.

A différence de l'aveu, il ne se confronte pas à la vérité de son âme essayant d'expliquer la source des mauvaises conduites dans son intériorité : il n'y a aucune herméneutique il n'y a pas à déchiffrer un endroit obscur. On dit la vérité en ayant pour seule finalité de mesurer le progrès quant à l'appropriation des principes de vérité et de leur application à la vie. En ce sens, lorsque le sujet doit parler franchement, cette parole de vérité n'advient que dans le cadre d'une épreuve : il s'agit de l'éprouver comme sujet capable de dire-vrai pour qu'il se rende compte ainsi du point où il en est par rapport à cette subjectivation du discours vrai. Ceci étant dit, le discours du dirigé n'est pas vraiment un problème dans ce rapport de direction puisque finalement il n'a pas à parler, et quand il le fait c'est une sorte d'extension du discours du maître. Disons encore que le discours du dirigé n'a pas d'autonomie et que ce discours n'a pas vraiment de fonction. Le rôle fondamental du dirigé est le silence, et lorsqu'il doit parler avec son maître, c'est pour montrer que c'est dans le discours du maître que se trouve toute la vérité.

> La *parrêsia* c'est au fond ce qui répond, du côté du maître, à l'obligation de silence du côté du disciple. Tout comme le disciple doit se taire pour opérer la subjectivation de son discours, le maître, lui, doit tenir un discours qui obéit au principe de la *parrêsia* s'il veut que ce qu'il dise de vrai devienne enfin, au terme de son action et de sa direction, le discours vrai subjectivé du disciple.[68]

Dans le rapport de direction antique, le poids de la vérité retombe ainsi entièrement sur le directeur, dans la mesure où son rôle sera de tenir un discours de vérité tel que le sujet puisse l'intérioriser. Le directeur doit tenir un discours de vérité capable de produire des effets sur le mode d'être du sujet et de le transformer. C'est ce que Foucault désigne comme une relation psychagogique, l'opposant comme on l'a montré, à un type de relation pédagogique et même érotique.

---

[68] *Ibid.,* p. 348.

Nous voyons ainsi, que dans cette relation, contrairement à celle qui se noue entre le directeur et le dirigé dans les techniques d'aveu chrétiennes, l'effet des actes de vérité se produit non pas dans la subjectivité de celui qui l'énonce, mais dans celui qui la reçoit : l'intériorisation de cette vérité lui permettra d'atteindre un rapport adéquat de soi à soi.

> Comme dans le schéma de la subjectivation chrétienne, il est nécessaire que vienne se produire un acte de vérité pour transformer le sujet et le faire accéder à la vérité. Cet acte n'est cependant pas réfléchi : il ne s'agit pas de la relation du sujet qui l'énonce et surtout il ne s'agit pas du sujet qui doit réaliser sa transformation, mais celle d'un directeur qui a déjà accompli le chemin de la vérité, et qui est autorisé à parler par le fait d'avoir accompli parcouru une grande partie du trajet vers la vérité. Selon Foucault le discours de vérité que le directeur doit tenir au dirigé a deux caractéristiques fondamentales. Premièrement il repose, sur une sortie de type éthique : le directeur décide de faire usage de ce type de parole pour le bien de son dirigé, pour transmettre le vrai et l'aider à conquérir un rapport adéquat à soi même et une telle autonomie qu'il n'aura plus besoin de directeur et saura, dans le futur, réguler de manière autonome propre ethos selon la vérité qu'il aura subjectivé. Deuxièmement ce type de parole requiert une forme particulière qui garantisse bien le passage de la vérité du dirigé au directeur. Pour Foucault, ces deux caractères se trouvent ensemble dans la notion de *parrêsia*, qui peut donc être comprise comme une éthique et une technique du discours vrai à l'intérieur du souci de soi.[69]

La *parrêsia* est donc « à la fois un art et une morale, à la fois une technique et une éthique », un *êthos* et une *tekhnê* indispensables pour transmettre le discours vrai »[70]. Elle apparaît ainsi comme la qualité fondamentale que doit posséder celui qui entreprend d'aider l'autre à bien se soucier de lui-même et comme une technique que le directeur doit maîtriser pour diriger les autres. Le discours du maître doit donc être prononcé et doit se constituer dans la forme de la *parrêsia*, c'est-à-dire sous la forme du dire-vrai. Or, Foucault montrera comment en ce sens, ce régime de vérité de la *parrêsia* dans la pratique du souci de soi, s'oppose non seulement au régime de vérité de l'aveu chrétien, mais également au « discours de séduction » du rhéteur.

---

[69] Laura CREMONESI, *Michel Foucault e il mondo antico: spunti per una critica dell'attualità,* op. cit., p. 123.
[70] Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 357.

4.3. L'opposition de la *parrêsia* à la flatterie et à la rhétorique

Foucault oppose la *parrêsia* à la flatterie en tant qu'adversaire moral. Le flatteur, contrairement au parrèsiaste, se sert du langage pour obtenir des bénéfices de celui qui se trouve en position de supériorité. Il s'agit d'un discours mensonger qui met celui qui écoute dans un état de dépendance vis-à-vis du flatteur, dans la mesure où celui-ci en lui faisant croire être le plus beau, le plus puissant ou le plus riche, lui crée toute une fausse image de lui-même dont il sera très difficile de se détacher. C'est la raison pour laquelle le flatteur est considéré comme celui qui empêche la connaissance de soi-même, puisqu'avec ces flatteries il empêche l'autre de se connaître comme il faut, le rendant plutôt aveugle.

Pour mieux illustrer ce qu'implique ce régime de parole de la flatterie, Foucault utilise la préface du quatrième livre des *Questions Naturelles* de Sénèque[71]. Dans cette préface Sénèque montre justement les dangers de la flatterie dans les rapports à soi. Le problème qui se pose est essentiellement que le flatteur introduit un discours étranger à l'autre et que ce discours est mensonger dans la mesure où il servira toujours des intérêts particuliers du flatteur. Dans ce rapport de forces ainsi établit, celui qui est flatté se trouvera ainsi dans un rapport d'insuffisance à lui-même puisqu'il est placé sous la dépendance de la fausseté du discours du flatteur. Or, ce rapport de fausseté qui passe par le mensonge, ne permet pas au sujet de se constituer soi-même.

Inversement la *parrêsia* ne cherche pas à se concilier au pouvoir, mais elle est une parole de vérité adressée par quelqu'un qui est socialement inférieur de celui à qui il l'adresse, et dont le but est de garantir l'indépendance et la vertu de celui qui reçoit le discours. Il s'agira de faire en sorte que celui auquel est adressé le discours n'ait plus, à un moment donné, besoin du discours du directeur, or, cela ne sera possible que dans la mesure où celui-ci aura transmis un discours vrai : ce n'est qu'en subjectivant et en intériorisant ce discours vrai qu'il pourra se passer du discours de l'autre. Cette vérité qui

[71] Cf. *Ibid*., pp. 86-88

passe de l'un à l'autre dans la *parrêsia* est donc une vérité qui garantit l'autonomie de celui qui a reçu la parole par rapport à celui qui l'a prononcée[72].

4.3.1. Parrêsia *v.s. rhétorique et flatterie*

Ce changement de statut du directeur pose d'une toute autre façon le problème de la flatterie. Il est maintenant d'avantage lié à la problématique politique générale, dans la mesure où ce qui devient important dans le gouvernement impérial aux IIème et Ier siècles av. JC, est la sagesse du Prince, sa vertu et ses qualités morales. La question essentielle qui se pose à ce moment dans l'Empire romain est de savoir qui dira vrai au Prince, qui parlera franchement : « qui va former le Prince et gouverner son âme? »[73]. Si les règles du gouvernement du Prince doivent fondamentalement reposer sur l'attitude éthique qu'il a à l'égard des choses, des hommes, du monde et de Dieu, la *parrêsia* de celui qui va le conseiller acquiert une place fondamentale : le conseiller du Prince ne peut en aucun cas être un flatteur et devra faire preuve de *parrêsia* ; il sera celui qui est capable de lui dire-vrai et de garantir qu'il établisse un rapport plein et autonome de soi à soi.

Si la flatterie était l'adversaire moral de la *parrêsia*, la rhétorique sera son adversaire technique. La rhétorique s'oppose à la *parrêsia* en tant qu'art de persuader ceux auxquels on s'adresse d'une vérité ou d'un mensonge. Foucault reprend à ce sujet la définition faite par Quintilien[74]. Selon Foucault, pour Quintilien, la rhétorique n'est pas tout à fait privée du rapport à la vérité : pour que le discours rhétorique puisse être efficace et persuasif, celui qui parle doit connaître la vérité, mais il peut très bien choisir de le convaincre du vrai comme du faux.

Pour Foucault, ce qui est important dans cette définition de Quintilien est que même si la rhétorique ne pourrait être, au sens strict du terme, une technique (puisqu'elle ne vise pas la vérité comme but) il ne définit pas cet art et ses règles par le jeu de personnes, par la situation tactique, ni par les caractéristiques de la langue elle-même, mais (et il rejoint aussi par là la définition de Cicéron) essentiellement par le sujet à traiter. C'est-à-dire que le rhéteur organisera son discours selon le sujet qu'il devra traiter, créant ainsi un écart entre

---

[72] *Ibid.,* p. 363.
[73] *Ibid.,* p. 364.
[74] *Ibid.,* p. 365.

la vérité qui apparaît et celle qui est contenue dans le discours. Or, ce qui différencie précisément la *parrêsia* de la rhétorique sera la suppression de cet écart : dans le discours de *parrêsia* on garantit et on affirme que le vrai qui se connaît, ou que l'on croit être tel, sera présent dans le discours. C'est un discours qui ne sera donc pas soumis à son contenu puisque s'y joue au contraire la garantie d'une transmission de la vérité.

Par ailleurs, si la rhétorique cherche à agir sur les autres pour tirer un profit en dirigeant les autres selon ses envies, la *parrêsia* propose une autre logique entre ces deux acteurs. Même s'il s'agit aussi d'agir sur les autres, l'objectif fondamental de la *parrêsia* est de faire en sorte qu'ils arrivent à constituer, par rapport à eux-mêmes une relation de souveraineté caractéristique du sujet sage. De plus, le maître qui est celui qui pratique la *parrêsia* n'a aucun intérêt direct dans cet exercice qui doit être commandé par la générosité à l'égard de l'autre, s'opposant ainsi, dans sa structure même, à la rhétorique.

Nous avons vu jusqu'ici les différences fondamentales qui opposent la *parrêsia* à la rhétorique et à la flatterie, dans un contexte général. Ceci dit, Foucault dans son cours du 10 mars 1982, envisage de faire une définition plus précise de la *parrêsia* et de ses différents usages, en se servant de trois textes : le *Peri parrhêsias* de Philodème, la lettre 75 de Sénèque à Lucilius et le *Traité des passions* de Galien, passant ainsi à une sorte de conceptualisation positive de la *parrêsia*.

4.4. Usages de la *parrêsia*

4.4.1. La parrêsia dans la tradition d'existence épicurienne

Foucault retrouve dans le *Peri parrhêsias* de Philodème ce qu'il désigne comme étant une sorte d' « image institutionnelle du jeu de la *parrêsia* »[75]. Pour l'analyse de ce texte, Foucault reprend une étude faite par Marcello Gigante, publiée en 1968[76]. Dans cette analyse l'auteur présente la *parrêsia* décrite par Philodème comme étant une *tekhnê*, une

[75] Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 370.
[76] Marcello GIGANTE, « Philodème: Sur la liberté de parole », in *Actes du VIIIe congrès Association Guillaume Budé*, Paris, 5-10 avril 1968, Paris, Les Belles Lettres, 1970, pp. 196-217.

sorte d'art conjectural qui repose sur le *kairos* (bien que le mot *tekhnê* ne soit pas utilisé par Philodème).

> Philodème considère clairement comme acquise cette notion que la *parrhêsia* est un ηθος χαί βίος, une pratique éthique qui conduit de façon variée, même si elle n'est pas scientifique, à la conquête de l'éducation philosophique et de la perfection morale, une technique qui, partant de la claire vision philosophique de ce qui est utile à la vie, peut être exercée par le sage éducateur épicurien à l'égard des jeunes gens […] Le sage sait appliquer une telle liberté de parole comme recherche souple et conjecturale pour atteindre le but sans schéma rigide et fixe, mais avec une variété d'argumentations vraisemblables. […] Il ressort de ces lignes que, tandis que la raison (λόγος) exige un complet développement de chaque argument, rigoureux syllogistique, le procédé conjectural de la *technê* parrèsiastique se développe au moyens d'argumentations vraisemblables, non déterminées scientifiquement, mais fondées conjecturalement sur des possibilités.[77]

Foucault retient de cette analyse l'utilisation du mot « conjecture » et reprend l'opposition faite depuis Aristote entre deux sortes d'art : les arts de la conjecture, et les arts de la méthode. Les arts de la méthode, explique Foucault, impliquent qu'on arrive par une voie unique à une vérité certaine et bien établie, mais seulement que par cette voie. L'art conjectural procède quant à lui par des arguments qui sont simplement vraisemblables et plausibles, qui se juxtaposent, de sorte qu'il n'y a pas un ordre nécessaire ni unique.[78]

L'étude de Gigante, en faisant cette distinction, rapproche l'usage du mot « conjecture » fait par Philodème à l'existence d'un art conjectural, et donc à son opposition à l'art méthodique. Cet art conjectural d'après le texte de Philodème, reposerait sur la prise en considération du *kairos*. Il faudra en ce sens choisir le bon moment pour faire usage de la *parrêsia*, tenir compte de l'état d'esprit dans lequel se trouve celui auquel on s'adresse. Philodème dira même que dans cette saisie de l'occasion, la *parrêsia* fait penser à la pratique médicale, d'un côté en se fondant sur les εὔλογα, c'est-à-dire les symptômes probables et non scientifiquement certains, puis dans ce rapport à la médecine comme art du secours. Gigante montre ainsi comment dans plusieurs fragments du *Peri parrhêsias*, la *parrêsia* apparaît comme une technique consistant à « essayer et re-essayer », à « tenter et re-tenter » par des moyens divers, en se fondant sur la probabilité. C'est-à-dire que même si le sage ou le médecin tombent dans une erreur, cela ne doit pas les empêcher de poursuivre leur but. A l'opposé, dira Gigante, la base de l'action thérapeutique ou éducative sera justement l'εὔλογα qui doit être mis en évidence par la diversité des moyens liés à

---

[77] *Ibid*., pp. 202-203.
[78] Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 371.

l'observation et à l'opportunité. Même si ces moyens ne sont ni infaillibles ni sûrs, ils doivent être essayés.

D'un autre côté, la *parrêsia* est vue par Philodème comme un art de secours, et même comme l'unique secours valable. Elle apparaît également comme étant la seule méthode éducative qui convienne, comme l'unique nourriture appropriée. De cette conception de la *parrêsia* exercée en tant que secours se détache, d'après Gigante, une conséquence technique, à savoir, la *parrêsia* comme *therapeia*, comme une thérapeutique qui doit permettre de soigner comme il faut. De la même manière que le médecin soigne la maladie physique, ainsi le philosophe-éducateur soigne les maux de l'âme. De l'un des fragments du texte, Gigante déduit :

> L'action du sage-éducateur est indispensable pour l'acquisition des vertus, tout comme l'action du médecin s'avère indispensable pour la guérison du corps. Il faut que le jeune homme déverse tout son être dans le sein du sage et s'en tienne uniquement à la thérapeutique de ce dernier, exactement comme le malade doit se confier à la thérapeutique du médecin. La thérapie –physique et spirituelle- se présente comme une action éthique que l'on ne peut exclure […][79]

La caractéristique fondamentale du sage-éducateur épicurien sera donc de « savoir soigner ». Ceci dit, le rôle thérapeutique peut être exercé soit par le maître, soit par ceux qui participent à la même école philosophique. Ainsi à la *parrêsia* et au *kairos*, vient s'ajouter l'*eunoia*, c'est-à-dire la bienveillance réciproque. Dans le fragment 25 du *Peri parrhêsias*, repris par Gigante, nous pouvons lire :

> Nous ne cherchons non plus à différer l'opportunité et nous n'avons pas d'autre moyen de ne pas le différer si ce n'est celui d'intensifier à travers le franc-parler la bienveillance réciproque des jeunes qui sont en cours d'instruction par le fait justement d'avoir librement parlé.[80]

Et Gigante, en commentant ce passage, souligne ensuite:

> C'est-à-dire que l'exercice de la *parrhêsia* ne doit être ni interrompu ni renvoyé à plus tard, mais poursuivi au moment opportun. […] De cette colonne V, il ressort, en effet, que la *parrhêsia* n'est pas conciliable avec les temporisations et que la fonction éducative peut être ponctuellement exercée, à condition que les sages épicuriens grandissent entre amis bien disposés à la bienveillance et se modèlent durablement sur les χαθηγεμόνες.[81]

---

[79] *Ibid*., p.210.
[80] *Ibid*., p. 206.
[81] *Ibid*., p. 206-207.

Nous constatons donc le lien établit ici entre la *parrêsia*, le *kairos* et la bienveillance des uns à l'égard des autres (*eunoia*). Par la *parrêsia*, grâce au fait d'avoir parlé librement, on incite la bienveillance des élèves les uns pour les autres. Selon Foucault, dans ce texte, nous sommes face au basculement de la *parrêsia* : dans la mesure où il s'agit d'un franc-parler qui doit inciter les élèves, il faut que la *parrêsia* du maître incite les disciples à intensifier la bienveillance entre eux grâce au fait même qu'ils auront eux-mêmes fait usage de la *parrêsia,* puisque ce n'est que parce qu'ils auront parlé librement que la bienveillance réciproque des uns pour les autres sera assurée et accrue. Le basculement a lieu dans la mesure où cet usage de la *parrêsia* entre les disciples mêmes est le signe d'un passage de la *parrêsia* du maître à la *parrêsia* des élèves, faisant en sorte que la *parrêsia* et le *kairos* soient transférés du sage au disciple. C'est donc la pratique de la libre parole de la part du maître qui servira d'incitation aux élèves, qui, à leur tour, devront parler librement, et c'est cette parole libre des élèves fera accroître entre eux *l'eunoia* et l'amitié.

Foucault souligne donc deux éléments fondamentaux dans ce texte : premièrement, le transfert de la *parrêsia* du maître à l'élève, et deuxièmement, l'importance traditionnelle dans les milieux épicuriens de l'amitié réciproque des disciples. Il ne faut pas oublier non plus, comme le remarque Foucault, la place fortement marquée du guide, celui qu'on appelle le *kathêgêtês*, ou le *kathêgoumenos* dans le groupe épicurien[82]. Le directeur est un personnage central car il s'appuie sur une succession directe d'homme à homme qui remonte directement jusqu'à Epicure, à travers la transmission d'un exemple vivant et d'un contact personnel. La position du *kathêgoumenos* se caractérise ainsi par le fait que, sur cette autorité que lui donne l'exemple vivant transmis depuis Epicure, il peut parler. Son discours sera fondamentalement un discours de vérité qui est précisément et indirectement celui d'Epicure. C'est la *parrêsia* de son propre discours qui va mettre l'élève en présence du discours du premier maître. Mais comme nous l'avons déjà montré, en dehors de cette lignée verticale, il y a toute une série de relations horizontales dans le groupe, des fortes relations d'amitié qui vont servir au salut réciproque. Dans cette double organisation verticale et horizontale va circuler la *parrêsia* : elle vient du maître qui ne peut que parler vrai dès lors qu'il a été en contact avec la parole d'Epicure, et va se retourner et devenir la pratique et le mode de relation des disciples entre eux. Foucault revient sur les textes épicuriens pour montrer qu'on y trouve l'obligation pour ceux qui sont les élèves de se réunir en groupe devant le *kathêgoumenos* et de parler pour dire ce qu'ils pensent, pour dire

[82] *Ibid*., pp. 373.

les fautes commises, les faiblesses dont ils se sentent encore responsables ou dont ils pourraient être exposés.

Pour la première fois, dira Foucault, nous nous trouvons, à l'intérieur de cette pratique de soi de l'Antiquité greco-romaine, dans la pratique de la confession, mais une pratique de la confession tout à fait différente de la confession chrétienne[83]. C'est une pratique verbale développée et réglée par laquelle le disciple doit répondre à la *parrêsia* du maître par une certaine *parrêsia* qui est traduite par une ouverture de cœur c'est à dire l'ouverture de sa propre âme, qu'il met à ce moment-là en communication avec les autres. C'est par cette mise en pratique de la *parrêsia* que le disciple pourra avoir son salut et inciter les autres à avoir une attitude, non pas de rejet et de blâme, mais *d eunoia*, et par là même, inciter tous les membres du groupe à faire leur salut. C'est la première fois que l'on trouvera dans l'Antiquité greco-romaine cette obligation selon laquelle, à la parole de vérité qui enseigne la vérité et qui nous aide à faire notre salut, nous devons répondre par un discours de vérité par lequel on ouvre aux autres la vérité de son âme. Et c'est en cela que consiste justement la *parrêsia* épicurienne.

4.4.2. La parrêsia *chez Galien*

Le deuxième texte dont se sert Foucault pour l'analyse et la description de la *parrêsia* est le *Traité des passions* écrit par Galien à la fin du IIème siècle. Dans ce texte Foucault ne trouve pas une théorie de la *parrêsia*, mais plutôt un certain nombre d'éléments indicateurs de ce que devrait être la *parrêsia*. Dans ce texte, explique Galien, il ne s'occupera pas de la cure des maladies, mais de la cure des passions et des erreurs. Il part du principe que nous ne pouvons jamais guérir sans savoir de quoi il faut guérir, et que dans le cas des passions et des erreurs, l'homme en général ignore une grande partie de ses propres erreurs, raison pour laquelle il l'exhorte à en trouver une voie de connaissance. Le problème pour Galien est que nous s'aimant toujours trop nous-mêmes, nous sommes aveugles envers nous-mêmes. Nous ne pourrons pas jouer le rôle de médecin de nous-mêmes, ni pourrons nous juger nous-mêmes. C'est la raison pour laquelle nous aurons besoin d'avoir recours à un autre qui nous juge et ainsi nous guérisse de nos erreurs et de nos passions. Mais il est très important que cet autre n'ait pour nous ni un sentiment

[83] Cf. *Ibid*., pp. 373-374.

d'indulgence ni un sentiment d'hostilité. Pour Galien, il est donc clair qu'on ne peut rien faire sans l'autre à ce propos et que toute personne qui veut se conduire comme il faut dans la vie aura besoin d'un autre, d'un directeur.

Ce directeur auquel on doit se confier doit avoir un certain nombre de qualités morales décrites par Galien tout au long de son traité. Or, l'élément principal pour bien choisir son directeur est la *parrêsia*, et pour savoir si une personne envisagée est capable de *parrêsia* il faudra la tester :

> Si donc, de quelqu'un dans la cité [qui ne sait ni aimer ni haïr], tu entends que nombreux sont ceux qui le louent parce qu'il ne flatte personne, fréquente-le et juge par la propre expérience s'il est tel qu'on le dit (…) En revanche, celui qui ne salue, ni n'escorte ni ne banquette avec les riches ou les plus puissants et qui mène une vie disciplinée, efforce-toi, dans l'espoir qu'il soit sincère, de le connaître plus en profondeur, d'apprendre qui il est.[84]

Selon Galien, l'homme que l'on choisi doit donc être de préférence un homme âgé qui ait donné au cours de sa vie la preuve qu'il est un homme de bien, mais aussi un homme inconnu, ou du moins avec lequel on ait eu le moins de rapport possible, pour qu'il puisse agir librement, sans indulgence ni sévérité. Ce sera donc quelqu'un de neutre, qui pourra nous désigner librement toutes les passions qu'il verra en nous. Le directeur doit nous observer: nous devenons l'objet de son regard et la cible de son discours. Il désignera chacun de nos actes en dénonçant nos fautes et en nous exhortant, par sa franchise, par ses paroles et son exemple, à extirper ces passions.

> Mais si quelqu'un est asservi à des passions encore moyennes, il sera capable d'avoir une certaine compréhension de ce qui a été dit auparavant, en s'assignant un surveillant et pédagogue, comme je l'ai dit plus haut, qui à chaque occasion lui rappelle telle chose, lui reproche telle autre, l'exhorte et l'encourage à se conformer à ce qu'il y a de meilleur, et qui, se donnant lui-même comme exemple en tout ce qu'il dit et ce à quoi il exhorte, pourra ainsi par sa parole rendre l'âme de son disciple libre et belle.[85]

Le directeur est donc pour Galien celui qui s'adresse à nous avec la *parrêsia*. La direction de conscience se fait alors à partir d'un point extérieur et neutre du regard et du sujet de discours, et ne pourra être donc pas être établie ni au sein d'une relation d'amour ni d'amitié.

---

[84] GALIEN, *L'âme et les passions,* trad. V. Barras et T. Birchler, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 8.
[85] *Ibid*., p. 39.

4.4.3. La parrêsia *stoïcienne, l'exemple de Sénèque*

Enfin, Foucault reprend quelques textes de Sénèque, principalement des lettres à Lucilius où il retrouve des éléments de la *parrêsia*[86]. Chez Sénèque, à différence de Philodème, la parrêsia n'est pas une technique. Dans la lettre 40 par exemple, Sénèque oppose le discours qui est tenu dans une sorte de direction collective (sous la forme de l'éloquence populaire) au véritable lien entre celui qui dirige et celui qui est dirigé, faisant valoir les droits et la richesse spécifique de ce que doit être un rapport individuel d'homme à homme et surtout d'homme cultivé à homme cultivé. Le problème qui se pose d'après Sénèque est que le but de l'éloquence populaire est de surprendre les auditeurs par des émotions fortes sans faire appel à leur jugement, et que pour obtenir ces émotions, cette éloquence ne suit pas l'ordre logique des choses ni de la vérité, mais se contente plutôt d'éléments dramatiques. L'éloquence populaire ne transmet donc pas le rapport à la vérité et s'en tient à produire des effets émotifs qui n'ont pas de suite profonde chez les individus.

À cela, Sénèque oppose une relation discursive maîtrisée et efficace entre deux individus qui sont tête à tête. C'est un discours qui donne place à la vérité, mais pour que la vérité y ait sa place, il faut que ce soit un discours *simplex*, c'est-à-dire transparent, qui dise ce qu'il a à dire sans aucun type d'ornements ni de forme dramatique. Un discours simple au sens où la vérité doit pouvoir y passer comme de l'eau pure, mais qui doit être en même temps *composita*, au sens où elle doit suivre un certain ordre en fonction de cette vérité. Par cette simplicité et par cette composition réfléchie, ce discours doit arriver jusqu'au fond de nous ce qui implique en même temps qu'il prête une attention particulière aux individus et à l'état dans lequel ils sont. Il faudra donc qu'il s'adapte à celui à qui il s'adresse en attendant le bon moment, « où la germination pourra avoir lieu pour ne pas gaspiller les semences »[87].

C'est surtout la lettre 75 qui retiendra l'attention de Foucault, par le nombre d'éléments qui y sont exposés en relation à la *parrêsia*. Ce passage sera spécialement important dans son analyse :

---

[86] Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 383-391.
[87] *Ibid*., p. 385.

> S'il était possible, j'aimerais à te laisser voir mes pensées plutôt qu'à les traduire par le langage. Même dans une conférence en règle je ne frapperais pas du pied, je n'étendrais pas le bras en avant, je ne hausserais pas le ton, laissant cela aux orateurs et jugeant mon but atteint, si je t'avais transmis ma pensée sans ornement ni platitude. Par-dessus tout, j'aurais à cœur de bien te faire comprendre que tout ce qu'il m'adviendra de dire, je le pense, que non content de le penser, je l'aime. (…) Voici le point essentiel de notre intention. Dire ce que l'on pense, penser ce que l'on dit ; faire que le langage soit d'accord avec la conduite. Il a rempli ses engagements, celui qui, à le voir et à l'écouter, se trouve le même.[88]

Cette lettre analysée par Foucault est un texte d'une grande importance, car elle lui permettra de dégager les éléments qui caractérisent le discours de la *parrêsia* et son fonctionnement. Ce qui apparaît essentiel pour Foucault, c'est la transmission du discours et l'engagement du maître dans le discours qu'il prononce. Dans ce rapport individuel nous devons retrouver un discours simple et transparent. Sénèque disait justement à Lucilius : « s'il était possible, j'aimerais à te laisser voir mes pensées, plutôt qu'à les traduire par le langage ». Nous sommes face à l'idée d'une transparence du discours où l'on doit faire circuler la vérité le plus clairement possible, sans que rien ne vienne s'y ajouter comme si le discours était un simple élément par lequel la vérité passe de l'un à l'autre des interlocuteurs. Il faut que celui qui parle soit présent dans ce qu'il dit, qu'il montre (*ostendere*) par son discours ce qu'il éprouve. La *parrêsia* est en ce sens une parole engagée où la vérité qui est dite répond à une conviction personnelle. Il faut que le maître affiche une adéquation manifeste entre ce qu'il dit et la manière dont il se conduit, entre ses actes et ses paroles : telle est la condition pour que la parole vraie puisse être entendue par l'élève et à son tour être transformée en conduite, en mode d'être.

Cette correspondance entre ce que dit le directeur et ce qu'il fait est essentielle dans la transmission de la *parrêsia*, puisque c'est par son exemple même qu'il y aura transmission de la vérité. Ce qu'il enseigne devra donc correspondre à ce qu'il fait. Le maître qui a déjà intériorisé la vérité, qui a déjà fait sien le discours de vérité, agit en correspondance avec ce discours. Ce qui d'une certaine façon garantit cette transmission et le fait que sa propre vie en devient la preuve, authentifiant donc la vérité du discours du maître dans une adéquation absolue entre le sujet qui agit et le sujet de l'énonciation. De là l'importance de l'*exemplum* dans l'enseignement de la vérité : le directeur sera l'exemple même du discours qu'il enseigne, il sera l'exemple aussi de conduite que le disciple devra suivre.

---

[88] SENEQUE. *Entretiens. Lettres à Lucilius*, op. cit., p. 808.

> Il y a une sorte de processus de circulation de la vérité, le montage d'une machinerie qui transporte la vérité comme une matière fragile en purifiant chaque étape : depuis le maître lui-même, qui, non seulement sait la vérité, mais l'éprouve, l'est devenue et montre qu'il l'éprouve, vers la parole, qui n'est *parrhesia* qu'au prix de cette adéquation, et pourra alors se transposer dans l'écoute de l'élève qui, s'il a purifié cette écoute, pourra recevoir la bonne part du discours et du coup, à son tour, la transformer en mode d'être et en *êthos*. Dans ce circuit, il ne s'agit pas d'un ensemble de précautions de méthode pour que la vérité soit correctement exposée et bien comprise, mais d'une série d'opérations techniques qui permettent que la vérité soit, et reste, quelque chose qui existe dans les corps de ceux entre lesquels elle passe. Circuit de la subjectivation, qui est un circuit de l'*êthos* à l'*êthos* par la médiation du vrai.[89]

La *parrêsia* établit donc un nouveau rapport entre le maître et le disciple et surtout avec le discours qui est transmis. Nous ne sommes pas ici dans un rapport pédagogique mais, comme dira Foucault, dans un rapport psychagogique[90]. Sénèque montre en ce sens comment la *parrêsia* a pour fonction essentielle d'être tourné vers l'autre, vers celui auquel on s'adresse et auquel ce discours doit être utile. Mais cette utilité n'est pas une utilité qui s'adresserait à *l'ingenium* (à l'esprit, à l'intelligence) mais qui relève, dit Foucault, du *animi negotium* (du commerce, de l'activité) de la pratique de l'âme[91]. La *parrêsia* serait utile dans cet *animi negotium* de l'âme, et cette utilité doit avoir pour objectif de pouvoir mettre à l'épreuve ce qu'on a appris auparavant. C'est-à-dire que tout ce qu'on a déjà entendu et appris ne doit pas être simplement gardé dans la mémoire, mais il faudra qu'on puisse l'utiliser au moment où se présente une situation qui le réclame pour pouvoir agir comme il le faut. Ce ne sera qu'à l'épreuve que l'on pourra mesurer l'efficacité de la parole qui a été transmise par la *parrêsia*. Dans la même lettre Sénèque écrit :

> Quand auras-tu achevé d'acquérir tant de connaissances ? Quand de les graver si bien en toi-même, une fois acquises, qu'elles ne puissent plus sortir de ta mémoire ? Quand, de les mettre à l'épreuve ? Il n'en est pas en effet de celles-ci comme les autres, qu'il suffit de confier à sa mémoire : c'est à l'œuvre qu'il les faut essayer. L'homme heureux n'est pas celui qui sait seulement, mais qui fait.[92]

Si la pédagogie a pour but de transmettre une vérité pour doter un sujet de capacités, de connaissances qu'il ne possède pas, la psychagogie a pour fonction de modifier le mode d'être du sujet auquel on s'adresse. La *parrêsia* est un discours qui est capable de modifier le mode d'être du sujet et en cela il s'agit d'un discours qui s'établit dans un rapport

---

[89] Stéphane LEGRAND, « Présentation de l'ouvrage de Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet* », op. cit.
[90] Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 389-390
[91] *Ibid*., p. 386 .
[92] SENEQUE. *Entretiens. Lettres à Lucilius*, op. cit., p. 809.

psychagogique et non pas pédagogique. Elle implique une autre relation à la vérité où il ne s'agit pas pour le sujet de dire la vérité sur lui-même, mais où il est transformé par cette vérité. Nous ne sommes donc plus dans le domaines de l'aveu, ni de l'exégèse d'un discours vrai qui devrait être prononcé par le sujet, mais dans le cadre d'une éthique qui se joue dans la mise en pratique du discours vrai.

5. La philosophie comme expérience spirituelle : vers une pratique créatrice de soi

A partir de l'analyse de ces trois textes, Foucault trace donc les caractéristiques essentielles de la *parrêsia* au sein de la direction spirituelle antique. La *parrêsia* apparait comme la qualité indispensable au maître pour conduire l'autre à se soucier de lui-même. Par l'analyse de ces trois textes, il s'agissait donc de donner des éléments de compréhension, de montrer comment était pratiquée justement la *parrêsia*. Or il s'agissait essentiellement pour Foucault de caractériser la *parrêsia* à partir de deux séries d'opposition : l'opposition de l'aveu et de la *parrêsia* d'un côté, qui permet à Foucault d'établir un point de rupture entre le soi antique et le sujet chrétien, puis d'un autre, l'opposition entre le « dire-vrai » du parrèsiaste et le « bien dire du rhétoricien ».

La *parrêsia* est ainsi caractérisée principalement comme la qualité indispensable au maître pour conduire l'autre à se soucier de lui-même : à différence de la relation du directeur de conscience chrétien, dans le rapport psychagogique, le poids essentiel de la vérité repose sur le maître et non sur le disciple. Elle se caractérise fondamentalement par le fait d'être une parole directe et franche dans laquelle doit transparaître l'accord entre les pensées, les actes et les paroles qu'il profère. La vérité est ici ce qui authentifie la conduite du directeur.

Foucault définit également la *parrêsia* en opposition à la rhétorique et à la flatterie soulignant trois différences principales par lesquelles il trace en même temps les traits caractéristiques de la *parrêsia*. Premièrement il s'agit d'une parole vraie qui, à différence de la rhétorique, ne se concentre pas sur la manière de dire cette vérité, faisant passer pour vrais des préceptes qui ne le sont pas, mais dont l'objectif est de dire la vérité dans sa forme

la plus simple et directe, ce qui, d'ailleurs sera la principale garantie de son statut de vérité. Deuxièmement, si la rhétorique ne cherche qu'à persuader l'autre, en manipulant les énoncés pour atteindre un but précis, la *parrêsia* doit être au contraire une parole engagée par laquelle celui qui l'énonce manifeste sa conviction personnelle. Et finalement dira Foucault, dans la mesure où elle ne cherche pas à plaire mais qu'elle découle en quelque sorte de la défense d'une conviction personnelle, la *parrêsia* suppose du courage pour être emmené jusqu'au bout : il s'agit souvent d'une vérité qui peut être blessante pour l'autre, ce qui risque de produire une réaction négative de sa part, alors que la rhétorique et par la flatterie, ne cherchent qu'à trouver l'accord et la sympathie de l'Autre, le rendant dépendant d'un discours mensonger.

On pourrait dire en ce sens que toute l'analyse de ces trois textes est traversée par l'opposition de la *parrêsia* à un type de discours rhétorique : la *parrêsia* dans l'Antiquité veut se différencier explicitement de la rhétorique. Nous voyons qu'en ce sens Foucault insistera, en se servant de ces exemples, pour montrer que dans son affrontement à la rhétorique la *parrêsia* se présentait comme une parole vrai, engagée et risquée.

Parole vraie, puisqu'elle pose comme principiel le partage du vrai et du faux alors que la rhétorique se contente plutôt de dire la vérité du dit : il s'agit de dire une chose de la manière la plus directe et claire, sans effets ostentatoires. Parole engagée, puisque la *parrêsia* suppose une adhésion du locuteur à l'énoncé ; il doit énoncer une vérité qui constitue une conviction personnelle, alors que le problème du rhétoricien n'est pas de croire mais de faire croire : passage de la conviction à la persuasion. Parole risquée : la *parrêsia* suppose du courage dans la mesure où il s'agit souvent d'une vérité blessante pour l'autre et qu'on prend le risque d'une réaction négative de sa part, alors que la rhétorique cherche à flatter l'autre, à le rendre dépendant d'un discours mensonger.

Nous sommes donc ici en puissance d'un nouveau régime de parole qui va impliquer un déplacement fondamental quant à la manière dont le sujet se constitue en tant que sujet dans la relation qu'il établit à la vérité et à l'action. D'ailleurs il faut rappeler en ce sens comment, dès le début, Foucault avait inscrit son cours à l'intérieur de toute la problématique des relations entre subjectivité et vérité. Grâce à l'étude des pratiques antiques de soi, Foucault arrive dans *L'herméneutique du sujet* à mettre en lumière des pratiques de soi différentes de l'herméneutique du sujet chrétiennes et modernes. Or, ce qui attire le plus l'attention de Foucault est le fait que dans, l'Antiquité, la relation que le sujet

établit à la vérité ne prend pas la forme de l'auto-déchiffrement, mais qu'elle est infléchie comme une force constitutive du mode d'être du sujet : au lieu d'essayer de connaître la vérité, le sujet cherche à se former à partir d'elle en l'intégrant comme principe d'action.

Dans la philosophie hellénistique et romaine il ne s'agissait pas de découvrir la vérité sur soi en essayant de trouver une supposée identité cachée dans les profondeurs du moi (le vrai soi, le vrai moi), mais il s'agit plutôt de donner un style au « soi » grâce à une série de pratiques et d'exercices spirituels dont le but est de s'accomplir dans une forme pleine et vertueuse. La vérité de soi en tant que sujet capable de savoir la vérité et de vivre la vraie vie ne s'atteint pas ici à travers la découverte de soi mais plutôt à travers un travail permanent et constant que l'on fait de soi sur soi. Cet engagement envers soi-même ne relève pas d'un effet de contrainte où l'on doit se soumettre à une loi civile ou à une prescription religieuse, mais il relève au contraire d'un choix personnel par lequel le sujet décide lui-même de donner une forme à son existence. Ici à différence d'une obligation requise de renoncer à soi pour atteindre la vérité, caractéristique de la direction de conscience chrétienne, le travail sur soi ne cherche pas à scinder le sujet mais à le nouer à lui-même dans une forme où s'affirme l'autofinalité du rapport de soi à soi par des exercices qui tendent à établir un rapport stable et complet du sujet avec lui-même.

Nous revenons ici à la différence établie par Foucault, dès les premiers cours de *L'herméneutique du sujet*, entre spiritualité et connaissance. Ce qu'il faut ici souligner est le fait que par cette différenciation, comme le dit très justement Jean Terrel, nous aurions affaire plus qu'à une thèse sur la philosophie, à une prise de parti en philosophie : pour Foucault la philosophie en tant que recherche de la vérité est une expérience spirituelle qui doit s'inscrire dans toute la vie et dans l'effort pour vivre autrement. En choisissant de relier philosophie et spiritualité, il en revient à privilégier la relation du sujet à la vérité, une relation où le sujet est transformé par la vérité. Foucault est surtout intéressé par la portée éthopoétique de la philosophie antique, capable de transformer la vérité en *êthos* pratique, c'est-à-dire en modalité d'existence de l'individu. C'était là la possibilité d'une autre compréhension de la philosophie en termes d'une philosophie critique dont le but n'est plus de déterminer les conditions et les possibilités d'une connaissance de l'objet, mais les conditions et les possibilités indéfinies de transformation du sujet.

Il s'agit pour Foucault d'examiner le sens d'un dire-vrai philosophique immanent à la vie, par lequel s'ouvre une nouvelle forme de relation à soi qui implique un tout autre

rapport du sujet à la vérité. Dans cette forme de subjectivation le rapport à la vérité est constitutif du mode d'être du sujet : par l'effort de vérité qu'il expérimente sur soi il sera traversé et transfiguré dans son propre être. Ainsi, la philosophie antique se présente comme un savoir à travers lequel le sujet se trouve à être modifié par le travail qu'il fait pour connaître. Il s'agit d'une conversion, une conversion qui bouleverse la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit. Elle le fait passer d'un état de vie inauthentique, obscurci par l'inconscience, rongé par le souci, à un état de vie authentique, dans lequel l'homme atteint la conscience de soi.

Ainsi, par l'étude des pratiques de soi et du souci de soi auxquelles Foucault consacre son cours de 1982, il marque un tournant fondamental quant à la manière de penser les formes de subjectivation et de résistance. En montrant comment dans l'Antiquité il existaient des pratiques de soi différentes à celle de l'herméneutique chrétienne du sujet et de l'herméneutique moderne du désir, Foucault découvre le « souci de soi » comme une alternative positive à l'assujettissement, passant ainsi d'une entreprise critique de destruction qui avait caractérisé tous ses travaux des années soixante-dix, à une pratique créatrice de soi. Le sujet n'est plus ici pensé comme simple effet de certains jeux de vérité et de pouvoir, mais comme celui qui, depuis une position active, véhicule un certain nombre de préceptes pour se constituer comme sujet. Il ne s'agissait plus là de penser la résistance à travers le problème de l'assujettissement et de la domination, mais elles est désormais pensée désormais à travers le problème de la subjectivation dans l'immanence même du monde, par la vérité même, dans sa relation au sujet.[93]

[93]Jean TERREL,.*Politiques de Foucault,* op. cit., p 196.

LA PARRÊSIA *EN DEMOCRATIE*

Les analyses du cours de 1983 sont au cœur de la réflexion politique et de la relation qui se tisse entre philosophie et politique et entre éthique et politique. Nous ne sommes plus ici au sein de la relation psychagogique d'existence, mais dans la scène politique de l'Assemblée et plus précisément dans la démocratie athénienne des Ve. et VIe. siècles. La *parrêsia* telle que Foucault s'y intéresse est désormais définie par l'ouverture d'un risque pour celui qui dit vrai : par son dire-vrai l'orateur se met en jeu mettant son existence même en péril. Telle est la singularité du discours parrèsiastique que nous examinerons en détail dans son fonctionnement à l'intérieur de la structure politique démocratique.

Par la problématisation de la *parrêsia* en ces termes, Foucault montre la construction d'une éthique politique dans laquelle d'une part, la subjectivité est constituée par le courage de dire vrai et d'autre part, requiert une éthique de différentiation des sujets politiques en termes de leur courage de dire-vrai. Le problème qui est sous-jacent à toute cette réflexion est celui de la démocratie et des conditions éthiques de la démocratie. Nous verrons en ce sens que pour Foucault il ne suffit pas de poser le problème des conditions formelles de la démocratie, c'est-à-dire le problème de l'équilibre des pouvoirs, et de faire la définition de la démocratie en termes de partage de pouvoir, de constitutionalité. Ce qui l'intéresse c'est ce qui est requis du côté des sujets pour faire fonctionner la démocratie, c'est la manière dont va se structurer un engagement subjectif qui fait fonctionner la démocratie, puisque pour que la démocratie fonctionne, nous dit Foucault, il faudra un certain courage de la vérité. Il s'agit ici non pas d'un discours vrai et termes d'une vérité épistémologique, mais d'un dire-vrai, d'une pratique de dire-vrai par lequel le sujet se met en péril en la disant et la défendant. Il s'agit pour Foucault de poser le problème des effets de réalité de la vérité et des effets de subjectivation de la vérité.

Le paradoxe de la démocratie tel qu'il l'avait défini à partir de la critique faite par Platon au moment de la crise de la démocratie s'insère très bien dans toute cette problématique, et la solution platonicienne de réinvention de la *parrêsia* nous donne des éléments pour penser notre actualité. La démocratie ne peut fonctionner qu'en relation avec

une pratique du dire-vrai. Ce dire vrai est une pratique en ce sens que le sujet tient un discours tel qu'il le gage sur lui-même et en même temps il le donne en partage aux autres. C'est un discours qu'il propose, qu'il apporte à la discussion collective et dont il exige de chacun de s'en emparer, et la vérité de ce discours ne s'authentifiera que dans le risque que le sujet prend pour elle.

Le cours de 1983 intervient à un moment où on se pose dans le débat français, la question de la démocratie. Foucault reprendra justement ce thème mais le déplace en montrant que la démocratie n'est pas une question de principes formels, mais de pratique. Il s'agit d'introduire une certaine pratique de véridiction qui secoue le champ politique.

1. Les origines démocratiques de la **parrêsia**

Le tournant des années quatre-vingt dans l'œuvre de Foucault a impliqué une reformulation de la problématisation des rapports entre subjectivité et vérité, qui dans son intérêt éthique pour les différentes formes de subjectivation, s'est traduit par l'analyse historique des pratiques du dire-vrai que le sujet tient sur lui-même. C'est dans ce cadre que Foucault entreprend l'analyse de la *parrêsia* dans *L'herméneutique du sujet* en 1982, comme une des formes de pratique du dire-vrai qui se manifeste au sein de la relation établie entre le maître et le disciple dans les pratiques de direction spirituelles hellénistiques et romaines.

La *parrêsia* apparaissait dans cette relation comme la vertu et l'attitude que devait posséder le maître d'existence : elle était l'élément qui qualifiait l'autre nécessaire dans le jeu et l'obligation de dire-vrai sur soi-même. C'est le maître, et non le disciple, qui devra tenir un discours de vérité dont la fonction sera de modifier le mode d'être du dirigé en lui permettant l'intériorisation de la vérité. Dans cette relation, le parrèsiaste est celui qui est capable d'utiliser la vérité, de faire usage de la *parrêsia* pour convertir son disciple.

Or, en faisant l'histoire de ces pratiques de dire-vrai dans l'Antiquité, Foucault s'est aperçu que cette notion de *parrêsia*, qui avait une importance considérable dans le domaine de direction de conscience dans l'Antiquité, n'avait pas son origine dans ces pratiques de guidage spirituel, mais qu'elle était à la base une notion fondamentalement politique. Cette découverte inespérée impliquait de revoir le projet initial de faire une histoire ancienne des pratiques de dire-vrai sur soi-même, et de replacer l'étude de la *parrêsia* dans le champ des

pratiques politiques.[1] Même si ce détour éloignait Foucault de son intérêt premier pour la *parrêsia* dans le champ éthique, il lui permettait de se rapprocher par une nouvelle voie, au problème des relations de pouvoir et de leur rôle dans le jeu entre sujet et vérité.

> Avec la notion de *parrêsia,* enracinée originairement dans la pratique politique et dans la problématisation de la démocratie, puis dérivée ensuite vers la sphère de l'éthique personnelle et de la constitution du sujet moral, avec cette notion à enracinement politique et à dérivation morale on a la possibilité de poser la question du sujet et de la vérité du point de vue de la pratique du gouvernement de soi et des autres. Et on rejoint ainsi le thème du gouvernement que j'avais étudié il y a plusieurs années. Il me semble qu'en examinant la notion de *parrêsia*, on peut voir se nouer ensemble l'analyse des modes de véridiction, l'étude des techniques de gouvernementalité et les pratiques de soi.[2]

Cette problématisation de la gouvernementalité sera donc formulée dans le cours du Collège de France de 1983, en termes d'une pratique du gouvernement de soi et des autres et d'un réinvestissement de l'analyse des rapports entre vérité, pouvoir et sujet. Plus précisément nous dirons que dans ce cours, Foucault cherche à retracer la généalogie des discours de gouvernementalité antiques, c'est-à-dire des grandes formes historiques du dire-vrai dans l'ordre de la politique. Or, pour cela il devra repérer les jeux de la vérité et du droit de *parrêsia* dans les formes gouvernementales de l'Antiquité. Toute la première partie du cours est consacrée à l'analyse de textes grecs, d'Euripide à Platon, à partir desquels Foucault cherche à retracer les deux grandes formes historiques de la *parrêsia* politique antique, à savoir la *parrêsia* démocratique et la *parrêsia* autocratique.

Dans un premier temps, par la lecture des textes d'Euripide et de Thucydide, Foucault analyse la *parrêsia* démocratique qui se caractérise par l'exercice public de la parole à l'Assemblée par lequel le citoyen défend, dans une confrontation avec les autres libres paroles, ce qu'il croit être vrai. Puis, dans un deuxième temps, à partir des textes de Platon, il analysera la *parrêsia* autocratique à l'intérieur de la relation entre le prince et son conseiller, et qui prend la forme d'une parole privée, d'un discours de vérité que le philosophe adresse à l'âme du prince pour l'inciter à se soucier et à se gouverner soi-même pour mieux gouverner les autres. L'enjeu était à chaque fois pour Foucault de montrer, à l'intérieur d'une analyse historique, la manière dont la *parrêsia* se manifestait selon le champ stratégique auquel elle apparaissait liée et où elle pouvait jouer. Nous nous

---

[1] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2009, p. 8.
[2] *Ibid*., p.10.

centrerons dans ce chapitre sur l'analyse qu'il consacre dans la première partie du cours au rôle de la *parrêsia* dans la démocratie athénienne. En suivant la trace des premières utilisations du mot *parrêsia* dans la littérature antique Foucault retrouve les racines politiques de cette notion. En effet, la manière dont la *parrêsia* est traitée dans plusieurs textes en tant qu'un des éléments constitutifs du fonctionnement de la démocratie, témoigne du lien d'appartenance existant entre *parrêsia* et démocratie. Et c'est précisément au centre de cette appartenance que se placera Foucault pour montrer le rôle de la *parrêsia* à l'intérieur du jeu politique démocratique. Il entame son analyse à partir d'un texte de Polybe où celui-ci fait une brève caractérisation du régime démocratique :

> On ne saurait trouver de système mieux ordonné à l'égale liberté de parole et au franc-parler, au total à la véritable démocratie, ailleurs que chez les Achéens.[3]

Selon Polybe la démocratie se caractérise donc à partir de deux éléments : l'égale liberté de parole (*isêgoria*) et le franc parler (*parrêsia*). Ce qui retient principalement l'attention de Foucault par rapport à ce texte est le fait que Polybe ne choisisse que ces deux éléments pour la définir, puisque généralement dans les textes théoriques de la philosophie politique grecque elle est définie par rapport à d'autres éléments. Selon Foucault dans les textes classiques comme ceux de Platon et d'Aristote par exemple, nous trouvons généralement une sorte de définition « morphologique » de la démocratie en tant que gouvernement du *dêmos*, de l'ensemble de citoyens, qui s'obtient assez facilement par opposition aux autres régimes de gouvernement (monarchie, aristocratie ou oligarchie). Mais lorsqu'il s'agit de définir la dynamique propre au fonctionnement de la démocratie et les éléments nécessaires à cette dynamique, ils sont plus difficiles à retrouver dans les textes grecs. Foucault repère tout de même quelques notions utilisées généralement pour caractériser les éléments internes et fonctionnels de la démocratie.

Premièrement, la démocratie était définie par la notion d'*eleutheria* (liberté) qui fait allusion à deux types de liberté : d'une part ce qui est en rapport à « l'indépendance

---

[3] Cf. Jean TERREL, « Foucault : la démocratie grecque et nous. Conférence du 23 novembre 2010 » in http://www.camillejullian.com/spip/IMG/pdf/Conference_de_Jean_Terrel.pdf. Nous reprenons ici cette traduction de Jean Terrel, qui comme il l'indique, est une modification de la traduction P. Pédech « On ne saurait trouver un régime et un idéal d'égalité, de liberté en un mot de démocratie plus parfait que chez les Achéens » in Polybe, Histoires II, 36, 6, trad. P.Pedech, Paris, Les Belles Lettres, 1970. Il nous semble que la traduction de Terrel se prête mieux à la compréhension de l'analyse de Foucault de la difficulté à différencier isêgoria et parrêsia. Elle rend mieux compte de la proximité de ces deux notions et de l'importance que lui donne Foucault.

nationale, à l'indépendance d'une cité par rapport à la domination d'une autre »[4], et d'autre part elle renvoie à la liberté intérieure, au fait que le pouvoir, n'étant pas détenu par un seul chef dans un gouvernement tyrannique, donne la liberté aux citoyens. Une deuxième notion repérée par Foucault était celle qui lie la démocratie à l'existence d'un *nomos*, ce qui indique que « la règle du jeu politique et de l'exercice du pouvoir se fait dans le cadre de quelque chose qui est la loi, qui est tradition, qui est constitution, principe fondamental, etc. »[5] Un troisième élément était l'*isonomia* définie comme l'égalité de tous devant la loi. Et le dernier élément que Foucault retrouve associé à la définition du fonctionnement de la démocratie, était l'*isêgoria* :

> […] c'est-à-dire, au sens étymologique du terme : l'égalité de parole, c'est-à-dire la possibilité pour tout individu, pourvu bien sûr qu'il fasse partie du *dêmos*, qu'il fasse partie des citoyens, d'avoir accès à la parole, la parole devant être entendue en plusieurs sens : ce peut être aussi bien la parole judiciaire lorsque, soit pour attaquer soit pour défendre, on peut parler devant les tribunaux ; c'est aussi le droit de donner son opinion, soit pour une décision, soit encore pour le choix des chefs par le vote ; *l'isêgoria* c'est enfin le droit de prendre la parole, de donner son opinion au cours d'une discussion, d'un débat. [6]

Or, parmi ces notions liées au fonctionnement de la démocratie dans les textes classiques, Foucault remarque l'absence de la notion de *parrêsia*, absence qui rend le texte de Polybe si rare et intéressant à ses yeux. La question que se pose alors Foucault est de savoir pourquoi Polybe en voulant caractériser d'une façon très précise ce qu'il trouvait être la véritable démocratie n'utilise que deux notions, celles d'*isêgoria* et de *parrêsia*, notions qui non seulement renvoient toutes les deux au problème de l'usage de la parole à l'intérieur du jeu démocratique, mais qui semblent à première vue assez difficiles à distinguer.

Pour bien cerner cette différence il faudra donc montrer le rôle spécifique de la *parrêsia* distinct de celui de l'*isêgoria* dans le fonctionnement de la démocratie. Foucault tentera de faire cette distinction à partir de certaine références aux tragédies d'Euripide (notamment le *Ion*), et au discours de Périclès reconstitués par Thucydide. Nous verrons en ce sens que toute la longue lecture consacrée à *Ion* aura pour arrière fond cette définition de la démocratie faite par Polybe.

---

[4] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard- Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2008, p.138
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid*.

1.1. Le moment de fondation de la *parrêsia*: autochtonie et démocratie dans le *Ion* d'Euripide

L'intérêt particulier que Foucault porte sur le *Ion* s'explique non seulement par le fait que, d'après lui, elle met en scène la naissance mythique de la démocratie athénienne, mais aussi par le fait qu'elle serait la meilleure représentation dramatique du dire-vrai politique dans le champ de la constitution athénienne et de l'exercice du pouvoir à Athènes[7]. Dans un premier temps, Foucault cherche à montrer à partir de l'analyse du *Ion* la relation indirecte qui d'établit entre démocratie et autochtonie à travers la problématique de la *parrêsia* : l'autochtonie fonde la *parrêsia* qui seule permet à une démocratie d'être bien gouvernée[8]. Dans la tragédie cela s'exprime par le fait que pour pouvoir exercer son droit de *parrêsia*, Ion devra être athénien de naissance. Toute la pièce se déroule dès lors comme la succession de différentes manifestations de vérité nécessaires pour que Ion retrouve la vérité sur sa naissance. Ce n'est qu'ainsi qu'il pourra pouvoir acquérir son droit de parler librement à l'Assemblée et qu'il pourra fonder la démocratie Athénienne. C'est d'ailleurs en suivant ce processus aléthurgique que Foucault décèle les principaux traits du fonctionnement de la *parrêsia* au sein de la démocratie, découvrant justement la relation d'appartenance qui noue la démocratie à la *parrêsia*.

Nous montrerons en ce sens comment par la lecture détaillée du *Ion*, Foucault met en lumière principalement deux éléments ou conditions qui permettent de caractériser le fonctionnement de la *parrêsia* démocratique : une condition que nous appellerons « formelle » liée dans le texte au statut de citoyen autochtone dont Ion avait besoin pour fonder la démocratie, et une condition que nous appellerons «pratique» liée à la dynamique par laquelle un citoyen prend l'ascendant dans le jeu politique.

Or toute cette problématique de l'autochtonie nécessaire à Ion est liée à une autre forme de *parrêsia* qui déborde en un sens cette *parrêsia* politique, mais qui en même temps la délimite puisqu'elle en est sa condition de possibilité. C'est pourquoi « dans l'analyse de Foucault, la pièce traite en même temps de l'invention de la « *parrêsia* » démocratique et

---

[7] *Ibid*., p.78.
[8] *Ibid*.? p. 79.

de ce qui la fonde et la dépasse, la parole courageuse du faible qui se dresse face au puissant et lui oppose la vérité »[9]. Avant d'analyser la relation entre *parrêsia* et démocratie qui apparaît dans *Ion*, nous consacrerons par conséquent une première partie à cette forme de « *parrêsia* des faibles » dont le rôle sera indispensable pour la fondation de la démocratie athénienne.

1.1.1. Parrêsia *des faibles*

Tout le ressort dramatique de la pièce s'organise autour de la découverte de la vérité sur la naissance de Ion, nécessaire pour qu'il puisse fonder le droit démocratique. Dans la tragédie d'Euripide le destin de Ion fait qu'il doit rentrer pour y accomplir la tâche qui est liée à son nom : il est, sans le savoir, descendant et héritier de la dynastie érecthéenne. Pour assurer le futur de son lignage il doit organiser quatre tribus à Athènes selon une forme constitutionnelle démocratique qui donne à tous les citoyens le droit d'exprimer son opinion sur les problèmes qui concernent la cité ainsi que le droit de choisir ses dirigeants. Mais Ion ne pourra rentrer à Athènes et exercer son pouvoir qu'à condition de retrouver son appartenance au sol athénien, puisque ce ne sera que par cette autochtonie qu'il aura le statut légitime de citoyen et qu'il pourra exercer son droit de *parrêsia* à l'Assemblée.

Or, bien que dès le début de la tragédie il soit clair que sans le statut de citoyen Ion ne pourra pas exercer sa *parrêsia*, apparaît en même temps, dans une sorte d'implication réciproque, le fait que ce sera cette *parrêsia* qu'il acquiert par son statut et par le pouvoir lié à sa descendance, qui sera la condition de possibilité de la fondation de la démocratie athénienne : ce n'est que par l'usage de la libre parole à l'Assemblée qu'il pourra fonder légitimement le droit athénien. Selon Foucault, la *parrêsia* incarnée par Ion est ici présentée comme le fondement même de la démocratie, ou du moins son point d'origine, son point d'ancrage.[10]

La découverte de la vérité sur sa naissance sera désormais indispensable pour que Ion puisse fonder la démocratie et le problème qui se pose tout au long de la tragédie sera de savoir comment il pourra atteindre cette vérité cachée qui est recouverte par les

---

[9] Jean TERREL, *Politiques de Foucault*. Paris, PUF, 2010. p. 240.
[10] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op.cit., p. 142.

mensonges et la confusion. En effet, Ion ignore sa véritable identité puisqu'il est né des amours cachés entre Apollon et Créuse, et n'a été reconnu comme fils par aucun des deux parents. D'un côté, Créuse ayant abandonné à sa naissance ce fils illégitime, ne sait pas ce qu'il est devenu, et c'est justement pour interroger Apollon sur le sort de cet enfant qu'ils ont eu ensemble, qu'elle vient consulter l'oracle. Pour sa part, Apollon étant le seul à connaître la totalité de la vérité sur Ion, refuse de la dévoiler directement créant par ce refus un état de confusion permanent qui bloque la possibilité de connaître la vérité.

Dès le début nous savons qu'Apollon ne dira pas la vérité, qu'il ne répondra pas aux questions de Créuse et qu'il se cachera pour ne pas avoir à reconnaître sa faute et par là subir l'humiliation. Même à la fin, lorsque connaissant déjà la vérité ils attendent tous l'apparition d'Apollon, qui ne se présente jamais envoyant Athéna à sa place pour transmettre son message. Cette réticence du dieu à dire la vérité est due à deux choses. D'une part Foucault rappelle une sorte de raison structurale, permanente, qui fait que lorsque les hommes interrogent les dieux rien ne les force à répondre clairement à leur demande puisque par définition le dire-vrai du dieu est énigmatique. Mais, d'autre part, il y a dans la pièce une autre raison spécifique, propre à l'intrigue, à cette réticence du dieu à parler qui est liée à sa culpabilité : en ayant pris Créuse de force et en l'abandonnant comme il l'a fait, Apollon est coupable et il a honte de sa mauvaise action.

La réticence de l'oracle à dire la vérité sera donc liée à l'hésitation de la part du dieu à avouer sa faute puisque dans ce cas le dire-vrai qu'il a pour fonction de prononcer par l'oracle, doit être aussi un dire-vrai sur lui-même et sur ses fautes. Cette superposition entre l'énigme du dire-vrai oraculaire et le dire-vrai de l'aveu dans la parole du dieu fait que la véridiction propre à l'oracle de Delphes soit barrée : la honte du dieu à avouer sa faute l'empêche d'assurer sa fonction oraculaire. Ne disant pas la vérité, Apollon trompe les humains par son silence car il n'est pas assez courageux pour parler lui-même et utilise son pouvoir, son silence et sa supériorité pour dissimuler ce qu'il a fait.

Foucault montre en ce sens comment un des mobiles de la pièce est justement la lutte pour la vérité qui oppose les humains au silence du dieu et qui fait que, face à sa réticence, les hommes seront obligés de conquérir le pouvoir de dire le vrai. Ce pouvoir ne sera obtenu que par une série de manifestations où ce sont les hommes qui devront non seulement débusquer la vérité par eux-mêmes en arrachant à Apollon le discours de vérité, mais ils devront la dire eux-mêmes. Or, cette « appropriation » de la vérité par les humains

qui se fait par l'arrachement auquel ils se sont vus obligés face à la réticence du dieu, est selon Foucault ce qui instaure en même temps la possibilité d'une structure politique à partir de laquelle le vrai se dit dans la *parrêsia*.

Si Foucault analyse cette tragédie comme le moment de fondation légendaire du dire-vrai de la démocratie athénienne, c'est dans la mesure où à partir de ce renversement de situation par lequel le dieu n'assure plus sa fonction oraculaire se produit le déplacement de l'endroit où la vérité se dit : de Delphes, endroit où le dieu dit le vrai par la parole oraculaire et énigmatique, à Athènes, scène politique où le chef de plein droit fait usage de sa *parrêsia* à travers une constitution qui est celle du *logos*[11]. Seulement, ce déplacement ne pourra se faire que si Créuse et Apollon disent, dans l'aveu, la vérité de ce qu'ils ont fait, car il n'y a que cette vérité qui permettra à Ion de rentrer à Athènes pour exercer son droit politique. Le discours vrai dans la cité sera fondé en conséquence par une double référence à la parole oraculaire et à la parole d'aveu du père et de la mère, dans le jeu entre dieux et mortels.

Tout le déroulement dramatique de la pièce s'organise désormais autour de ce noyau comme la succession des différentes procédures nécessaires pour que la vérité éclate. Mais ce dévoilement de la vérité ne se fera pas à partir d'une procédure de recherche et d'enquête, où, comme dans *Oedipe-Roi*, c'est Oedipe qui cherche à connaître la vérité par lui-même. Dans le cas de *Ion*, le discours de vérité ne pourra voir le jour que dans l'agitation des passions, dans la honte et la colère que ces illusions et mensonges produisent, dans des actes de parole difficiles et coûteux.

Tous les personnages sont pris dans le piège de cette réalité illusoire entraînée par le silence du dieu, poussant ainsi ces mensonges, qu'ils croient vrais, jusqu'à la limite de l'insupportable. Ce sera justement au creux de la passion, possédée par la colère et l'humiliation, que Créuse dira la vérité dans un acte particulièrement douloureux. Entraînée par cet excès de passions, elle se rend à Delphes, au temple d'Apollon, accompagnée par son serviteur et accuse publiquement le dieu de l'injustice qu'il a commise. Face au silence d'Apollon, et dans le désespoir Créuse ne peut que s'exprimer par le cri de la douleur et par ce cri dénoncer l'injustice dont elle a été victime. Ce sont donc les humains, *via* Créuse, qui devront exprimer, par ce cri, la vérité qui devait être dite par l'oracle.

---

[11] *Ibid.*, p. 154.

Pour mieux illustrer la force de ce renversement, la fêlure qui s'ouvre entre les dieux et les humains, Foucault se sert de la description de la structure mythique apollinienne faite par Dumézil dans *l'Apollon sonore*[12]. Ce qui l'intéresse particulièrement dans ce rapprochement est de montrer comment dans le *Ion* la prise de parole des humains face au silence du dieu indique un renversement de la fonction magico-politique apollinienne.

En suivant de près l'accusation de Créuse, Foucault repère dans la manière dont elle interpelle Apollon (comme « le dieu qui chante, le dieu de la lyre », comme « le dieu doré, le dieu étincelant, le dieu à la chevelure d'or », comme «celui qui, au centre de la terre, donne les oracles aux hommes et doit dire la vérité »[13]), les trois fonctions de la structure apollinienne telle qu'elle est décrite par Dumézil.

> Dumézil fait remarquer que le dieu et le statut du dieu se caractérisent par trois choses. Premièrement, le dieu réclame sa lyre et son arc. Deuxièmement, il est bien marqué comme étant celui qui révèle les volontés de Zeus par l'oracle: il dit vrai. Et troisièmement, à peine marche-t-il sur la terre de Délos que cette terre se couvre d'un manteau d'or et que la forêt fleurit. Ces trois caractères du dieu se rapportent selon Dumézil bien sûr, aux trois fonctions indo-européennes de la mythologie qu'il étudie. Premièrement, l'or doit être rattaché à la fonction de la fécondation, à la richesse. L'arc du dieu, c'est la fonction guerrière. Quant aux deux autres éléments (la lyre et l'oracle) associés l'un à l'autre ils représentent, ils relèvent de la fonction magico-politique, ou, comme dit Dumézil, de l'administration du sacré. Richesse et fécondité, c'est l'or ; fonction guerrière, c'est l'arc ; administration du sacré, c'est à la fois l'oracle et la lyre. [14]

A partir de cette analyse Foucault emprunte ces trois fonctions et les applique à la lecture du *Ion* ainsi : d'un côté la fonction administrative du sacré correspondrait au fait que c'est au dieu qui dit la vérité que Créuse et Xouthos s'adressent ; d'un autre, la fonction de fécondité se traduirait par le fait que c'est une affaire de naissance qui amène les deux consultants devant l'oracle ; tandis que la fonction guerrière n'apparaît pratiquement pas dans la pièce.

Bien que Foucault développe longuement cette analyse dans son cours du 26 janvier, ce qui nous intéresse particulièrement est l'attention qu'il porte à l'analyse de la fonction magico-politique. Selon l'étude de Dumézil cette fonction était assurée par l'association de deux éléments : l'oracle qui correspond au fait de dire la vérité, et la lyre

---

[12] Cf. Georges DUMEZIL, *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard, 1982.
[13] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit.., p.113.
[14] *Ibid*., p. 114.

qui correspond au chant. Ces deux fonctions étaient complémentaires en ce sens que, d'un côté l'oracle se manifeste sous la forme de la voix du dieu qui dit vrai et par laquelle le dieu s'adresse aux hommes, et d'un autre côté le chant est le moyen dont les humains se servent pour s'adresser aux dieux par le chant de louanges. L'oracle et le chant seraient donc complémentaires comme deux sens, deux directions dans la communication entre les hommes et les dieux, entre le dieu qui dit vrai par l'oracle et l'homme qui remercie le dieu par le chant.

Or, Foucault montrera que le problème qui se pose dans le *Ion*, est que justement cette distribution ne se produit pas, et que dans la structure tragique de cette pièce le chant et l'oracle ont été regroupés du même côté. Nous avons un oracle qui, au lieu de se manifester par la vérité dite par le dieu, est réticent, et le chant qui devait se trouver du côté des humains, se retrouve aussi du côté du dieu. Le dieu chante pour lui-même, car conscient de sa propre injustice il n'ose pas dire toute la vérité et s'enrobe et se cache dans un chant indifférent aux malheurs des hommes qu'il leur a lui-même provoqués. Et du côté des humains nous ne retrouvons pas non plus le chant de remerciement puisque, cette possibilité leur ayant été enlevée, l'oracle étant devenu un chant-oracle, ce qui viendra du côté des hommes ce sera le cri, le cri contre l'oracle qui refuse de dire la vérité. Le cri sera la seule voie laissée aux humains pour s'exprimer :

> […] contre le chant joyeux, [la femme] va élever le cri de la douleur et de la récrimination, et qui contre la réticence de l'oracle, va procéder à l'énoncé brutal et public de la vérité. Contre le chant, des pleurs ; contre l'oracle réticent, la formulation de la vérité même, de la vérité brute. Et cet affrontement, ce déplacement qui fait que le chant n'est plus de l'ordre de l'humain mais de l'ordre divin et que, du coté de l'ordre humain, c'est le cri qui va s'élever, et qui va s'élever contre le chant et l'oracle du dieu […].[15]

Ce cri d'accusation qui dans la tragédie est incarnée par la diatribe de Créuse contre Apollon, est identifiée par Foucault comme la première forme de *parrêsia*, une *parrêsia* qui se caractérise par le fait que c'est le faible qui prend la parole pour dire l'injustice au puissant, en l'accusant publiquement par une parole courageuse où celui qui dit vrai sera prêt à courir le risque des représailles que le puissant puisse lui faire subir.[16]

Bien qu'au moment où le texte a été écrit ce type de discours ne soit ni désigné, ni identifié comme *parrêsia*, Foucault constate que dans la société grecque du IV siècle, on

[15] *Ibid*., p.117.
[16] *Ibid.,* p. 126.

retrouve l'existence d'un certain type de discours « agonistique » par lequel une personne qui se trouvait en position de faiblesse par rapport à un puissant ayant commis une injustice contre lui, pouvait se tourner vers lui et proclamer devant tout le monde l'injustice que celui-ci aurait commise.[17] C'était une manière de faire valoir son propre droit par un acte de parole qui consistait à dire publiquement l'injustice commise, et qui restait la seule ressource de combat pour le faible face au puissant, puisqu'il s'agissait avec ce discours de défier celui qui avait commis l'injustice en le confrontant à la vérité même de son acte. Ce discours qui se produit à l'intérieur d'une structure profondément inégalitaire est ce qui sera désigné dans des textes plus tardifs, dans les traités de rhétorique hellénistiques et romains, sous le nom de *parrêsia*, et que Foucault retrouve dans la récrimination faite par Créuse à Apollon.[18]

Face au silence du dieu, face à l'injustice qu'il lui impose, Créuse n'a d'autres possibilités que de lancer un discours d'imprécation où elle dévoile une vérité que tous les deux connaissent déjà, mais qui n'a pu être dite que dans cette poussée à la limite des passions et des mensonges. Pour que cette partie de vérité sur la naissance de Ion ait pu être énoncée il a fallu un acte courageux et risqué de la part de Créuse, un acte de parole par lequel elle a défié le dieu en dénonçant publiquement son injustice. Cette *parrêsia* de Créuse joue un rôle essentiel dans le processus aléthurgique de la tragédie, puisque c'est grâce à ce discours d'imprécation que non seulement la vérité de la naissance de Ion commence à voir le jour, mais que se fonde la possibilité pour Ion d'exercer sa *parrêsia* politique.

C'est donc le courage et le risque encouru dans l'énonciation de la vérité arrachée de force au dieu ce qui va constituer la possibilité de fondation de la *parrêsia* politique. Nous voyons que le plus de pouvoir dont Ion a besoin pour fonder son droit politique ne lui viendra pas du côté du dieu, par sa parole oraculaire, mais elle ne lui viendra que du coté des humains par le discours de *parrêsia* de Créuse. Les humains, face au silence de l'oracle, ont dû conquérir la vérité par eux-mêmes et la dire en vertu de leur propre courage et liberté, ce qui a impliqué une scission fondamentale entre la parole oraculaire et la parole humaine qui place dès lors l'énonciation de la vérité du côté des humains. La vérité ne sera pas dite à l'oracle de Delphes par la parole énigmatique du dieu, mais sera désormais énoncée par les humains dans un dire-vrai risqué et courageux sur la scène politique

[17] *Ibid*.
[18] *Ibid.,* p.124-16.

athénienne. C'est dans ce courage, ce risque et cette liberté mis en jeu dans l'acte de dire-vrai que Foucault repère la première matrice de l'attitude parrèsiastique, attitude qui sera non seulement à l'origine de la *parrêsia* politique, mais demeurera présente dans les formes successives de pratique de la *parrêsia*.

Si Foucault s'intéresse de près à ce couplage qui s'établit, entre une *parrêsia* caractérisée par une parole courageuse et risquée du faible face au puissant, et la *parrêsia* politique, c'est dans le mesure où ce couplage constitue toute une matrice du discours politique qui deviendra par la suite la prise de parole courageuse du philosophe face au Prince. A l'époque impériale hellénistique et romaine, la sagesse est une des caractéristiques fondamentales requise pour que le souverain puisse gouverner comme il faut. Il aura besoin d'avoir à sa disposition le discours d'un autre qui sera plus faible que lui et qui devra prendre le risque de se tourner vers lui et lui dire la vérité de ses actes. Par ce dire-vrai, le souverain sera empêché de tomber dans les excès et pourra mener un bon gouvernement. C'est dans le discours de Créuse, ce discours d'imprécation que le faible adresse au puissant pour dénoncer son injustice, que Foucault repère l'émergence de cette modalité de parole parrèsiastique qui caractérisera la relation entre le philosophe et le Prince.

Cependant, le principal intérêt de Foucault pour cette tragédie, est lié au fait que la pratique de la *parrêsia* au sein de la démocratie y apparaît paradoxalement moins liée à une reconnaissance légale de la citoyenneté, ou à un certain statut, qu'à la dynamique du jeu politique inhérent à la vie politique de la cité. Dans un deuxième moment de l'analyse, Foucault s'attache en particulier à montrer que bien que le statut de citoyenneté soit une des conditions pour exercer la *parrêsia*, ce n'est pas ce qui garantit à Ion l'exercice de sa pratique. Dans la tragédie cet élément apparaît lié au fait qu'au désir de retrouver la vérité sur sa naissance, vient s'ajouter le besoin exprimé par Ion de se retrouver parmi les citoyens qui sont au premier rang de la cité : il a besoin de connaître la vérité sur sa naissance pour avoir la *parrêsia*, mais il veut la *parrêsia* pour être au premier rang. La *parrêsia* apparaît ici liée à un exercice libre de la parole où, dans une rivalité entre pairs, celui qui persuade les autres qui aura le droit de les gouverner par son dire-vrai. C'est à partir de cette analyse que Foucault établira une deuxième caractéristique de la *parrêsia* démocratique, que nous avons appelée « pratique » puisqu'elle se joue dans l'usage effectif de la libre parole à l'Assemblée.

1.2. La prise de l'ascendant et le caractère dynamique de la *parrêsia*

Cette analyse de Foucault s'articule à partir de deux passages très précis au moment où Ion, refuse puis accepte de suivre Xouthos à Athènes. En voici le premier :

> On affirme que le peuple autochtone et glorieux d'Athènes est pur de tout mélange étranger. Or c'est là que je tombe, affligé d'une double disgrâce, étant fils d'un intrus et moi-même bâtard. Flétri de ce renom, si je suis sans pouvoir, je resterai le Rien, fils de Rien du dicton. Si cherche, par contre, à parvenir au rang suprême, si j'aspire à devenir quelqu'un, je serai détesté de la foule incapable ; supériorité, toujours, est odieuse. Quant à ceux qui, bons à la fois et capables, se taisent par sagesse et fuient la politique, ceux-là me trouveront bien sot, bien ridicule, de ne pas rester coi dans la ville inquiète. Enfin, ceux qui marient politique et raison voteront plus encore contre moi, si j'arrive aux honneurs ; car ainsi, mon père, vont les choses. Ceux-là, qui sont nantis du pouvoir et des places, sont les plus acharnés contre leurs concurrents. Arrivé, en intrus, dans la maison d'un autre, près d'une femme sans enfant, qui partagea longtemps ta peine, et qui, déçue et solitaire portera non sas amertume son destin, je serai, à bon droit, victime de sa haine.[19]

Venant d'apprendre que Xouthos est son père Ion exprime les craintes qu'il a de rentrer à Athènes en tant qu'étranger. Nous sommes au début de la pièce à un moment où la vérité n'a pas encore été dévoilée et tous les personnages sont obnubilés par les mensonges et le silence d'Apollon, qui pour cacher sa faute, avait attribué la paternité de Ion à Xouthos. Convaincu que Ion est son fils, Xouthos lui promet l'héritage du trône et lui propose de rentrer à Athènes pour exercer le pouvoir. Mais Ion se montre très réticent à cette idée car il sait que son arrivée se fera sous le signe de l'illégitimité : étant fils d'un étranger (Xouthos) et vraisemblablement d'une inconnue, elle aussi étrangère, il sera considéré comme un bâtard, « rien, fils de rien »[20]. Le problème pour Ion est que cette double parenté non athénienne lui entraînerait une interdiction juridique qui l'empêcherait d'avoir une place légitime sur la scène politique. Par sa condition d'étranger et marqué par sa naissance illégitime, Ion sera de trop sur la scène politique car venant de l'extérieur, il ne pourra exercer le pouvoir que par la tyrannie.

Or, Ion refuse de mener une vie de tyran. Son seul désir est de pouvoir rentrer à Athènes en tant qu'héritier légitime de la dynastie athénienne pour exercer son droit de

---

[19] Jean TERREL, *Politiques de Foucault*. op. cit., p. 240.
[20] EURIPIDE, *Ion* , vers , in *Tragédies,* t.III, trad. H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1976. p.207

parole à l'Assemblée et trouver sa place entre ceux qui sont au « premier rang » dans la cité, et pour cela il sait que ce n'est pas de pouvoir dont il a besoin mais de *parrêsia*. Foucault soulignera justement que dans cette expression utilisée par Ion, « *prôton zurgon* » qui veut dire le « premier rang », « il faut entendre très précisément, non pas être le premier devant tous les autres, mais plutôt : être dans le petit groupe de gens qui constituent la première ligne de citoyens».[21] Ce n'est donc pas l'idée du pouvoir d'un seul qui est contenue dans cette expression (ce qui impliquerait un pouvoir monarchique ou tyrannique), mais être au « premier rang » voudra dire au contraire, faire partie d'un ensemble de citoyens qui sont au « premier rang » de la cité.

Par cette expression Ion ne fait donc que revendiquer le fait qu'il n'est pas intéressé par l'exercice pur et simple du pouvoir puisque le pouvoir lui-même, la souveraineté, Xouthos la possède et il est prêt à la lui transmettre. Son seul souci est de retrouver son droit de *parrêsia*, droit que Xouthos justement ne peut pas lui garantir, et qu'il ne pourra retrouver que du côté de sa mère.

> « ION. – […] le destin ne m'a point tout donné. 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 –elle être Athénienne, cette femme, afin que je tienne de ma mère le droit de librement parler. Qu'un étranger entre dans une ville où la race est sans tache, si la loi même en fait un citoyen, sa langue restera serve ; il n'a point le droit de tout dire. »[22]

Ion sait que ce n'est qu'en ayant la *parrêsia* qu'il pourra faire partie de ce groupe de citoyens qui sont au « premier rang » de la cité et qu'il pourra gouverner légitimement en démocratie sans avoir à imposer son pouvoir. Il distingue dans ce texte deux types de citoyens : ceux qui ne tiennent leur citoyenneté que de la loi (ou n'ont de citoyen que le nom) et ceux qui ont le privilège de la *parrêsia*, les autochtones.

Rappelons que Xouthos avait justement promis à Ion non seulement de lui donner son trône en héritage, mais aussi la citoyenneté. Or, Ion n'est pas intéressé par cette citoyenneté qui, même si elle lui donnerait le droit de gouverner, ne ferait de lui qu'un simple citoyen par loi. Ce n'est visiblement pas le pouvoir qui intéresse Ion. Son seul enjeu est de pouvoir participer à l'exercice effectif du pouvoir démocratique grâce à l'usage de sa libre parole. Or, pour cela, pour retrouver son droit de *parrêsia*, seule à pouvoir la lui transmettre.

---

[21] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit.., p. 143.
[22] EURIPIDE, *Ion*, in *Tragédies,* op. cit., p.211.

La *parrêsia* n'a donc rien à voir avec l'exercice du pouvoir au sens où on détiendrait par un certain droit le pouvoir, mais ce qui est en jeu est toute autre chose. Ion l'a très bien expliqué au moment où il essayait de montrer à Xouthos les adversités qu'il aurait s'il arrivait à Athènes en tant qu'étranger. C'est en décrivant les différents types de citoyens auxquels il se verrait opposé dans la cité que l'on comprend qu'il ne s'agit pas ici d'un problème de pouvoir, puisque ce qui intéresse Ion ce n'est pas d'imposer son pouvoir au dessus de ceux-là, mais de pouvoir être au premier rang de la cité, parmi ceux qui la gouvernent dans des conditions démocratiques. Et pour cela, il n'a pas besoin de pouvoir, mais de parrêsia. La *parrêsia* se présente alors comme une parole d'au-dessus du statut de citoyen différente de l'exercice pur et simple du pouvoir.

Si Ion ne s'intéresse pas au pouvoir que son père lui offre c'est parce qu'il sait que cela impliquerait un pouvoir tyrannique, imposé par la force de l'extérieur, vie qu'il ne souhaite pas vivre. Son seul désir est de pouvoir rentrer à Athènes en tant qu'héritier légitime de la dynastie athénienne et se trouver parmi ceux qui sont au premier rang de la cité, et il sait que la seule chose qui lui permettrait cela c'est que sa mère soit athénienne pour qu'il puisse avoir le droit de *parrêsia*. Nous voyons que se dessine ici une sorte d'opposition ou plutôt d'exclusion entre le pouvoir tyrannique et la *parrêsia* et une relation d'implication entre la *parrêsia* et la démocratie. Si Ion trouvait que sa mère était athénienne, il serait en égalité de conditions par rapport à ceux qui se trouvent au premier rang de la cité et il aurait le droit de *parrêsia* ce qui lui permettrait de gouverner légitimement en démocratie sans avoir à imposer son pouvoir.

La *parrêsia* est donc une parole qui ne pourra s'exercer que dans des conditions non tyranniques, dans un champ de forces où il ne s'agirait pas simplement d'imposer le pouvoir, mais où le pouvoir se gagne dans une joute agonistique où celui qui persuade par sa parole prend l'ascendant. C'est donc une parole d'au-dessus mais qui laisse en même temps la liberté de parole à ceux qui sont au premier rang et qui veulent aussi exercer le pouvoir, en leur laissant la liberté d'obéir que s'ils sont persuadés. Mais cette liberté comporte aussi le risque de la défaite, puisqu'il se peut que cette parole ne persuade pas et que la foule se retourne contre vous.

> C'est ce risque politique de la parole laissant la place libre à d'autres paroles et se donnant pour tâche, non de plier les autres à sa propre volonté mais [de] les persuader, c'est cela qui constitue le champ propre à la *parrêsia*. Faire jouer cette *parrêsia* dans le cadre de la cité, qu'est-ce, sinon précisément (…) avoir

> affaire à la fois au logos et à la *polis* ? Faire jouer le *logos* dans la *polis* – *logos* au sens de parole vraie, parole raisonnable, parole qui persuade, parole qui peut se confronter aux autres paroles et qui ne vaincra que du poids de sa vérité et de l'efficience de sa persuasion -, faire jouer cette parole vraie, raisonnable, agonistique, cette parole de discussion dans le champ de la *polis*, c'est cela en quoi consiste la *parrêsia*.[23]

La *parrêsia* ne peut avoir sa place que dans un régime démocratique qui laisse une place ouverte à un jeu agonistique en perpétuel mouvement, dans lequel le rapport de forces peut être renversé à n'importe quel moment par une autre parole qui, par sa force et sa vérité viendrait se placer au-dessus, et l'emporter sur les autres. Or, toute l'analyse de Foucault cherche à montrer la spécificité de la *parrêsia*, son rôle au sein même du jeu politique démocratique. Cette analyse du texte d'Euripide lui a ainsi permis d'établir quelques éléments. Le refus de Ion d'accepter le pouvoir que son père lui offre et son souci pour se trouver parmi les citoyens qui sont au premier rang de la cité, est d'une part la preuve selon Foucault que la *parrêsia* ne dépend pas exclusivement de la citoyenneté, ni du statut acquis, mais plutôt d'une dynamique par laquelle on n'impose pas simplement le pouvoir mais où le pouvoir se gagne par la mise en jeu de sa libre parole à l'Assemblée. D'autre part, elle permet de montrer le lien qui se noue entre démocratie et *parrêsia* : si le droit de gouverner n'est jamais totalement acquis, c'est parce qu'il est toujours partagé, sous la forme de la concurrence et du conflit, avec ceux qui sont au premier rang et veulent aussi exercer le pouvoir. Ce droit de gouverner ne pourra donc s'acquérir qu'en confrontant sa parole de vérité avec d'autres paroles, dans une joute agonistique où ce sera celui qui persuade par son dire-vrai qui prendra l'ascendant sur les autres et vaincra du poids de sa vérité. Or, cette position devra en même temps être réactualisée à chaque intervention, par la mise en jeu perpétuelle de sa parole, en laissant aux autres la liberté d'obéir que s'ils sont persuadés (ce qui comporte aussi le risque de la défaite puisqu'il se peut que cette vérité ne persuade pas et que la foule se retourne contre celui qui la prononce.

Foucault propose alors de définir la *parrêsia*, moins par une position statique qui serait liée à l'appartenance au corps de citoyens et au droit égalitaire de parole qu'impliquerait ce statut, qu'à une structure dynamique où l'individu même se met en jeu par l'exercice courageux et risqué de sa parole de vérité. C'est en ce sens que nous avons évoqué au début de notre analyse deux conditions auxquelles la pratique de la *parrêsia* serait liée dans le *Ion* : une condition donc que nous avons appelé « formelle » justement

[23] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 98.

par son caractère fixe et statutaire, et que Foucault identifie dans le texte au fait que Ion devait retrouver ses racines athéniennes pour acquérir le droit de *parrêsia* ; puis une condition que nous avons appelé « pratique » du fait qu'elle se trouve en rapport avec l'exercice même de la *parrêsia* dans le jeu politique, dans une dynamique où elle ne pourra être acquise que par une lutte et une relation de rivalité avec les autres paroles.

Ceci dit, bien que l'autochtonie soit donnée dans le *Ion* comme un des fondements de la *parrêsia*, « Foucault ne cherche ni à prendre cette réponse à son compte, ni à la justifier, ni d'ailleurs à la critiquer. *C'est seulement pour lui la réponse d'Euripide* »[24]. Dans son analyse, il rappelle justement que cette pièce a été écrite à un moment politique très précis où, dix ans après la disparition de Périclès, on se posait la question de savoir qui pouvait exercer effectivement le pouvoir[25]. Dans la démocratie péricléenne c'était à la fois le peuple tout entier qui avait le droit de vote et le meilleur, Périclès, qui exerçait de fait l'autorité politique. Il s'agissait maintenant de savoir qui allait exercer le pouvoir, qui allait avoir la possibilité et le droit de *parrêsia*, étant donné que la loi était identique pour tous (*isonomia*) et que chacun avait le droit de donner son opinion (*isêgoria*). Qui, dans l'Athènes postpéricléenne devait prendre la parole politique, avec l'autorité qui lui était liée, pour persuader le peuple et l'emporter sur ses rivaux au risque même de sa vie ?

C'était à cette époque, nous dit Foucault, qu'avait lieu justement le débat entre Cléon, démocrate démagogue pour qui tout le monde devait avoir le droit de *parrêsia* et Nicias qui pensait qu'elle devait être réservée à une élite. Et c'est au sein de ce débat qu'Euripide écrit le *Ion* en proposant justement une autre solution à ce problème qui n'est pas une solution constitutionnelle, qui se réglerait du côté de la loi ni de la citoyenneté. Pour Euripide la *parrêsia* doit être réservée à quelques-uns, et sa solution est à chercher du côté de l'autochtonie, de l'appartenance à la terre, dont l'enracinement historique assurerait à l'individu l'exercice de cette *parrêsia*. D'où le souci insistant de Ion pour retrouver sa mère athénienne et ainsi assurer par cette descendance son droit politique à dire-vrai dans la cité. «C'est donc dans ce petit conflit constitutionnel de l'exercice du pouvoir à Athènes que s'est formulé ce grand drame de *Ion* comme drame de la formulation du vrai et de la fondation du dire-vrai politique en fonction du dire-vrai oraculaire»[26].

---

[24]Jean TERREL, *Politiques de Foucault,* op. cit. p. 244. C'est l'auteur qui souligne
[25] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 99.
[26] *Ibid*., p. 100.

Ce qui est fondamental pour Foucault n'est pas tellement cette relation établie par Euripide entre *parrêsia* et autochtonie mais plutôt la différenciation qu'elle lui permet d'établir entre le statut juridique des citoyens (*isonomia* et *isêgoria*) qui tient à la constitution et le supplément de statut, non juridique, lié à l'exercice de la *parrêsia*. Il y a là deux ensembles de problèmes : d'une part celui qui serait lié au cadre institutionnel de la démocratie désigné par Foucault comme étant du domaine de la « *politeia* », puis d'un autre, un ensemble de problèmes en rapport au gouvernement effectif de la démocratie, et que Foucault désigne par le terme « *dunasteia* ». Cette distinction est indispensable selon Foucault pour saisir le rôle spécifique de la *parrêsia* au sein de la démocratie, son enjeu et ses implications dans le jeu politique de l'Assemblée athénienne. Or cette distinction vient ici rejoindre une première différenciation évoquée au début du cours par Foucault lorsqu'il cite brièvement la définition faite par Polybe de la démocratie. Rappelons comment en ce sens Polybe avait caractérisé la démocratie à partir de deux éléments : l'*isêgoria*, définie en tant qu'égalité et liberté de droit de parole à l'Assemblée pour tous les citoyens et la *parrêsia* définie comme « liberté pour les citoyens de prendre la parole dans le champ de la politique.[27]

La question qui se pose pour Foucault est de savoir pourquoi Polybe en voulant caractériser d'une façon très précise ce qu'il trouvait être la véritable démocratie, n'utilise que ces deux notions qui semblent à première vue assez difficiles à distinguer. Qu'est ce qui fait que malgré leur proximité, Polybe en fasse les deux caractéristiques essentielles de la démocratie ? Telle était donc la question qui était sous-jacente à toute la lecture du *Ion*

Le texte de Polybe ne donnant pas beaucoup plus d'éléments pour comprendre le fonctionnement de cette structure politique démocratique, ni pour comprendre la différence entre la *parrêsia* et *l'isêgoria*, ce sera à partir de l'analyse du *Ion* que Foucault essaiera de dénouer la juxtaposition entre ces deux notions qui se trouvent dans le texte de Polybe.

Si l'on veut que *l'isêgoria* et la *parrêsia* citées par Polybe soient deux choses différentes, il faut distinguer dans une démocratie les problèmes de la *politeia* [constitution]

[27] « *Isêgoria* se rapporte à la structure d'égalité qui fait que droit et devoir, liberté et obligation sont les mêmes, sont égaux […] pour tous ceux qui font partie du *dêmos*, et pas conséquent qui ont le statut de citoyen. […] On y trouve la *parrêsia* c'est-à-dire la liberté pour les citoyens d'y prendre la parole […] dans le champ de la politique, champ politique étant entendu tant du point de vue abstrait (l'activité politique) que d'une façon très concrète : le droit dans l'Assemblée, et dans l'Assemblée réunie même si l'on n'exerce pas de charge particulière, même si l'on n'est pas un magistrat, de se lever, de parler, de dire le vrai, ou de prétendre qu'on dit le vrai et d'affirmer qu'on le dit. C'est cela la *parrêsia* : une structure politique » Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 127.

de ceux de la *dunasteia* [puissance]. Toute l'analyse du *Ion* avait emmené Foucault à identifier d'une part, les problèmes de la structure institutionnelle et juridique de la cité qui composent le cadre constitutionnel où se définit le statut et les droits des citoyens et d'autre part, le problème de la puissance c'est-à-dire, les problèmes du jeu politique, de la manière dont le pouvoir est exercé. Nous avons montré en ce sens comment l'objectif de toute l'analyse faite par Foucault de la tragédie d'Euripide était de montrer comment la *parrêsia* ne pouvait pas se définir simplement par rapport au statut de citoyenneté et d'autochtonie requis par Ion pour fonder la démocratie, mais qu'elle était liée plutôt à un caractère dynamique et agonistique de la démocratie, à une mise en jeu de sa propre parole.

L'exercice de la *parrêsia* au sein de la démocratie suppose donc un usage politique de la parole qui ne se réduit pas à son caractère statutaire ou institutionnel, mais qui est une sorte d' « excédant » par rapport à ce statut. C'est à partir de cette différenciation que Foucault cherche à dénouer l'*isêgoria* de la *parrêsia*. L'*isêgoria* étant un droit qui garantit à tous les citoyens l'égalité le droit de parole à l'Assemblée relève ainsi de la *politeia* en tant que cadre institutionnel dans lequel se définissent les droits des citoyens et la façon dont ils seront gouvernés. La *parrêsia* par contre ne peut pas simplement être définie comme un droit constitutionnel qui serait donné aux citoyens. Bien que pour exister elle ait besoin d'un cadre juridique (*politeia*) qui donne le droit égal de parole aux citoyens (*isêgoria*), elle est irréductible à celles-ci. Ainsi l'exercice de parole qu'implique la *parrêsia* ne dépend ni de la citoyenneté, ni du droit égalitaire de parole, mais de cette *dunasteia*, de cette dynamique, de cette puissance qui suppose un effort, un mouvement de certains individus qui, pour prendre l'ascendant sur les autres et les gouverner, devront se risquer à parler, à exposer leur dire-vrai, dans une lutte, où ce sera seulement celui qui persuade par la force de sa vérité qui pourra gouverner effectivement les autres. D'un côté le problème de la constitution, de l'autre celui du gouvernement.

Il n'est donc pas ici question, selon Foucault, d'institutionnalité, ni de garanties pour l'exercice de la parole à l'Assemblée, mais du personnage qui dit vrai : c'est le problème de « ce qu'est en lui-même, dans son personnage propre, dans ses qualités, dans son rapport à lui-même et aux autres, dans ce qu'il est moralement, dans son *êthos*, l'homme politique »[28]. La *parrêsia* présuppose une différenciation éthique de celui qui énonce la vérité, différenciation qui se traduit par le courage qu'implique le risque de prendre la

[28] *Ibid*., p. 146.

parole à l'Assemblée pour dire le vrai et persuader les autres de cette vérité qu'on croit vraie. La possibilité de gouverner doit être conquise dans une lutte avec les autres paroles.

Ainsi, la *parrêsia* suppose une certaine manière de se conduire politiquement dans la cité : c'est une action sur soi indexée à son propre dire-vrai et au courage qu'implique le fait de s'avancer à l'Assemblée devant les autres, de prendre la parole pour exposer son discours de vérité. Mais l'enjeu de cet acte de parole est aussi une action sur les autres par lequel il faudra les persuader pour arriver à prendre l'ascendant et les conduire. C'est donc la propre subjectivité qui est mise ici en jeu dans l'énonciation de la vérité puisqu'il faudra que le sujet noue un pacte de franchise avec lui-même pour défendre cette vérité qu'il croit être vraiment vrai. Ce n'est pas une imposition de la vérité, il ne s'agit pas d'une simple persuasion, de convaincre les autres d'une vérité quelconque, mais d'une vérité à laquelle on tient, d'une vérité qui nous traverse et par laquelle on se met en danger : cette vérité est ce qui constitue celui qui l'énonce, et c'est en la disant, en ouvrant ce champ d'action qu'il se met soi-même en jeu par sa propre parole.

Si c'est la subjectivité même du sujet qui dit vrai qui est en jeu dans l'acte parresiastique, il est clair pour Foucault qu'autour de cette notion de *parrêsia* c'est tout un champ de problèmes distincts de la constitution et de la loi qui est au cœur de cette pratique. Il s'agit plutôt d'une compréhension de l'exercice politique comme expérience, comme une pratique où ce qui est requis l'engagement de celui qui dit vrai avec sa propre vérité, et avec les autres qu'il veut convaincre. Il n'est donc pas question de garanties institutionnelles qui sont données aux citoyens pour exprimer leur libre parole à l'Assemblée, mais d'un jeu politique indexé à un certain dire-vrai, et à une manière de se conduire soi-même.

Pour illustrer cette puissance, cette différenciation introduite par le discours de *parrêsia*, et pour mieux en saisir sa pratique effective au sein de la démocratie, Foucault analyse quelques exemples du déroulement effectif de la *parrêsia* dans le cadre de l'Assemblée athénienne, en étudiant le portrait de Périclès tracé par Thucydide dans plusieurs discours. Dans ces textes où Périclès est mis en scène en prenant la parole à l'Assemblée, Foucault retrouve, à travers cette figure péricléenne, la caractérisation du bon fonctionnement de la *parrêsia* dans la démocratie, c'est-à-dire, du «bon ajustement entre une *politeia* démocratique et un jeu politique tout entier traversé par une *parrêsia* elle-

même indexée au *logos* de vérité »[29]. Bien que Thucydide n'emploie en aucun moment le terme de *parrêsia* pour caractériser le mode de discours tenu par Périclès, ces exemples illustrent selon Foucault le fonctionnement de la *parrêsia* comme exercice de gouvernement dans le cadre de la démocratie athénienne, témoignant de ce que Foucault appelle l'âge d'or de la démocratie.

[29] *Ibid*., p. 158.

2. Le dire-vrai de Périclès : le bon ajustement entre **parrêsia** *et démocratie*

Ces discours sont analysés par Foucault comme étant le portrait du bon parrèsiaste capable de donner de bons conseils à l'Assemblée et de gouverner grâce à sa parole de vérité. Nous sommes au sein du jeu démocratique où tous les citoyens ont le droit et la liberté de prendre la parole pour exprimer leur avis (*isêgoria*). Dans le *Discours de la guerre*, l'Assemblée a été justement réunie pour décider s'ils doivent faire ou non la guerre après l'ultimatum donné par les Spartiates. A l'intérieur du libre jeu agonistique de diverses paroles qui s'affrontent à l'Assemblée la parole de Périclès l'emporte sur les autres et sera adoptée par la cité : il a persuadé le peuple athénien de rentrer à la guerre prenant ainsi l'ascendant sur les autres. C'est donc autour de l'opinion de Périclès, de ce qu'il considère être vrai et bon pour la cité que s'unifient les citoyens. Foucault souligne en ce sens l'utilisation de la première personne dans ce discours : par son opinion Périclès exprime c'est sa propre pensée, un discours auquel il s'identifie et auquel il tient. C'est un discours qu'il profère en son nom personnel, un discours par lequel il se met lui-même en jeu, en danger à l'Assemblée et dans lequel il y a une correspondance entre la parole dite et celui qui la dit.

> Mon opinion, Athéniens, est toujours qu'il ne faut pas céder aux Péloponnésiens. Je sais bien pourtant qu'on n'apporte pas, quand le moment d'agir est venu, le même empressement qu'à décréter la guerre et que les opinions humaines varient selon les circonstances. Aussi les conseils que je dois vous donner sont-ils, je le vois, toujours les mêmes, toujours identiques. Je me flatte que ceux d'entre vous que je réussirais à convaincre défendront, en cas d'insuccès, nos résolutions communes, à moins qu'ils ne renoncent en

> cas de succès à s'en attribuer le mérite. Car il arrive que les affaires publiques, aussi bien que les résolutions individuelles, déçoivent les prévisions. Ainsi, dans le cas où nos calculs se trouvent en défaut, nous nous en prendrons d'ordinaire à la fortune.[30]

C'est par sa parole de vérité que Périclès obtient la décision de l'Assemblée d'aller à la guerre : il ne s'agit pas là d'une imposition mais d'une persuasion, une persuasion qui se joue dans le dire-vrai de Périclès, dans sa personne même. En disant cette vérité il noue un pacte avec ces concitoyens, il les rend aussi responsables des conséquences que peut avoir cette décision dans le futur, tant du succès que de l'insuccès qu'elle entraînera. C'est ce que Foucault désigne comme « pacte parrèsiastique » ce pacte qui se noue entre celui qui a obtenu la décision et les citoyens qui en acceptant cette vérité se soumettent en même temps aux conséquences qu'elle peut entraîner.

Or c'est justement ce pacte que Périclès va rappeler à ces concitoyens dans le *Discours sur la peste*. On voit Périclès à l'Assemblée s'adressant au peuple athénien qui dans le mécontentement pour la guerre et la peste, le tient responsable d'avoir conduit Athènes à entreprendre une guerre désastreuse. Malgré le retournement de situation il s'adresse au peuple par une parole de vérité qui ne cherche pas à les flatter, mais plutôt à lui faire prendre sa part de responsabilité dans la décision prise. Ici la *parrêsia* de Périclès, nous dit Foucault, tient à une différenciation éthique par laquelle au lieu d'essayer de sauver sa peau en essayant de contenter les autres ne leur disant que ce qu'ils veulent entendre, il prend le risque de faire face aux effets que cette vérité pourra lui entraîner. Or, c'est justement cette différenciation éthique qui avait permis à Périclès de prendre l'ascendant à un moment donné : c'est ce même courage de s'avancer devant les autres pour défendre ce qu'il croit être le bien pour la cité qui joue dans les deux situations.

Ainsi, dans le portrait de Périclès tracé par Thucydide, Foucault retrouve les éléments éthiques que le bon parrèsiaste doit posséder pour qu'il y ait un bon ajustement entre la démocratie et le dire-vrai à l'Assemblée. Périclès apparaît ainsi comme un personnage qui, laissant de côté son intérêt personnel, sait distinguer l'intérêt public et veiller sur le bien commun. Il a le courage de s'avancer à l'Assemblée et de parler avec la vérité, en exprimant avec clarté et transparence sa propre pensée, par un dire-vrai franc et direct. Son discours persuasif et puissant cherche à montrer aux citoyens ce qui est bien

---

[30] THUCYDIDE, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, t. 1, trad. J. Capelle, Paris, Garnier Frères, 1948, Chap. 140.

pour la cité cherchant à obtenir l'accord de leur part. Ainsi lorsque l'Assemblée s'incline devant l'opinion de Périclès, ce n'est pas simplement dû à son statut (rappelons qu'il était l'homme le plus important de la cité) mais par la qualité morale qui le caractérise: les citoyens savent qu'il leur parle avec la vérité et qu'il va toujours prendre la meilleure décision pour la cité. Or si cela est possible c'est qu'il y a chez Périclès, une correspondance entre le *logos* et l'*êthos* qui garantit la véridicité de son discours et qui fait que lorsqu'il parle, les citoyens sont prêts à entendre et à être persuadés. C'est l'exercice de son discours vrai qui lui permet de prendre l'ascendant et diriger la cité.

En revanche cette différentiation éthique de Périclès, ne vas pas annuler les risques que peut entraîner son dire-vrai. Mais c'est justement cette qualité morale, cette conscience d'être supérieur aux autres lorsqu'il s'agit de discerner l'intérêt de la cité et de l'exprimer par son dire-vrai, qui lui permettra d'accepter les risques entraînés par la défense de son opinion. C'est cela qui est exprimé par Périclès lorsqu'au moment où le pacte parrèsiastique est rompu du côté des citoyens, au lieu de les flatter, il les confronte en leur exprimant des reproches à son tour : il rappelle à l'Assemblée que si la décision de la guerre a été prise, c'est bien parce qu'après avoir été convaincus, par ce qu'il croyait être le meilleur à ce moment-là pour la cité, ils ont décidé de suivre et de se soumettre à cette décision prise conjointement.

Nous sommes, dans cette démocratie péricléenne, à un moment où l'ascendant n'est pas une question de statut ou d'imposition de pouvoir, mais où le droit d'exercer le pouvoir se gagne à l'Assemblée, dans une lutte avec les autres libres paroles : prendra l'ascendant celui qui, ayant le courage de se lever, de prendre la parole et s'exposer sa pensée (ce qu'il croit et tient pour vrai et bon pour la cité), persuadera les autres par la force et le poids de son dire-vrai, tel que l'a fait Périclès. La caractérisation de cette période par Foucault étant « l'âge d'or » de la démocratie s'expliquera donc par cet ajustement entre une *politeia* où chacun peut prendre la parole et dire librement son opinion et une *dunasteia* où l'ascendant s'exerce par un dire-vrai qui implique un risque pour celui qui s'avance devant les autres et défend sa conception du bien commun.

Or, ce bon ajustement ne dépend pas seulement du parrèsiaste mais elle requiert en même temps une certaine disposition de l'Assemblée. Pour que la vérité du parrèsiaste puisse être entendue et acceptée, il faut s'abord que les citoyens soient prêts et disposés à l'entendre, et à entendre même une vérité qui peut les déranger. Dans une *politeia* où tous

les citoyens ont le même droit d'égalité de parole, où tous peuvent exprimer librement leur opinion, dans ce champ agonistique, ce qui permettra à un individu de prendre l'ascendant, tout en garantissant en même temps le bon fonctionnement de la démocratie, ce sera une certaine capacité à entendre la vérité et accepter ce qui est bon pour la cité. L'exercice de la *parrêsia* dépend d'un jeu politique indexé à la vérité, c'est-à-dire constitué comme un espace où la vérité peut émerger et où les citoyens se réunissent pour écouter et accepter le meilleur pour la cité.

Du moment que la démocratie permet à la meilleure opinion de guider la cité, elle fonctionne bien. Ce bon fonctionnement implique donc d'une part le courage du meilleur de dire librement ce qu'il pense, et de l'autre le courage qui est aussi requis par les autres de se laisser guider par cette opinion. Tel est le double mouvement qui constitue ce que Foucault appelle le « pacte parrèsiastique » entre celui qui prend l'ascendant pour gouverner les autres et ceux qui se laissent, de leur plein gré, guider par la décision de l'Assemblée. L'ascendant se joue donc selon Foucault dans la différence introduite par l'exercice de la vérité : prendra l'ascendant celui qui a le courage de s'avancer, d'exprimer son opinion dans un *logos* indexé à la vérité, et persuader les autres de cette vérité qu'il incarne lui-même.

3. Crise de la parrêsia *démocratique ou l'élimination de la différence.*

Or, après la mort de Périclès, cet ajustement entre le jeu de la démocratie et le jeu de la *parrêsia*, garantie du bon fonctionnement de la démocratie athénienne, entre en crise mettant en danger sa survie même. L'Assemblée ne supporte plus d'entendre la vérité du parrèsiaste, (cette vérité qui peut être dérangeante et critique) entraînant ainsi la rupture du « pacte parrèsiastique». Du moment où ce pacte est rompu la possibilité même de dire la vérité se trouve complètement remise en question puisque n'ayant plus la capacité à entendre la vérité, l'Assemblée prendra des mesures drastiques, tel que l'exil ou la peine de mort, contre celui qui aura le courage de faire usage de sa *parrêsia*.[31]

C'est ce que Foucault retrouve dans les textes de la fin du Ve. et débuts du VIe. siècle où sera décrite la période la plus critique de la vie politique athénienne. Dans ces textes il constate une crise de la fonction de la *parrêsia* ce qui donne place à l'émergence de la mauvaise *parrêsia*. Pour illustrer cette crise Foucault analyse un extrait de l'*Oreste*[32] d'Euripide où un messager raconte à Electre ce qui a été dit au cours du procès entrepris pour la juger, elle et son frère Oreste, accusés d'avoir tué leur mère Clytemnestre. L'Assemblée a été réunie pour exprimer leur opinion sur le destin de ces deux personnages. Foucault retrouve dans les discours de deux des citoyens qui y participent, l'exemple du bon et du mauvais parrèsiaste.

---

[31] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 165
[32] Cf. *Ibid*., pp. 150-155

> Alors se leva un certain personnage à la langue effrénée, puissant par son audace, un Argien sans l'être, entré de force en la cité, confiant dans l'éclat de son verbe et la grossièreté de sa *parrêsia*, assez persuasif pour plonger un jour les citoyens dans quelque désastre. Il conseilla de vous tuer, Oreste et toi à coups de pierres ; et Tyndare suggérait à qui demandait votre mort de tenir pareil langage. Mais un autre se leva pour le combattre. Son extérieur ne flattait pas les yeux, mais c'était un vaillant, sans grand contact avec la ville et le cercle de la place publique, un cultivateur, de ceux qui font, eux seuls, le salut du pays, d'ailleurs d'intelligence avisée, tout prêt au corps à corps des luttes oratoires, homme intègre, d'une irréprochable conduite.[33]

Nous retrouvons ici dans la caractérisation du deuxième orateur, toutes les qualités qui chez Thucydide faisaient de Périclès la figure emblématique du bon parrèsiaste. Ce deuxième orateur est décrit comme étant un homme prudent, courageux, qui vit éloigné de la vie politique et publique. C'est-à-dire qu'il n'est pas une sorte de politicien professionnel qui passe son temps à l'agora essayant de persuader les autres dans des discussions inutiles mais qui participe à l'Assemblée seulement pour prendre les décisions importantes. De plus il est caractérisé comme un « *autourgos* », ce qui désigne une personne travaillant sa propre terre, et qui en tant que propriétaire s'intéresse à la défense et la protection des terres du pays, ce qui voudrait dire qu'il est en mesure de distinguer ce qui est bon pour la cité.[34]

Or, dans le texte d'Euripide, la *parrêsia* n'est pas utilisée pour caractériser ce deuxième orateur, mais elle apparaît dans son sens péjoratif et négatif pour décrire le type de parole tenue par le premier orateur. La première caractéristique qui apparaît dans cette description fait référence à une « langue effrénée », qui se traduit, nous dit Foucault, par le mot grec « *athuroglossos* »[35]. Ce mot fait littéralement référence à « quelqu'un qui a une langue mais pas une porte. Elle implique par conséquent quelqu'un qui ne peut pas fermer sa bouche». Après avoir analysé quelques références à cette notion qu'il retrouve dans la littérature antique, Foucault nous montre que cette notion fait surtout allusion à quelqu'un qui parle sans s'arrêter, en disant tout ce qui lui vient à l'esprit, incapable de garder le silence. Ainsi, *l'athuroglossos* serait une personne qui est incapable de se maitriser soi-même, de reconnaître les occasions où il peut parler, de savoir ce qui doit être dit et ce qui doit rester non dit. Deuxièmement c'est un individu arrogant, dont la force ne lui vient pas de sa raison ou de sa capacité à dire la vérité, mais de sa force physique, de son apparence qui lui donnent une présomption de supériorité. Troisièmement, nous est dit dans ce texte

---

[33] EURIPIDE. *Oreste*, vers 884-930, in *Tragédies*, t. VI, trad. F. Chapouthier et L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 67-69.
[34] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 151.
[35] Cf. Michel FOUCAULT, *Discourse and Truth*. *The Problematization of parrhesia,* six lectures given bf Michel Foucault at Berkeley, Oct-Nov. 1983.

qu'il est étranger et qu'il s'est imposé par la force, en tant que citoyen, aux membres de la cité. Nous retrouvons ici le problème de l'autochtonie déjà présent dans le *Ion*, où seul un citoyen de souche pourra exercer légitimement la *parrêsia*. Une quatrième caractéristique fait référence au fait que sa *parrêsia* est « *amathês* »[36], c'est-à-dire « non instruite, grossière, fruste ». Le sens négatif de la *parrêsia* est ici introduit par le fait qu'elle manque d'instruction, de *mathêsis*, ce qui fait qu'elle ne puisse être formulée dans un *logos* raisonnable et vrai. Il s'agit donc d'un personnage qui n'indexe ses mots ni au *logos*, ni à la vérité. En ce sens, il ne peut que persuader, non pas par la vérité mais par la flatterie, en disant, au dépend de ce qu'il pense, ce que les autres veulent entendre. Dans ce cas la *parrêsia*, au lieu d'être franchise, devient flatterie et rhétorique. Or cette mauvaise utilisation de la *parrêsia* conduit l'Assemblée à prendre les mauvaises décisions tout en affaiblissant la démocratie athénienne.

Tel est le cas de cette Assemblée qui décide du sort d'Oreste : en condamnant Oreste à mort, elle donne la victoire au deuxième orateur qui est l'incarnation même de la mauvaise *parrêsia*. Cette victoire attribuée, non pas à une *parrêsia* indexée à la vérité, mais à une *parrêsia* qui persuade par la flatterie et la rhétorique, est la manifestation d'après Foucault de la crise de la démocratie athénienne : une mauvaise *parrêsia* est en train d'envahir la démocratie et d'éroder le bon ajustement qu'il y avait à l'époque de Périclès entre démocratie et vérité[37]. Nous sommes face à une Assemblée qui ne faisant plus de différenciation éthique transforme la *parrêsia* en licence de tout dire, et où l'ascendant sera pris par celui qui dira ce que les autres veulent entendre.

La représentation de cette incompatibilité qui commence à se dessiner entre démocratie et vérité, Foucault la retrouve également chez Isocrate[38]. Dans le texte *Sur la paix*, écrit au milieu du IVe. siècle, Isocrate fait allusion à plusieurs reprises à la notion de *parrêsia* et au problème de la liberté d'expression dans la démocratie. Il reproche à l'Assemblée de ne laisser aucun espace à la *parrêsia* puisque les citoyens ne voulant entendre aucune critique, se débarrassant des orateurs qui oseraient leur adresser des reproches. L'acte de dire-vrai devient donc dangereux puisque par cet acte celui qui dit vrai peut être expulsé de la cité dans les cas les plus extrêmes, il peut même arriver jusqu'à la mort. A sa place s'est instauré la mauvaise *parrêsia* caractérisée comme un discours de

---

[36] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 153
[37] *Ibid*., p. 155.
[38] Cf. *Ibid*., p. 174.

flatterie, discours démagogique qui n'est qu'imitation du dire-vrai, un faux dire-vrai par lequel l'orateur cherche à persuader la foule, non pas de l'intérêt général, mais de leur intérêt personnel.

La *parrêsia* démocratique dans l'Athènes post-péricléenne passe donc d'être un droit et un devoir de celui qui exerce l'ascendant par son dire-vrai, à n'être que manipulation et flatterie, trouvant son expression dans une fausse *parrêsia* qui ne dit à la cité que ce qu'elle veut entendre. Ainsi selon Foucault, « l'ascendant sera perverti », au sens où ce ne sont plus les meilleurs qui le prendront, puisqu'on ne tient plus compte ni des droits ancestraux de naissance, ni des qualités personnelles de celui qui pourrait prendre l'ascendant : du moment où n'importe quelle opinion est tenue pour vraie, n'importe qui pourra prendre cette position. Le plus problématique est que ces mauvais orateurs ne disent que ce que les gens souhaitent entendre, n'ayant pas le courage de se retourner contre le peuple pour leur adresser des critiques. Ils ne parleront pas pour exprimer leur propre opinion, une opinion que serait indexée à la vérité et qui correspondrait au meilleur choix pour la cité, mais ils ne s'expriment que dans la mesure où leur opinion représente celle de la majorité. L'ascendant n'est donc plus exercé ici par la différence propre du discours vrai et la différenciation éthique qu'elle implique par rapport aux autres, mais par un discours flatteur qui ne cherche qu'à plaire à la majorité.

Dans un autre texte, l'« *Aeropagite* », Isocrate exprime cette même idée de l'incompatibilité de démocratie et de la critique parrèsiastique. Il le fait en comparant les constitutions de Solon ou de Clisthène avec la politique athénienne de son époque. Il se plaint du fait que toutes les valeurs bâties dans la démocratie athénienne, telles que la liberté, le bonheur et l'égalité devant la loi, se trouvent perverties dans la démocratie actuelle : selon Isocrate la démocratie devient manque de contrôle, la liberté devient anarchie, le bonheur est devenu la liberté de faire ce qu'on souhaite, et l'égalité devant la loi est devenu *parrêsia* [39]. Il n'y a plus de différenciation éthique qui garantisse la bonne *parrêsia* ni le bon fonctionnement de la démocratie. Cette opposition entre la volonté du peuple, qui est mise en valeur par les flatteurs, et les meilleurs intérêts de la ville dont l'orateur courageux et vertueux se fait le représentant est fondamentale pour la critique faite par Isocrate aux institutions démocratiques athéniennes. Le problème est justement que la

[39] Cf. Michel FOUCAULT, *Discourse and Truth*. *The Problematization of parrhesia,* six lectures given bf Michel Foucault at Berkeley, Oct-Nov. 1983

valeur positive de la *parrêsia* et son sens critique, n'ont plus de place dans la démocratie post-péricléenne.

Par l'analyse de ces textes Foucault cherche à illustrer la crise de la démocratie athénienne provoquée par l'exercice d'une mauvaise *parrêsia* à l'Assemblée. Après la guerre du Péloponnèse, la critique explicite aux orateurs qui utilisaient la *parrêsia* dans son sens négatif, devient un lieu commun de la pensée politique grecque. Le problème qui commence désormais à se poser était de savoir reconnaître celui qui serait capable de dire la vérité au sein de la *politeia* dans laquelle l'égalité de tous devant la loi se traduit en même temps par une égalité de droit de parole. Une telle constitution était condamnée à donner une place égale à toutes formes de *parrêsia*, même la pire, puisque la *parrêsia* n'étant plus différenciée par une qualité éthique, pouvait être exercée même par le pire des citoyens. Or l'influence de ces orateurs qui font un mauvais usage de la *parrêsia* met en danger la cité même.

Paradoxalement, cette égalité de tous devant la loi (*isonomia*), garantie indispensable pour l'exercice de la *parrêsia*, menée à son application extrême, devient une menace pour la démocratie. Se profile ainsi le danger que le régime démocratique porte en soi : le décalage entre un système égalitaire donnant à tous le droit d'utiliser la *parrêsia*, et le besoin de choisir parmi les citoyens ceux qui sont capables d'utiliser la *parrêsia* dans l'intérêt général de la cité, transformant de la *parrêsia* en une question problématique.

Or par cette critique de la démocratie athénienne liée à la mauvaise utilisation de la *parrêsia*, apparaît de manière sous-jacente une redéfinition de ce qui serait au contraire sa juste utilisation en démocratie : la bonne *parrêsia* apparaît clairement comme celle étant indexée à la vérité, faisant du bon parrèsiaste celui qui sera capable de guider la cité grâce à son discours de vérité. Cet orateur devra avoir le courage de défendre ce qu'il croit par conviction être bon pour la cité, même si cette défense lui implique de s'opposer au *dêmos*. Ceci dit, pour les citoyens, la reconnaissance d'un discours vrai indexé à un dire-vrai parrèsiastique, ne passe pas par une certaine forme que devrait avoir le discours politique mais, comme nous l'avons vu avec Périclès, par la qualité éthique de celui qui tient le discours. Celui qui prend l'ascendant à l'Assemblée devra être celui qui, par son *êthos*, par son courage et par le risque pris dans la défense de son dire-vrai établit une différenciation éthique par rapport aux autres citoyens. Cette différenciation éthique est donc, selon Foucault, indispensable pour garantir une correspondance entre vérité et démocratie.

En ce sens l'apparition de la mauvaise *parrêsia* est lue comme un signe de la fragilité de l'existence d'une différence introduite par l'exercice du discours vrai. Cette fragilité apparaît au moment où la démocratie tombe dans l'excès, lorsque tout ce qui avant agissait comme garantie est menée jusqu'à l'opposé tel qu'en témoignent les textes d'Isocrate.

L'âge d'or de la démocratie était donc caractérisé selon Foucault par une sorte de circularité constituante entre démocratie et *parrêsia*. Cette circularité s'exprime par le fait que d'une part, la démocratie était la condition de possibilité même de la parrêsia, dans la mesure où l'accès de tous les citoyens au libre jeu du discours vrai était garanti par cette *politeia* qui donnait à tous l'égalité devant la loi. Et d'autre part il ne pouvait pas y avoir de démocratie sans *parrêsia*, puisque c'est la différence introduite par le dire-vrai qui garantit son, faisant en sorte que l'ascendant ne soit pris que par celui ayant le courage et la capacité de défendre l'intérêt général.

Or, de cette circularité Foucault retient deux paradoxes. Bien que la démocratie, entendue au sens d'une *politeia* où l'égalité de parole est garantie à tous, soit la condition indispensable pour l'exercice de la parrêsia, celle-ci, par la différence que produit le poids de la vérité, introduit un élément irréductible à la structure égalitaire de la démocratie. En ce sens, même si la *parrêsia* implique l'*isêgoria*, ce discours vrai ne peut pas se repartir également dans la démocratie.

> Ce n'est pas parce que tout le monde peut parler que tout le monde peut dire vrai. Le discours vrai introduit une différence, ou plutôt il est lié à la fois dans ses conditions et dans ses effets à une différence : seuls quelques-uns peuvent dire vrai et à partir du moment où ce dire vrai se produit dans la démocratie, à ce moment-là, se produit une différence qui est celle de l'ascendant exercé par les uns sur les autres. Le discours vrai, et l'émergence du discours vrai, est à la racine du processus de gouvernementalité. Si la démocratie peut être gouvernée, c'est parce qu'il y a un discours vrai.[40]

L'Assemblée est l'endroit où se dit le vrai, où les citoyens sont en droit et devoir de dire le vrai et lorsqu'elle se réunit c'est pour prendre la meilleure décision pour la cité. Malgré l'égalité du droit de parole de tous les citoyens, le jeu démocratique implique une lutte, un jeu agonistique dans lequel chacun défend ce qu'il croit être vrai. Ce qui devient important à ce moment là, n'est pas l'égalité donnée à tous les citoyens par la loi, mais le courage et le risque pris devant les autres pour défendre cette parole : c'est le fait que celui

[40] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit.., p.167.

qui dit le vrai, incarne cette vérité, et se joue sa propre vie par la défense de son opinion. Lorsque la démocratie est en bonne santé l'ascendant doit se gagner dans une lutte où le meilleur s'imposera : prendra l'ascendant celui qui, par la puissance de son dire-vrai, grâce au courage et au risque pris pour la défense de cette vérité pourra se différencier des autres paroles à l'Assemblée. On peut dire en ce sens que le pacte parrèsiastique devient la condition même de toute forme gouvernementale au sein d'une démocratie, dans la mesure où seul pourra prendre l'ascendant celui qui aura été capable de formuler son opinion dans un *logos* qui, indexé à la vérité, aura réussi à persuader les autres citoyens de se laisser guider.

La *parrêsia* instaure un lien entre ses auditeurs et la vérité, entre l'Assemblée et celui qui prend l'ascendant pour gouverner la cité selon ce *logos* de vérité. Elle est cette parole libre qui dit vrai en vertu du pacte où celui qui parle assure de n'exposer que ce qu'il croit être vrai, même si cette vérité implique la possibilité d'un retournement du peuple contre lui. Nous sommes encore au sein d'une Assemblée qui accorde toute sa valeur à la parole de vérité où la *parrêsia* est entendue comme parole de vérité et le parrèsiaste comme celui qui sera capable de guider la cité selon cette vérité.

A cela vient s'ajouter un deuxième paradoxe signalé : bien que le discours vrai soit une condition nécessaire au bon fonctionnement de la démocratie l'existence de ce dire-vrai est tout de même menacé par la dynamique qu'elle introduit au sein du jeu démocratique. Dans la mesure où « le discours vrai ne se fait jour que dans la joute, dans le conflit, dans la rivalité » il sera « toujours menacé dans la démocratie.»[41] Telle est la menace introduite par la mauvaise *parrêsia* : le fait que n'importe quelle parole puisse être entendue, le fait que n'importe qui puisse prendre l'ascendant menace la possibilité d'existence d'une Assemblée où la vérité puisse être dite et discernée. Ce qui menace donc la démocratie selon Foucault, sera justement l'absence de différentiation introduite par le dire-vrai : du moment que toutes les paroles sont possibles, que la flatterie passe pour une parole vrai, et les citoyens ne font plus la différence entre *parrêsia* et rhétorique, le principe même de la démocratie se trouve perverti. L'Assemblée ne faisant plus de place à la vérité, ne voulant être que flattée et entendre ce qui lui convient, chasse de la cité et menace même de mort celui qui aurait le courage d'exprimer un discours qui, dans la défense du bien de la cité, irait contre l'opinion de la majorité. Commence ici à se poser le problème de la place qui

[41] *Ibid*., p.168.

sera donnée à la critique : si c'est l'opinion de la majorité qui s'impose il n'y aura plus de place pour ce dire-vrai fondé sur la différenciation de celui qui la prononce, par rapport aux autres citoyens. Du moment où le pouvoir du *dêmos* est appliqué en son sens le plus littéral comme pouvoir du peuple ou pouvoir de la majorité, il y aura une réduction du discours vrai au silence

4. L'impossible égalité en démocratie : dire-vrai, différence et courage

Tels sont donc les deux paradoxes de la relation entre démocratie et *parrêsia* : pas de démocratie sans la différence introduite par le dire-vrai, mais ce dire-vrai se trouve menacé par la démocratie même. La *parrêsia* se trouve menacée du moment même où la différence qui entraîne parfois une critique à l'opinion de la majorité, n'a plus sa place et se voit remplacée par un discours de flatterie.

Ce qui est mis en lumière à partir de ces deux paradoxes, est la fragilité qui habite l'exercice même de la *parrêsia* en démocratie. Nous voyons que la *parrêsia* est indispensable au bon fonctionnement de la *parrêsia*, mais qu'elle est menacée par l'égalité de droit de parole à l'Assemblée, indispensable à l'existe même de la *parrêsia*. Le problème se pose justement au moment où entre *isêgoria* et *parrêsia* il n'y aucune distinction. Bien que la démocratie ne puisse exister sans une constitution (*politeia*) qui garantisse l'égalité de droit de parole (*isêgoria*) à l'Assemblée, il ne peut pas y avoir de démocratie sans une différenciation entre citoyens, manifestée par la *parrêsia*. Cette différenciation qui se fait par le dire-vrai, pose une distance éthique qui n'est pas liée au statut de celui qui la prononce, mais à une dynamique de l'échange qui avait lieu dans les joutes agonistiques de l'Assemblée, où ne l'emporterait que le discours vrai.

Or, justement nous avions pu constater que chacune de ces deux conditions de la démocratie, à savoir l'*isêgoria* et la *parrêsia*, posent deux ensembles de problèmes très différents l'un de l'autre. D'un côté l'*isêgoria* est liée au problème de la *politeia*, c'est-à-dire du cadre qui définit les droits des citoyens, le cadre constitutionnel et juridique de la cité. Puis, d'un autre côté la *parrêsia* renvoie à ce que Foucault avait appelé la *dunasteia*, qui d'après le mot grec, serait ce qui désigne la puissance, c'est-à-dire le problème du jeu politique, nous pourrions même dire, le problème de la gouvernementalité, de l'exercice

effectif du pouvoir. Le problème de la *dunasteia* est donc le problème de la manière dont le pouvoir sera exercé à l'Assemblée, le problème de la dynamique qui sera introduite au sein de la démocratie pour assurer son bon gouvernement.[42]

Cette distinction entre *politeia* et *dunasteia* joue un rôle essentiel dans le cours : elle implique non seulement l'introduction du problème de la gouvernementalité au sein de la réflexion sur la démocratie, mais une redéfinition même du jeu démocratique et de la politique. L'intérêt de cette distinction est de restituer toute une réflexion de la politique qui aille au-delà de la problématique de l'Etat, de la souveraineté, des institutions ou des lois, et qui pense plutôt la politique comme expérience, du côté du jeu et des stratégies. C'est en ce sens là que Foucault établit une différenciation entre « le » politique et « la » politique :

> […]les problèmes de la *dunasteia*, les problèmes de la puissance, sont au sens strict les problèmes de la politique, et rien ne me paraît plus dangereux que ce fameux glissement de la politique au politique employé au masculin (« le » politique) qui me paraît, dans beaucoup d'analyses contemporaines, servir à masquer l'ensemble de problèmes de la politique, de la *dunasteia*, de l'exercice du jeu politique et du jeu politique comme champ d'expérience.[43]

Toute cette problématisation de la *parrêsia* démocratique permet à Foucault de remettre en question une théorisation du politique qui est en train de s'imposer au début des années quatre-vingt, autour de la construction d'une philosophie politique, dont le but était de redéfinir « le » politique dans son essence même. Cette restauration de la philosophie politique retrouvait sa consistance dans la relance de la question de la démocratie, notamment engagée par Claude Lefort.

En donnant de nouveaux fondements à la démocratie, l'enjeu était de construire une représentation de celle-ci qui servirait d'horizon régulateur. Il s'agit là de l'aménagement d'une scène politique où grâce à la connaissance du politique on pourrait arriver à une sorte d'institutionnalisation du conflit dont l'objectif serait la construction d'un bon agir en

---

[42] « Je dirais que les problèmes de la *dunasteia*, ce sont les problèmes du jeu politique c'est-à-dire : de la formation, de l'exercice, de la limitation, de la garantie aussi apportée à l'ascendant qui est exercé par certains citoyens sur certains autres. La *dunasteia,* c'est aussi l'ensemble des procédures et des problèmes et techniques par lesquels ce pouvoir s'exerce (essentiellement, dans la démocratie grecque, dans la démocratie athénienne : le discours, le discours vrai, le discours vrai qui persuade). Enfin le problème de la *dunasteia*, c'est le problème de ce qu'est en lui-même, dans son personnage propre, dans ses qualités, dans son rapport à lui-même et aux autres, dans ce qu'il est moralement, dans son *êthos*, l'homme politique. La *dunasteia* c'est le problème du jeu politique, de ces règles, de ses instruments, de l'individu même qui l'exerce. » *Ibid.,* p. 146.

[43] *Ibid*.

commun[44]. Nous sommes donc face à une « pensée » du politique qui s'interroge sur « la chose politique » comme une substance, pour en formuler sa théorie. Disons en d'autres termes que ce qui est exprimé ici dans cette théorisation du politique, renvoie la réflexion du politique au modèle du pouvoir juridique essentiellement centré sur la loi et l'interdit, ce qui équivaut à le penser en termes de souveraineté.

Face à cette théorisation du politique au masculin, Foucault oppose « la » politique au féminin, pour se démarquer justement de l'essentialisation du politique et de la démocratie. L'enjeu de cette différenciation était de faire apparaître un champ de réflexion de la politique où au lieu de privilégier les institutions et le système juridique et étatique, il s'agissait de mettre en lumière les rapports proprement politiques du gouvernement, c'est-à-dire, ceux qui sont en relation avec sa pratique même : c'est la problématisation des relations de pouvoir immanentes aux régimes démocratiques. Il s'agit pour Foucault de repenser la politique de l'intérieur, à partir des relations de pouvoir qu'elle implique et non pas en termes de garanties institutionnelles d'égalité de droits.

Si Foucault a insisté sur la différenciation entre *parrêsia* et *isêgoria*, c'était justement pour montrer que le problème de la démocratie ne résidait pas dans l'égale participation de tous à l'Assemblée, mais que ce qui était au centre du bon fonctionnement de la démocratie, était la différenciation éthique nécessaire à celui qui prenait l'ascendant pour diriger la cité par un *logos* de vérité. Ce n'était donc pas un problème d'égalité,

---

[44] Cf. Claude LEFORT, *L'invention démocratique*. Paris, Fayard, 1994: « L'opération du suffrage et la constitution d'un nouveau type de pouvoir requièrent l'aménagement d'une scène politique, c'est-à-dire d'un espace particulier, comme à l'intérieur de la société, dans lequel se déroule d'une façon réglée la compétition entre des acteurs prétendant à l'exercice (direct ou indirect) de l'autorité politique. *Scène*, disons-nous, pour souligner que la compétition est conçue pour apparaître aux yeux de tous. Ainsi est monté, dans la société, le spectacle de discordances qui ne sont pas seulement de fait, mais impliquées dans sa définition. Tant que le suffrage universel n'est pas établi, l'existence de régimes d'Assemblée et l'exercice de la compétition politique ne provoquent pas nécessairement un remaniement entier du système symbolique du social. Les républiques ou les monarchies constitutionnelles qui contiennent une définition de la citoyenneté fondée sur des critères non politiques peuvent encore s'accommoder du modèle d'une société organiquement hiérarchisée. Mais dès lors que la scène politique s'universalise, c'est par ce truchement que la société combine dans la même représentation l'image de son unité et celle de sa division.
En outre, la compétition politique requiert toute une série de conditions à défaut desquelles la démocratie ne saurait s'instaurer ou survivre. Elle suppose notamment – à peine est-il nécessaire est de le rappeler – que soient reconnues et protégées par la loi la liberté d'opinion, la liberté d'association, la liberté de réunion, la libre circulation des hommes et des idées ; elle suppose encore qu'une fois le Parlement élu et le gouvernement constitué, la minorité ait part à la représentation et jouisse de moyens d'opposition, et que la majorité soit mise dans l'impossibilité de capter les moyens de contrainte de l'Etat à son profit. Autant de dispositions qui contribuent à l'institutionnalisation du conflit politique.
Or, on peut bien juger que ce conflit ne reflète pas le conflit social [...]. mais il importe davantage d'observer qu'il en constitue une transposition et, mieux encore, qu'il le convertisse de conflit de fait en conflit de droit, le fait reconnaître en tant que tel comme constitutif de la société. » in *Ibid.,* pp. 157-158.

puisque la prise de l'ascendant impliquait la différenciation d'un des citoyens sur les autres. Or, cette différenciation qui se faisait en termes d'un écart éthique, était la garantie même du bon gouvernement de la *polis*, puisque pour gouverner les autres il fallait indexer son *logos* la vérité et guider la cité selon cette vérité. Le problème pour Foucault repose plutôt sur les garanties données pour que cette différenciation puisse avoir lieu au sein de la démocratie. L'enjeu de l'analyse de la *parrêsia* démocratique est la problématisation de la différence nécessaire pour que la démocratie fonctionne, différence qui nous renvoie justement à la différenciation d'une part du politique entendue en termes de consensus, et de l'autre, de la politique en termes de lutte, de conflit, et de l'écart éthique et subjectif qu'elle met en jeu.

Depuis le début des années quatre-vingt, la philosophie politique, dans un effort pour réactualiser et redéfinir la démocratie, propose une compréhension de la politique en termes de droits, de garanties, et de valeurs, qui renvoient à une sorte d'institutionnalisation de la démocratie, où prennent force les modèles normatifs tels que la théorie habermassienne du consensus et de l'agir communicationnel. Or, Foucault en mettant au centre le problème de la *parrêsia*, propose de redéfinir la politique et la démocratie en termes de joute agonistique, dans son versant conflictuel plutôt que consensuel, visant par là toute une critique adressée à Habermas.[45]

Il s'agissait pour Foucault de prendre position face aux valorisations idéalistes de la politique et de la démocratie, en réintroduisant les relations de pouvoir dans la philosophie politique. Pour Foucault le problème de la politique ne serait lié ni à une réflexion étatique, ni à un discours de droits universels qui devraient être appliqués partout de la même façon, ni à la possibilité d'une entente consensuelle. Il propose de penser la politique en termes d'une dynamique où ce qui est en jeu, ce n'est pas une réflexion sur la forme ou les garanties que l'Etat et les institutions doivent donner pour que la démocratie existe, mais où l'enjeu sera le courage, le risque pris et la subjectivation éthique impliquée dans cette prise de position subjective, éthique et politique. Se joue dans cette position un certain rapport à soi-même et aux autres. Plus précisément, Foucault reprend ici le problème de la gouvernementalité :

---

[45] A ce sujet Cf. Yves CUSSET, et Stéphane HABER, *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS, 2006 ; Samantha ASCHENDEN, et David OWEN, *Foucault contra Habermas : Recasting the dialogue between genealogy and critical theory*. London, Sage Publications, 1999.

> […] il me semble que le problème de la politique (de sa rationalité, de son rapport à la vérité, du personnage qui la joue) on le voit naître autour de cette question de la *parrêsia*. Ou disons encore que la *parrêsia* est une notion qui sert de charnière entre ce qui est de la *politeia* et ce qui est de la *dunasteia*, ce qui est du problème de la loi et de la constitution, et ce qui est du problème du jeu politique. La *parrêsia* est quelque chose dont la place est garantie et définie par la *politeia*. Mais la *parrêsia*, le dire-vrai de l'homme politique est ce par quoi va être assuré le jeu convenable de la politique. C'est en ce point charnière que se trouve, me semble-il l'importance de la *parrêsia*. En tout cas, il me semble qu'on trouve là l'enracinement d'une problématique qui est celle des relations de pouvoir immanentes à une société et qui, différente du système juridico-institutionnel de cette société, fait qu'elle est effectivement gouvernée. Les problèmes de la gouvernementalité, on les voit apparaître, on les voit formulés - pour la première fois dans leur spécificité, dans leur relation complexe, mais aussi dans leur indépendance par rapport à la *politeia*- autour de cette notion de *parrêsia* et de l'exercice du pouvoir par le discours vrai.[46]

La démocratie ne peut certes survivre sans certaines formes de consensus, qui doivent porter sur l'adhésion aux valeurs éthico-politiques qui constituent ses principes de légitimité et sur les institutions où elles s'inscrivent, mais elle doit aussi permettre au conflit de s'exprimer. Au lieu de privilégier les institutions et le droit public, c'est-à-dire les théories de la souveraineté et de l'Etat, elle met en lumière la politique comme expérience, comme jeu politique. Par la différenciation entre *politeia* et *dunasteia*, c'est la différenciation faite entre souveraineté et gouvernementalité, qui est réactualisée. Avec la critique de la compréhension de la politique en termes purement constitutionnels et juridiques, Foucault ne cesse de mettre en cause le caractère substantiel du pouvoir, qui ne se contente que du problème de la légitimité, et du seul cadre institutionnel lié à la forme de l'Etat. Une conception de la politique en termes de gouvernementalité, implique de penser plutôt le pouvoir comme relation, dans un agonisme et dans une lutte permanente. C'est une conception qui part des conflits et non des situations d'accord ou de consensus.

Par toute cette problématisation de la démocratie et de la politique se trouve remis en cause le modèle consensuel de l'agir communicationnel proposé par Habermas, très en vogue pour penser le problème de la démocratie depuis les années quatre-vingt. Le problème de la démocratie comprise en termes de consensus est qu'elle essaie de ranger le multiple sous la loi de l'Un, dans le rassemblement des différences. Il s'agit là d'exclure toute dimension du conflit, en activant les capacités communicationnelles qui feront prévaloir l'esprit de concertation et de tolérance. Le problème est que cet agir communicationnel à la Habermas tend à annuler toute forme de conflit, dans une sorte de monde imaginaire sans relations de pouvoir, un monde où le conflit intrinsèque serait

[46] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit.., p.147.

réductible aux conditions de procédures réglées, d'une bonne volonté générale fondée sur le respect des différences et le sens de la vie en commun.

Ce mouvement serait en même temps accompagné par un glissement, accompli dans nos démocraties contemporaines, entre ce qui devrait relever de la scène où se joue la politique à la scène des droits civils et d'actions de citoyens : il y a une sorte de substitution de l'agir politique par le bon agir citoyen. Il n'y aurait plus une scène des luttes politiques, où les citoyens devraient exercer la politique, mais la politique a été rabattue à l'apprentissage et l'application des valeurs citoyennes dans un champ juridico-institutionnel où toutes les fonctions et les places ont été assignées et préalablement établies. Ce qui résulte de ce glissement est forcément une dépolitisation de la politique qui renvoie la démocratie à son caractère purement institutionnel.[47]

Ainsi, par le rabattement des valeurs politiques sur des valeurs citoyennes, il n'y aurait plus de conflit possible dans la démocratie, mais celle-ci est comprise et gouvernée en termes de consensus et de valeurs citoyennes. Au lieu de revitaliser la démocratie dans ce qu'elle a de dynamique, elle devient un dispositif statique d'assignation de rôles où la citoyenneté est réduite à l'énoncé des règles élémentaires d'un vivre ensemble civilisé. Par ce biais, la citoyenneté se trouve complètement déliée d'une certaine subjectivation démocratique, d'une autonomie du sujet, se jouant plutôt du côté des droits et devoirs. La politique est donc réduite à une sorte de jeu qui se déroule dans un cadre très précis, où il s'agirait simplement de suivre des règles et des conduites très spécifiques qui visent le bien commun. L'enjeu politique se trouverait ainsi réduit à une dimension purement comportementale de suivre et apprendre les conduites correctes, le respect de la loi, le respect des autres et de l'autorité. C'est au fond une sorte de discipline qu'il s'agit d'inculquer, en dressant des bons citoyens, et c'est en ce sens-là que l'on fera constamment appel à la responsabilité des sujets pour valider les règles, et à leur capacité de trouver leur place dans la structure de l'entente communicationnelle.

Or le propre de la politique, de la politique comme expérience, agirait non pas comme un mouvement de concertation par la communication, mais au contraire, par un mouvement d'arrachement, d'excentrement par rapport à l'ordre préétabli, de

---

[47] Cf. la différenciation établie entre police et la politique par Jacques Rancière in Jacques RANCIERE, *La mésentente*. Paris, Galilée, 1995 ; Jacques RANCIERE, *La haine de la démocratie*. Paris, La Fabrique, 2005 ; Jacques RANCIERE, *Aux bords du politique*. Paris, Gallimard, 2004.

déclassification où l'on vise à défaire l'ordre « naturel » pour le remplacer par des figures polémiques. La politique n'est pas un espace de consensus, mais elle ne peut être réactualisée que dans la polémique, dans le conflit et le combat. Le sujet de cette politique entendue en termes d'une agonistique n'existe que dans la faille qui peut être ouverte par l'énonciation de la différence. Il ne peut être rangé sous aucune catégorie, il est en mouvement perpétuel. Le citoyen n'est pas celui qui a des droits et en revendique l'exercice, mais celui qui donne vie à la démocratie par la prise courageuse de la parole, par l'expression de la critique. La politique devra donc être pensée comme un champ d'expérience de l'être libre des individus où chaque citoyen peut être avoir sa propre expérience politique et devenir l'artisan de sa propre liberté et autonomie. Or ces actions se présentent, non pas comme programmées par l'institution politique, mais au contraire comme ce qui vient en excédant de celle-ci et en perturbe l'exercice.

Si la démocratie consensuelle essaie de ranger le multiple sous la loi de l'Un, de mettre la vérité à la place d'un fondement et d'un idéal qui renvoient à une sorte d'universalité politique, la démocratie telle que l'entend Foucault est plutôt une affaire de puissance, de multiplicité et de singularités, des hommes au pluriel et non de l'Homme générique. La question qui se pose n'est pas celle de du retour à de bonnes formes perdues de la politique, ni à donner une alternative pour restituer un idéal de démocratie. Il ne s'agit pas non plus de la défense d'un acquis, des héritages, des positions, des statuts ou de dogmes, puisque la seule chose que peut donner vie à la démocratie c'est sa dynamique agonistique. La politique est une affaire de sujets, de modes de subjectivation, si on entend par subjectivation la production d'une série d'actes et d'une capacité d'énonciation qui n'étaient pas identifiables dans un champ d'expérience donné et dont l'identification va de pair avec la reconfiguration du champ de l'expérience.

Disons qu'en quelque sorte toute action politique est violente au sens elle ne peut être qu'un mouvement de déprise, de perturbation de l'ordre « naturel » établi, comme une déchirure qui par sa puissance suscite l'ouverture d'un autre monde possible. Ce n'est pas l'Etat de droit qui est le gardien de nos libertés publiques, mais c'est la lutte, c'est cette dynamique par laquelle la liberté et l'égalité doivent être constamment mises en jeu, et non inscrites dans la constitution. La démocratie n'est pas le régime parlementaire ou l'Etat, mais elle est un champ possible de subjectivation en tant qu'elle permet d'interrompre l'ordre de la distribution établi par le dispositif juridico-institutionnel.

Or, dans la démocratie contemporaine ce qui est en train de disparaître c'est justement le moment de la différence en tant qu'opérateur de la vie politique. La démocratie telle qu'elle nous est présentée par la philosophie politique est un puissant producteur d'effets de vérité et de réalité dont la vocation est de produire des formes d'accord et de rassemblement situés au-delà de toute différence ou antagonisme possible. Elle privilégie les rassemblements consensuels et statiques sur la différence et la dynamique. Le consensus c'est l'idée qu'il y a une objectivité, une univocité des expériences, or la politique serait plutôt l'espace de différend, de mésentente pour reprendre l'expression de Rancière, où justement il n'y a pas d'accord sur les données de la situation. Le consensus supprime la politique en la ramenant simplement à une sorte d'arbitrage du litige entre ses acteurs qu'elle identifie comme des groupes sociaux, ethniques, nationaux, etc. ; dans une logique où ce qui règne c'est la démocratie représentative, le problème de décomptes de la population et de l'électorat.

Il ne s'agit pas d'établir les conditions du consensus mais de donner place au potentiel agonistique qui existe au sein d'une société traversée par des rapports de force, des relations de pouvoir. Au lieu de considérer la démocratie comme quelque chose de naturel et qui va de soi ou comme le résultat d'une évolution morale de l'humanité, il importe de percevoir son caractère improbable et incertain. Il s'agit de quelque chose de fragile et qui n'est jamais définitivement acquis car il n'existe pas de seuil de la démocratie, qui une fois atteint garantisse à jamais sa permanence. C'est une conquête qu'il est constamment nécessaire de défendre.

Au modèle de la démocratie consensuelle qui vise à l'harmonie et à la réconciliation, il faudrait opposer une autre qui reconnaisse le rôle constitutif de la division et du conflit. Une telle conception refuse tout discours qui tend à imposer un modèle visant à l'univocité de la discussion démocratique. Beaucoup de penseurs libéraux, tels que Rawls ou Habermas, affirment que pour garantir le bon fonctionnement de la démocratie, il est indispensable de leur fournir un fondement rationnel. Or, les valeurs libérales démocratiques ne peuvent pas être présentées comme fournissant la solution rationnelle au problème de la politique sur le mode d'une identité bâtie comme adhésion rationnelle à des principes universels. La politique doit être envisagée comme exercice de la démocratie dans des relations de pouvoir qui sont toujours particulières et spécifiques, ce qui requiert une

réelle participation aux pratiques gouvernementales qui tissent la trame tant de l'Etat que des rapports sociaux.

Ce n'est pas un certain « *êthos* démocratique » qui dispose les individus à la démocratie mais la rupture de cet *êthos*, la démocratie étant devenue une pratique consensuelle de l'effacement des formes de l'agir démocratique. La politique se joue plutôt du côté de la confrontation de ces logiques de l'univocité, de l'écart expérimenté par les sujets qui disent la différence.

> A une époque, la nôtre, où on aime tant poser les problèmes de la démocratie en termes distribution du pouvoir, d'autonomie de chacun dans l'exercice du pouvoir, on la pose en termes de transparence et d'opacité, des rapports entre société civile et Etat, je crois qu'il est peut être bon de rappeler cette vieille question, qui a été contemporaine du fonctionnement de la démocratie athénienne et de ses crises, à savoir la question du discours vrai et de la césure nécessaire, indispensable et fragile, que le discours vrai ne peut pas ne pas introduite dans une démocratie, une démocratie qui à la fois rend possible ce discours vrai et le menace sans cesse.[48]

Dans l'analyse des textes grecs, Foucault avait justement montré que l'exercice effectif de la *parrêsia* ne dépendait ni de la citoyenneté, ni d'un statut juridique, mais que ce qui faisait effectivement parler c'était la *dunasteia*, cette puissance, cet effort qui fait qu'un individu, par la force de son dire-vrai, prenne l'ascendant sur les autres. Se trouve ici en jeu une différenciation éthique qui est une certaine manière de se conduire politiquement et de conduire la conduite des autres. La différence éthique de celui qui prendra l'ascendant et qui garantit que celui qui dit le vrai dit effectivement ce qu'il croit être vrai, implique une prise de position par rapport à soi et par rapport aux autres : par rapport à soi puisqu'il faut avoir la conviction et le courage nécessaires pour prendre le risque de dire-vrai ; et par rapport aux autres au sens où il s'agit de les persuader, de les guider par la décision prise. La *parrêsia* implique une correspondance entre le sujet politique et le sujet éthique, un sujet qui sera capable de se risquer à donner son opinion à l'Assemblée et par sa vérité restructurer le champ d'action possible, pour soi et pour les autres.

L'ascendant qui se joue dans l'exercice de la *parrêsia*, ne peut se gagner qu'au sein d'un litige, d'un conflit, d'une joute dans l'espace de l'Assemblée, où ce sera celui qui persuade, par son courage, qui l'emportera sur les autres. De plus, cet ascendant n'est pas une place acquise, elle est constamment mise en danger, elle est mise en jeu dans chaque

[48] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit.., p. 168.

discussion et doit être renouvelée à chaque débat. Ce n'est pas une question de droits, d'égalité, de pacte, mais une question de dynamique. Elle modifie la situation, elle ouvre à une nouvelle dynamique puisqu'elle introduit quelque chose de neuf. La structure de la *parrêsia* même si elle implique un statut, est une structure agonistique qui déborde le cadre égalitaire, de droit de la loi, de la constitution. Les nouvelles relations que le dire vrai exprime ne sont pas contenues ni prévues par la constitution, la loi ou l'égalité et c'est pourtant à travers elles, et seulement à travers elles qu'une action politique est possible.

A partir de cette différenciation entre *politeia* et *dunasteia*, on voit bien que ce qui intéresse Foucault par rapport à la démocratie ce ne sont pas les garanties constitutionnelles qui sont données aux citoyens, mais il met l'accent sur le fait que la politique se joue dans son fonctionnement effectif, dans le fait de savoir qui sera la personne qui s'indexera au régime éthique de parole du vrai et prendra l'ascendant. Le problème fondamental est donc celui du régime éthique de parole qui sera le principe de différenciation dans la démocratie mais en même temps le principe qui le fait fonctionner. Pour Foucault, il n'y a pas des règles qui permettent que la vérité surgisse, elle n'est une affaire de consensus, ni de dialogue, mais cette vérité concerne le sujet, son *êthos*, la possibilité de critique qui est différence et non pas consensus.

Si chez Habermas par exemple, il y a à partir de l'action communicationnelle une possibilité de rationalisation de la société qui mènerait vers une sorte d'émancipation par le consensus, chez Foucault il n'y pas une quête d'émancipation, au sens où il ne s'agit même pas d'atteindre la liberté, mais de créer les espaces possibles pour des pratiques de liberté. Il s'agit plutôt d'une attitude critique en termes de diagnostic du présent, d'une ontologie critique. De là l'importance de la *parrêsia* : puisque nous sommes toujours inscrits dans des relations de pouvoir qui nous traversent et nous constituent, puisqu'il n'y a pas une scène idéale de dialogue, où tous soient symétriques, la prise de la parole implique le courage, elle implique le risque de dire le vrai et de poser un écart éthique par rapport aux autres paroles. Il ne s'agit pas de dissoudre les relations de pouvoir dans l'utopie d'une communication complètement transparente, mais d'ouvrir la possibilité d'une pratique de la politique qui soit indexée à une pratique de soi où, dans les jeux de pouvoir, on soit le moins assujettis possible.

La *parrêsia* est donc irréductible aux conditions institutionnelles et consiste plutôt en une certaine manière de se conduire politiquement. Elle est une affaire de courage qui

implique un pacte de sincérité avec son propre dire-vrai. C'est la subjectivité même qui est mise en danger par la pratique même de la *parrêsia*.

DE LA PARRESIA *POLITIQUE A LA* PARRESIA *ETHIQUE*

Lorsque Foucault entreprend de faire la généalogie de la notion de *parrêsia* il s'aperçoit avec un certain étonnement, que celle-ci était à l'origine une notion fondamentalement politique et se trouvait en étroite relation avec la démocratie. C'est justement, comme nous l'avons étudié dans le premier chapitre, à cette relation entre *parrêsia* et démocratie que Foucault consacre la première partie de son cours de 1983. Or, l'étonnement de Foucault venait du fait que, dans un premier temps, lorsqu'il s'était intéressé à la notion de *parrêsia* dans *L'herméneutique du sujet*, elle apparaissait dans un cadre surtout éthique au sein des relations de direction de conscience hellénistiques et romaines[1]. Face à cet élargissement du spectre de la pratique de la *parrêsia* dans l'Antiquité, il envisage de faire la généalogie de cette notion pour montrer comment s'était fait le passage d'une *parrêsia* originairement politique à une *parrêsia* éthique.

Foucault repère le point de passage entre les deux formes de *parrêsia* au moment de la crise de la démocratie. Après la mort de Périclès, au Ve. Siècle av. J.C, le rapport entre démocratie et discours vrai devient difficile et problématique : on assiste à un effacement de la différence du dire-vrai dans le jeu de la démocratie où règne désormais une mauvaise utilisation de la *parrêsia* qui sera plus apparentée à la flatterie et à la rhétorique qu'à l'exercice d'un dire-vrai risqué et courageux. N'importe qui peut parler et prendre l'ascendant à l'assemblée, puisque la différenciation éthique qui était requise pour exercer cette fonction, n'a plus de valeur.

De ce fait, la *parrêsia* ne pourra plus s'exercer à l'Assemblée en tant que dire-vrai qui se dirige à la cité pour qu'elle se gouverne bien. Elle va donc être déplacée à la cour du Prince où elle sera exercée en tant que conseil adressé à l'âme de celui qui gouverne : si la différence éthique avait donc était chassée de la cité, il s'agira maintenant de faire jouer cette différence dans l'âme du Prince de manière à ce qu'en se gouvernant lui-même comme il faut, il puisse bien gouverner la cité. Or, ce déplacement de la *parrêsia* de la cité

---

[1] Cf. Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*. (1981-1982) éd. F. Gros, Paris, Gallimard- Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2001, Cours du 3 et 10 mars 1982.

à la cour du Prince implique en même temps un changement du personnage qui prendra l'ascendant, ce ne sera plus un citoyen, qui par son dire-vrai se placera au-dessus des autres, mais ce sera un citoyen qui détient la vérité et qui fait preuve de *parrêsia* en se plaçant au côté des autres : le philosophe.

Après la crise de la démocratie, le philosophe aura donc à jouer un rôle majeur par rapport à la politique et à l'exercice du pouvoir dans ce nouveau contexte autocratique. C'est lui qui, en sachant distinguer le vrai du faux, donnera des conseils au Prince en s'adressant à son âme, et non plus à la cité. Foucault accorde une grande importance à ce déplacement dans la mesure où, par le rôle psychagogique que prend la philosophie en tant que conduite des âmes, va se tisser un lien fondamental entre philosophie et *parrêsia*. La *parrêsia* se présente à la fois comme une notion politique, puisqu'elle s'adresse à celui qui gouverne, et comme une notion philosophique et éthique, en tant que psychagogie.

Pour introduire la question de la *parrêsia* philosophique, Foucault se sert de l'analyse de plusieurs textes de Platon puisque, selon Foucault, le projet philosophique de Platon se situe à l'intérieur de la crise de la démocratie et de la *parrêsia*. A partir de ces textes, principalement à partir de la lecture de la *Lettre VII*, Foucault montrera la façon dont Platon envisage le rôle du philosophe par rapport à la politique et à l'exercice du pouvoir après la crise de la démocratie.

> Se replacer au carrefour platonicien, là où on voit la critique de la mauvaise *parrêsia*, celle de la démocratie et des orateurs, de la rhétorique, se déplacer vers la problématique de la bonne *parrêsia*, celle du sage conseiller, celle du philosophe. Beaucoup de textes de Platon pourraient être relus dans cette perspective ; toute la philosophie platonicienne pourrait être mise en perspective à partir du problème du dire-vrai dans le champ des structures politiques et en fonction de l'alternative philosophie/rhétorique. Puisqu'il s'agit ici de généalogie de l'art de gouverner et de la formation thématique du conseiller du Prince, je passerai rapidement à travers Platon en relevant quelques textes où se rencontre l'usage effectif du mot *parrêsia*.[2]

Pour répondre à cette crise, Platon construit une réélaboration du problème de la *parrêsia* en faisant un glissement de la sphère du politique à la sphère de l'éthique. Le discours politique de l'Athènes démocratique a été expérimenté par Platon comme une crise qui s'est produite à cause d'un mode de subjectivité insuffisant : par l'absence d'un discours vrai dans l'âme, les Athéniens auraient été incapables de développer un souci

---

[2] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2008, p. 181.

éthique de soi qui puisse produire dans les individus l'*êthos* nécessaire pour la vie politique et privée. C'est en ce sens que se fera le glissement vers la sphère éthique où la philosophie aura à jouer un rôle majeur en tant que psychagogie. La pensée platonicienne transforme ainsi la *parrêsia* en une *parrêsia* éthique indexée sur le souci de soi, comme réponse à la défaillance de la *parrêsia* démocratique.[3] Platon réinvente la *parrêsia* comme une modalité de véridiction en la déplaçant du champ politique à l'expérience éthique du souci de soi dont le but est la formation d'un *êthos*.

Or, l'ouverture de la question de la *parrêsia* philosophique qui se fait avec Platon, n'est pas le renoncement à la problématisation de la politique. Bien que ce déplacement de l'assemblée à l'âme du prince, semble nous conduire de la politique à l'éthique, par le glissement d'une *parrêsia* politique à une *parrêsia* éthique, il ne faut tout de même pas voir dans ce passage un détournement ou un désintérêt de la politique : l'effacement de la démocratie ne serait pas celui de la politique. Foucault ne cherche pas ici à revenir à une parrêsia seulement éthique, telle qu'il l'avait déjà explorée dans son cours du Collège de France de 1982, mais il est en train de construire une nouvelle définition de la *parrêsia* en

---

[3] Au sujet de la relation entre la démocratie et la pensée de Platon Cf. Sara MONOSON, *Plato's democratic entanglements : Athenian politics and the practice of philosopgy.* Princenton, Princenton University Press, 2000. Monoson remet en question la lecture traditionnelle qui fait de Platon l'antidémocrate par excellence. Elle propose une nouvelle manière de penser la relation entre la pensée de Platon et la pratique de la démocratie. Selon Monoson, dans le corpus de l'œuvre de Platon il n'y aurait pas seulement une critique de la démocratie mais cette critique serait la preuve du grand intérêt que Platon porterait sur celle-ci. D'après son interprétation, il y aurait même dans l'œuvre de Platon une défense de la structure basique de la démocratie et de certains de ces principes : ainsi par exemple, il revendiquerait le fait que la philosophie devait s'approprier de certaines valeurs de la démocratie, telles que la *parrêsia*. Certains aspects de la pensée de Platon auraient même ses racines dans les pratiques démocratiques athéniennes. La pensée de Platon ne s'opposerait pas simplement à la démocratie mais en faisant sa critique il s'agirait pour lui d'explorer les possibilités qui concernent la vie politique même. En ce sens, elle dira également, que Platon était fortement engagé dans la politique de la cité et que son intérêt principal serait de trouver des solutions politiques à la cité. Pour montrer cela, elle propose de lire Platon dans le contexte de son époque, pour montrer comment la pensée de Platon se forme en relation avec les idéaux démocratiques et pratiques de son époque. Ainsi, en considérant ce qu'on sait sur le comportement et les attitudes personnelles de Platon elle examine la manière dont la compréhension du travail philosophique développé dans les dialogues de Platon est ancrée dans les traditions démocratiques athéniennes. Elle veut montrer en somme la relation entre la pensée et la réalité sociale, plus précisément entre la pensée de Platon et les pratiques démocratiques de son temps. Selon Monoson, Platon ne présente pas la philosophie comme une activité hors du monde, ni en retrait ni en opposition à l'activité politique mais comme un effort courageux de faire un appel à la communauté à faire son meilleur possible. "In these pages I have developed approaches to interpretating Athenian democracy and the complexities of Plato's thought. Taking Athenian democracy to be a cluster of cultural practices and normative imagenery as well as a set of governing institutions, I emphasized that ideas of antityrantism, reciprocal exchange, responsible ruling, frank speaking, unity, and strong-mindedness are central to the Athenian understanding of the demands of democratic citizenship. Placing Plato in to the context of these contemporaneous understandings of democracy, I showed that although he contrasts the claims of democratic legitimacy and those of philosophical truth, he also explores how intimately linked are Athenian democratic politic and the practice of philosophy. In particular, I tracked Plato's embrace of the ethics of antityrantism, frank speaking, responsible rule, and reciprocity and of parts f the intellectual missions of both funeral oratory and theatre-going." *Ibid.,* p. 237.

tant qu'*êthos* où s'entrelacent la politique et l'éthique.[4] La lecture que Foucault fait de la *Lettre VII* de Platon et sa redéfinition du philosophe-roi se trouvent justement au carrefour de ces deux problématiques.

Si la philosophie et le philosophe deviennent le centre névralgique du problème de la *parrêsia*, Foucault s'interrogera justement, à partir de la *Lettre VII,* sur le problème du réel de la philosophie, c'est-à-dire qu'il cherche à montrer par cette analyse, comment la philosophie fait l'épreuve de sa vérité. Or, il se trouve que loin de nous retrouver face à un éloignement de la politique, elle se retrouve au centre de la problématique de la *parrêsia* philosophique puisque la politique devient pour la philosophie l'épreuve de son réel. C'est en s'inquiétant de ne pas être seulement *logos* que se pose la question du réel de la philosophie. En ce sens, pour Platon la philosophie manifeste son réel à partir du moment où elle s'introduit dans le champ politique en tant qu'activité qui consiste à dire-vrai par rapport au pouvoir, non pas en disant au pouvoir ce qu'il doit faire, mais d'exister comme véridiction philosophique en face des hommes politiques et de la pratique politique.

Le rapport entre le dire-vrai philosophique et l'exercice du pouvoir doit se faire pour Platon dans l'âme du Prince : il doit y avoir une coïncidence entre ceux qui pratiquent la philosophie et ceux qui gouvernent, puisque pour pouvoir gouverner les autres selon une politique juste il faut que l'âme du Prince puisse se gouverner selon la philosophie vraie. Ainsi la *parrêsia* n'a pas simplement à donner des conseils mais à guider l'âme de ceux qui gouvernent au moyen d'une psychagogie qui cherche à transformer les âmes. Or, cette transformation des âmes implique un rapport à la philosophie qui ne se fait pas sous la forme des connaissances toutes faites, des concepts qu'il suffirait d'apprendre, mais sous la forme des pratiques, des exercices qui portent sur le sujet et son mode de vie. C'est en ce sens là que nous retrouvons ce que nous pourrions appeler un deuxième réel de la philosophie en tant que souci de soi qui se manifeste par une pratique continue de l'âme.[5]

---

[4] Or l'effacement de la démocratie n'est pas celui de la politique : plutôt que de revenir à une parrêsia seulement éthique, Foucault choisit une nouvelle définition de la *parrêsia* comme libre courage de la vérité et à travers elle une nouvelle attitude en philosophie : elle ne s'arrête ni à la recherche de la vérité, ni à la politique, ni à l'éthique, mais combine sans cesse l'une à l'autre de ces dimensions en même temps distinctes et indissociables. A ce sujet, Jean Terrel pose justement la question de savoir si le fait de s'intéresser à l'éthique signifierait pour Foucault de se détourner de la politique ; si dans le passage d'une *parrêsia* politique à une parrêsia éthique il y aurait un désintérêt de la politique. Cf. Jean TERREL, *Politiques de Foucault*. Paris, PUF, 2010, pp. 195-197.

[5] Cf. Frédéric GROS, « Situation du cours », in Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard- Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2008, p. 355.

Nous avons voulu rappeler les relations étroites que Platon dessine entre philosophie et politique pour montrer qu'au centre de cette nouvelle problématisation de la *parrêsia* se trouve posée, à nouveaux frais, la relation entre spiritualité et philosophie qui avait déjà été posée dans *L'herméneutique du sujet*[6]. En 1982, Foucault avait esquissé cette relation entre philosophie et spiritualité par l'opposition faite entre Descartes et la philosophie antique, en montrant comment dans l'antiquité l'accès à la vérité requiert une transformation préalable du sujet. La spiritualité désigne une expérience sur soi où le travail sur soi et l'accès à la vérité s'impliquent : il faut travailler à devenir autre pour accéder à la vérité. En opposition à une conception moderne de la philosophie qui considère que tout sujet est capable de vérité, Foucault souligne que le sujet dans la philosophie antique ne sera capable de vérité qu'à condition d'opérer sur lui-même une conversion, un changement de mode d'être. Et c'est justement sur ce point que se joue toute la problématisation de la *parrêsia* philosophique à partir de Platon puisqu'il s'agit d'indexer la *parrêsia* à la philosophie comme pratique de transformation de souci de soi.

Foucault propose donc, à partir de la *Lettre VII*, une nouvelle manière de problématiser la relation entre discours vrai et transformation de soi qu'il avait déjà explorée dans son cours de 1982, et qui nous reconduit autrement à la politique. Cette réactualisation de la problématique de la spiritualité et de sa relation à la philosophie nous permet donc ici de penser un nouveau rapport à la politique, et de poser en même temps, par le biais de la philosophie en tant qu'expérience, une nouvelle relation : politique et spiritualité.

Nous voudrions montrer dans ce chapitre la façon dont Foucault construit la problématisation de la *parrêsia* philosophique, en posant au centre de celle-ci les relations entre philosophie et politique, philosophie et spiritualité et politique et spiritualité. Nous verrons que la lecture de la *Lettre VII* permet à Foucault de réactualiser plusieurs éléments de réflexion qu'il avait déjà explorés.

---

[6] Cf. Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*. op. cit. Cours du 6 janvier 1982.

1. De la polis *à l'âme du Prince*

Pour comprendre la manière dont s'est faite la construction du champ de la *parrêsia* éthique, il faudra revenir dans les pages suivantes sur les exercices de lecture entrepris par Foucault de plusieurs textes de Platon où il retrouvera non seulement les éléments de passage entre une forme de *parrêsia p*olitique à une *parrêsia* éthique, mais aussi les éléments qui permettent de délimiter la forme de cette *parrêsia* éthique et la relation que celle-ci établira à la politique.

Nous avons donc vu jusqu'ici que l'infléchissement éthique de la *parrêsia,* correspond selon Foucault à la réélaboration faite par Platon du problème de la *parrêsia* au moment de la crise de la démocratie. Le problème principal à ce moment-là est le fait que la rhétorique est en train de prendre le dessus et de chasser la place du dire-vrai dans l'assemblée. Pour Platon cette crise qui donne place à une mauvaise utilisation de la *parrêsia* s'est produite principalement à cause de la négligence de soi des citoyens athéniens. Le problème qui se pose est que dans la démocratie, telle qu'elle se présente à la fin du Ve. siècle av. J.C., la relation de soi à soi des citoyens se caractérise par l'absence d'un discours vrai dans leur âme qui leur permettrait de comprendre la nature et le sens des désirs et des plaisirs pour les distinguer selon des valeurs éthiques et pour les maîtriser et les utiliser afin de donner à l'âme une belle forme. Ce manque se manifeste par le fait que les Athéniens n'ont pas été capables de développer un souci éthique de soi qui puisse produire en eux l'*êthos* nécessaire pour la vie politique et privée. Or, si les Athéniens n'ont développé ni pratiqué un souci de soi, c'est parce qu'ils étaient absorbés par l'opinion générale, et inversement ils étaient aussi absorbés par l'opinion générale, parce qu'ils se

négligeaient eux-mêmes. C'est à cause de cet oubli de soi qu'a été possible, selon Platon, la rhétorique.

1.1. L'anarchie de l'âme de l'homme démocratique

Pour mieux illustrer cette critique platonicienne de la démocratie, Foucault se sert du livre VIII de la *République.* Dans ce texte Platon décrit la genèse de la cité démocratique et de l'homme démocratique, à partir du passage de l'oligarchie à la démocratie : ce sont les jalousies et les inégalités provoquées par l'oligarchie (le fait que quelques-uns détiennent le pouvoir et la richesse) qui causent le renversement de ce régime par les plus pauvres, qui sont en même temps les plus nombreux, et qui en s'emparant du pouvoir instaurent un régime démocratique. La démocratie ayant été établie sur fond de conflit et de guerre, aurait entraîné comme conséquence l'instauration d'une mauvaise *isonomia,* puisque ce n'est qu'après leur victoire, une fois les oligarques exilés, que ceux qui restent se partagent le gouvernement et les magistratures « comme des dépouilles ». De ce fait, l'égalité démocratique, par la forme dont elle a été instaurée, continuerait de porter en elle la trace de cette guerre.

Or, de cette *isonomia* ainsi instaurée il va résulter en même temps un mauvais établissement de la liberté et de la liberté de parler :

> Comment donc, repris-je, ces gens-là s'administrent-ils et que peut être un gouvernement de cette sorte ? Il est évident que l'homme qui lui ressemble nous apparaître comme étant l'homme démocratique.
> C'est évident, dit-il.
> N'est-il pas vrai que tout d'abord on est libre dans un tel Etat, et que partout y règne la liberté, le franc parler la licence de faire ce que l'on veut ?
> On le dit du moins, fit-il.[7]

La description faite par Platon de la cité démocratique est donc centrée sur la liberté : liberté de faire ce qu'on veut puisque c'est le principe des désirs qui y règne, et liberté pour tous de donner son opinion puisque la *parrêsia* ne joue plus en tant que parole de vérité et de différenciation. Or, selon Foucault, pour Platon, le danger principal de la *parrêsia* n'est pas que cela conduise à de mauvaises décisions dans le gouvernement, ou

[7] PLATON, *République,* Livre VIII, 557 a-b, in *uvres complètes*, t. VII-2, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 26.

qu'elle fournisse les moyens à certains leaders ignorants ou corrompus de prendre le pouvoir, de devenir des tyrans. Mais le principal danger de la liberté et de la liberté d'expression dans une démocratie, est ce qui en résulte, puisque par la liberté de faire et de dire ce qu'on veut, chacun devient à soi-même sa propre unité politique, son propre Etat. Et si chacun a sa propre manière de vivre, son propre style de vie, il ne peut y avoir de *logos* commun, ni d'unité possible pour la cité, puisque n'importe qui pourra se lever et flatter la foule pour obtenir ce qu'il veut. C'est donc la mauvaise *parrêsia* qui prend ici le dessus, en instaurant une structure d'indifférenciation qui entraînera la *polis* dans une mauvaise direction. Le discours vrai ne joue plus le rôle différenciateur qui permet de gouverner la cité comme il faut.

Il y aurait donc selon Platon une correspondance entre la genèse de la mauvaise cité démocratique et l'âme de l'homme démocratique. Foucault rappellera justement le principe platonicien selon lequel il existe une relation analogue entre la façon dont un être humain se comporte et la manière dont une ville est dirigée, entre l'organisation hiérarchique des facultés d'un être humain et la structure constitutionnelle de la *polis* : si tout le monde dans la ville se comporte exactement comme il le désire, à chaque personne qui suit sa propre opinion, sa propre volonté ou son désir, alors il y aura dans la ville autant de constitutions, autant de petites villes autonomes, que de citoyens faisant ce qui leur plaît. Par ce principe de correspondance le même manque produit dans la cité démocratique l'anarchie politique qui dans l'âme produit l'anarchie du désir[8].

Ce manque sera la conséquence, dans la lecture que Foucault fait de ce livre VIII, de la mauvaise utilisation de la *parrêsia*, puisque Platon conçoit la *parrêsia* non seulement comme la liberté de dire ce que l'on souhaite, mais elle serait liée en même temps à la liberté de faire ce qu'on veut. C'est une forme d'anarchie liée à la liberté de choisir son style de vie, sans limite. De sorte qu'une mauvaise utilisation de la *parrêsia*, où n'importe qui peut dire n'importe quoi, produirait non seulement l'anarchie dans la cité, mais produirait aussi l'anarchie du désir dans l'âme, puisque par le manque d'*alêthês logos*, elle ne saurait pas faire la différenciation entre les désirs superflus et les désirs nécessaires.

Le mal de la cité démocratique et de l'âme démocratique est donc pour Platon le manque de discours vrai. Ceci renvoie Foucault à la piste du dédoublement de deux formes

---

[8] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 184

de *parrêsia* : celle qui est nécessaire à la vie de la cité et à l'âme de l'homme.[9] Il y aurait donc un double étagement de la *parrêsia* où la *parrêsia* politique se trouve liée à une *parrêsia* différente qui est celle qui doit s'introduire dans l'âme de l'individu.

1.2. La *parrêsia* du philosophe et le gouvernement des âmes

Ce dédoublement de la *parrêsia,* Foucault le trouve également dans le livre VIII des *Lois*. Dans ce texte, lorsque Platon décrit la formation de la cité idéale, il fait intervenir un personnage qui, différent du législateur, serait en mesure de convaincre les citoyens de la validité de la loi qui leur est imposée et les persuader ainsi de la nécessité d'obéir dans leur vie individuelle. C'est-à-dire que d'un côté il y aurait le législateur qui détiendrait une vérité qu'il applique pour la formulation d'un système de lois juste et indexé à la vérité, et de l'autre il y aurait un homme qui, au nom de la raison, s'adresserait aux individus et en toute franchise leur dirait une vérité qui doit les persuader de se conduire comme il faut.

> En ces détails et autres semblables il n'est pas difficile de savoir quelle est la bonne ordonnance à mettre, et quelque changement qu'on y fasse ici ou où ne saurait porter à la cité ni grand profit ni grand dommage. Voici, au contraire, un sujet d'importance non médiocre, où se faire écouter est difficile, où ce serait surtout à Dieu d'agir, s'il était, de quelque façon, possible que les prescriptions requises vinssent de lui ; en fait, c'est, semble-t-il, un homme qu'il faut, un homme audacieux, qui, mettant la franchise au dessus de tout proclame ce qu'il croit le meilleur pour la cuité et pour le citoyens, ordonne , face à ces âmes corrompues, ce que comporte et réclame toute notre constitution, dise « non » aux passions le plus puissantes, e, sans avoir personne qui l'appuie, seul, suive la voix de la seule raison.[10]

Platon serait en train de formuler un discours de vérité supplémentaire, un « supplément de *parrêsia* »[11] comme l'appelle Foucault, différent de celui du nomothète, tenu par un personnage qui, en tant qu'une sorte de guide moral, aurait pour tâche de s'adresser aux citoyens avec *parrêsia* pour les persuader d'indexer leur âme à la vérité. Ainsi, on trouve dans ce texte clairement esquissée cette double articulation de la *parrêsia* que nous avions trouvée auparavant: c'est non seulement ce dont la cité a besoin

---

[9] *Ibid*., p. 185.
[10] PLATON, *Les Lois*, Livre VIII, 835b-835c, in Oevres complètes, t. XII-1, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1976, pp. 75-76.
[11] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op.cit., p. 189.

pour être gouvernée comme il faut, mais c'est aussi ce qui doit agir sur l'âme des citoyens pour qu'ils accomplissent leur rôle de citoyens comme il se doit.

Si Foucault s'intéresse particulièrement à ces textes c'est parce qu'ils lui permettent de montrer l'ouverture du champ de la pratique de la *parrêsia*. Après la crise des institutions démocratiques, la pensée platonicienne réinvente la *parrêsia* comme une modalité de véridiction qui n'aura plus pour condition d'existence la démocratie, mais sera déplacée vers un régime autocratique. La *parrêsia* sera conçue comme « une action à exercer non seulement sur le corps de la cité toute entière, mais sur l'âme des individus, que ce soit l'âme du Prince ou que ce soit l'âme des citoyens. (…) On voit le problème de la *parrêsia* apparaître comme étant le problème de l'action philosophique proprement dite. »[12]

De la même façon que la cité a besoin de *parrêsia* pour bien fonctionner, l'individu a besoin d'entendre la *parrêsia* pour que les discours puissent s'établir dans leur âme. Ce sera dans cette relation de soi à soi que la philosophie va intervenir en tant que cure et soin de cette défaillance de la vie politique et éthique. Avec Platon la *parrêsia* se présente comme un mode de réflexion sur soi qui prend forme dans une pratique du souci de soi dont le but sera de transformer le sujet et de cultiver un discours vrai dans l'âme des autres. Cette réélaboration platonicienne de l'expérience de soi est directement reliée à cette situation historique et apparaît donc comme conséquence de la défaillance de la *parrêsia* démocratique en se présentant comme la seule possibilité pour la *parrêsia*. A partir de ce moment, avec Platon, le problème de la *parrêsia* sera de plus en plus lié au choix de l'existence et au choix du mode de vie.

La vérité n'ayant plus sa place dans la démocratie, fera que la *parrêsia* ne puisse plus être exercée à l'assemblée en tant que parole directe adressée aux citoyens. Elle doit être déplacée selon Platon, à la cour du Prince où elle n'aura plus à persuader la foule viciée, mais à s'adresser à l'âme de celui qui gouverne comme parole privée. La *parrêsia* ne s'exerce plus sous la forme du souci de la cité, dans une parole proférée à l'assemblée, mais elle s'exerce en tant que conseil dirigé à l'âme du Prince. L'essentiel pour Platon c'est qu'il doit y avoir une adéquation entre le dire-vrai philosophique et le dire-vrai politique, ce qui implique que la *parrêsia* dans l'ordre de la politique ne pourra être fondée que sur la philosophie. Il n'y a donc pas un détournement par rapport à la politique mais un

[12] *Ibid*., p. 190.

réinvestissement du politique, un infléchissement de la politique par la philosophie sous la forme du conseil que le philosophe adresse à l'âme du Prince.

Les textes de Platon permettent donc à Foucault de montrer le détournement progressif de la *parrêsia* politique vers la sphère philosophique et éthique. Le moment platonicien de la *parrêsia* est celui où l'on assiste à un déplacement des lieux et des formes de son exercice : elle passe d'être une pratique exercée sur la scène des institutions politiques athéniennes à être une pratique philosophique qui s'exerce à la cour du Prince, ce qui va engager la philosophie comme une certaine pratique de véridiction. Si la philosophie devient le champ par excellence de la *parrêsia*, ce sera le philosophe qui incarnera une nouvelle figure du parrèsiaste, en tant que conseiller du Prince.

Il s'agit en somme pour Foucault, non seulement de montrer avec Platon le glissement d'une *parrêsia* politique à une *parrêsia* éthique, mais de reposer à nouveau, à partir justement de ce déplacement, le problème de la place du dire-vrai dans la politique ainsi que sa relation à la philosophie. Or, ce déplacement n'implique pas la disparition de la *parrêsia* du champ de la politique, mais une certaine inflexion du discours philosophique et de sa pratique vers la constitution autour de la philosophie d'un autre foyer de *parrêsia*. Et justement, si c'est à travers les textes de Platon que Foucault entreprend de montrer ce glissement, c'est parce qu'ils se trouvent au point de jonction de deux problématiques : ils permettent de montrer comment s'est faite une articulation entre une problématique politique et une problématique éthique à travers la philosophie en posant la question du réel de la philosophie et de la pratique du philosophe. Le point phare de ce moment platonicien est pour Foucault la Lettre VII de Platon, qu'il situe au carrefour de la relation de la *parrêsia* à la politique et à l'éthique.

2. Le réel de la philosophie : une lecture de la **Lettre VII** *de Platon*

Au-delà de l'aspect autobiographique de la *Lettre VII*, ce qui intéresse Foucault c'est de montrer comment à partir de ce récit, on retrouve une redéfinition de la nouvelle tâche de la philosophie par rapport à la politique. C'est à partir de sa propre expérience, de sa déception face aux divers régimes politiques dont il a été témoin, notamment de la démocratie, que Platon va repenser, non seulement sa relation à la politique, mais qu'il propose une sorte de théorie de l'action politique comme conseil.

Au début de la lettre, Platon raconte comment, notamment après la condamnation et l'exécution de Socrate, il s'aperçoit que la *parrêsia* n'ayant plus de place dans le champ politique, il n'est plus possible de mener une action politique à Athènes. Or, ceci n'impliquera pas pour Platon l'abandon de la question politique, mais plutôt la reconfiguration de l'action politique qui se fera par le déplacement de l'endroit et la manière dont la *parrêsia* sera exercée dans le champ politique. C'est en ce sens qu'en introduisant l'analyse de la *Lettre VII*, Foucault la présente en termes d'une généalogie de la pensée politique comme conseil de l'action politique.

> Je pense que la lecture des *Lettres* de Platon, et particulièrement cette septième lettre, nous fait apparaître cet autre versant de la pensée politique, dont je voudrais un petit peu faire ici la généalogie, qui est la pensée politique comme conseil de l'action politique, la pensée politique comme rationalisation de l'action politique beaucoup plus que comme fondement de droit ou comme fondement de l'organisation de la cité. La pensée politique non plus du coté du

> contrat fondamental, mais la pensée politique du côté de la rationalisation de l'action politique, la philosophie comme conseil.[13]

Nous sommes donc avec Platon face à la configuration d'une nouvelle forme de dire-vrai dans l'ordre de la politique, d'une nouvelle redistribution des jeux de vérité et du droit de parole qui n'a plus lieu dans la démocratie, mais dans la cour du Prince et qui va prendre la forme d'une *parrêsia* éthique dont la figure la plus accomplie sera celle de Socrate. Disons plutôt que l'analyse des textes de Platon correspond dans la logique de cette généalogie, à un moment de transition où seront redéfinies les relations entre *parrêsia* et politique, ainsi que la place et le rôle même du parrèsiaste.

Cette généalogie énoncée par Foucault en termes d'une généalogie de la pensée politique, implique donc une redéfinition de ce qu'il entend par pensée politique : elle sera problématisée non pas en tant que fondement de droit, ni en tant que fondement d'organisation de la cité, mais en tant que conseil de l'action politique. Il s'agit de repenser la politique du côté de son action, de sa pratique, de sa mise en jeu.

Nous avions déjà rencontré cette approche en relation à la *parrêsia* démocratique lorsque Foucault proposait justement de redéfinir la politique en faisant l'opposition entre « le » politique qui serait du côté de l'institution, du cadre constitutionnel et des droit formels, et « la » politique qu'il situait du coté des pratiques gouvernementales, du jeu de forces inhérent à tout jeu politique. Cette problématique de la redéfinition de la pensée politique persiste dans l'analyse de la *Lettre VII,* mais dans un autre cadre: si nous étions auparavant dans l'intervention du citoyen, qui avait le courage de s'adresser à l'assemblée, de la différence éthique qu'impliquait de prendre l'ascendant, d'une redéfinition de la politique en termes de relations de forces, où la prise de l'ascendant impliquait une relation de forces agonistique, nous sommes ici dans un autre contexte, qui est celui de la cour du prince, où il s'agit de penser l'action politique du côté de la philosophie, de la rationalisation de l'action politique comme conseil adressé à l'âme de celui qui gouverne.

Or, malgré le changement de cadre, l'inquiétude qui sous-tend toute l'analyse de la *Lettre VII*, est celle de la redéfinition de la pensée politique en termes de dynamique, en

---

[13] *Ibid*., p. 198. La reprise de cette formule est intéressante car elle nous permet de recontextualiser le projet général entrepris par Foucault dans son cours de 1983 : n'oublions pas que dès le début, il avait envisagé son projet en tant qu'une généalogie des discours de gouverne mentalité dont l'objectif était de « saisir les grandes formes du dire-vrai dans l'ordre de la politique », en repérant les jeux de vérité et du droit de parole dans les formes gouvernementales de l'Antiquité.

termes d'expérience et de pratique, tel que Foucault l'avait déjà suggéré par rapport à la *parrêsia* démocratique. Il s'agit de dépasser un certain essentialisme qui se concentre sur le problème des fondements et des lois, pour penser la politique plutôt en termes d'expérience, en termes d'action et de jeu de forces, en rapport avec sa pratique même. Dans ce nouveau cadre de la cour du Prince, la problématisation sera donc centrée sur la façon dont la politique est mise en pratique sous la forme du conseil du philosophe à l'âme de celui qui gouverne.

C'est en ce sens que Foucault pose la question du réel de la philosophie[14], puisqu'il s'agit de savoir ce à quoi la philosophie doit se confronter pour faire l'épreuve de sa propre vérité. Et il montrera justement que le réel de la philosophie et de la *parrêsia* du philosophe, se joue dans la politique, dans la confrontation constante de la philosophie au pouvoir : le philosophe doit devenir « le conseiller réel d'un homme politique réel dans le champ des décisions qu'il a réellement à prendre. » Le réel de la philosophie se joue donc non pas du côté des théorisations sur la politique, mais du côté de son action en tant que conseil adressé à celui qui gouverne, dans une situation précise.

Poser la question du réel de la philosophie implique justement de sortir de cette logique du *logos*, au sens où par là il ne s'agit pas de se demander quel est le référent auquel se rapporte la philosophie, ni le réel auquel la philosophie doit se rapporter, ou encore ce à quoi on peut mesurer si la philosophie dit vrai. Mais « s'interroger sur le réel de la philosophie (…) c'est se demander ce qu'est, dans sa réalité même la volonté de dire-vrai, cette activité de dire-vrai, cet acte de véridiction qui peut d'ailleurs parfaitement se tromper et dire le faux- tout à fait particulier et singulier qui s'appelle la philosophie »[15].

Ce qui permettra à Foucault d'expliquer et de définir ce réel, ce sera surtout une des raisons que Platon donne dans la *Lettre VII* pour expliquer les motifs qui l'ont poussé à faire son deuxième voyage en Sicile : il craignait de n'être à ses propres yeux qu'un « verbe creux », incapable d'agir[16]. Platon ne veut pas paraître être simplement *logos*, discours

---

[14] Cf. Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op. cit., pp. 210-224.
[15] *Ibid*., p. 210.
[16] « […] Dion persuada à Denys de m'appeler, et lui-même me fit prier de venir au plus vite, n'importe comment, avant que d'autres influences ne s'exerçassent sur Denys pour l'engager dans une existence qui serait autre que la vie parfaite. Voici quelles étaient ses instances, dussé-je être un peu long : « Quelle occasion meilleure attendrions-nous, disait-il que celle que nous offre actuellement la faveur divine ? » Là-dessus il me représentait cet empire d'Italie et de Sicile et la puissance qu'il avait, la jeunesse de Denys, son goût pour la philosophie et la science […] En somme, jamais plus qu'à présent, on ne pouvait espérer réaliser l'union dans les mêmes hommes de la philosophie et de la conduite des grandes cités. Telles étaient ses

théorique, mais il veut montrer, et se démontrer à lui-même, qu'il est aussi capable d'agir. Il considère que son activité en tant que philosophe ne peut pas en rester à la simple théorisation discursive, mais qu'elle doit se mettre à l'épreuve dans des pratiques réelles. Le réel de la philosophie se trouve donc ailleurs que dans les discussions théoriques. Selon Foucault la réponse que Platon donne à cette question dans la *Lettre VII* prouve que pour lui, à ce moment-là, la philosophie ne peut plus se limiter à être que *logos*. C'est-à-dire que, si dans la *République* le philosophe était celui qui disait comment devait s'organiser la cité idéale par la formulation de lois parfaites, et ne se trouvait que du côté du *logos*, dans la *Lettre VII*, le motif qui incite Platon à intervenir est l'obligation même de la philosophie de ne pas se limiter à être *logos*, mais à être en plus *ergon*, action.

2.1. Transformer l'âme du Prince : le défi du philosophe

Pour que la philosophie fasse l'épreuve de son réel, elle doit donc passer à l'action. Mais pour cela elle doit savoir reconnaître le moment d'intervention, le *kairos*, qui appelle le philosophe à faire usage de sa *parrêsia*. Platon aperçoit cette possibilité de mettre sa philosophie à l'épreuve dans la montée de Denys au pouvoir : Denys est un jeune monarque qui s'intéresse à la philosophie, et de ce fait, par sa jeunesse et son intérêt à écouter le dire-vrai philosophique, Platon croit pouvoir rendre possible la coïncidence entre l'exercice du pouvoir et la pratique de la philosophie chez Denys. La tâche de Platon sera justement de provoquer cette coïncidence en l'entraînant, par le chemin de la vérité et de la philosophie, vers la formation d'un gouvernement juste.

Pour Foucault, cette inquiétude exprimée par Platon de ne pas être simplement *logos*, n'est autre que l'ouverture de la question du réel de la philosophie, de savoir où se

---

exhortations et bien d'autres du même genre. Mais moi, d'une part je n'étais pas sans inquiétude au sujet des jeunes, sur ce qu'il adviendrait un jour –car leurs désirs sont prompts et changent souvent en ce sens contraires, - je savais d'autre part que Dion possédait un caractère naturellement grave et qu'il était d'un âge déjà mûr. Comme je réfléchissais et me demandais avec hésitation s'il fallait ou non me mettre en route et céder aux sollicitations, ce qui pourtant fit pencher la balance, c'est la pensée que si jamais on pouvait entreprendre la réalisation des plans législatifs et politiques, c'était le moment d'essayer : il n'y avait qu'à persuader suffisamment un seul homme et tout était engagé. Dans ces dispositions d'esprit, je m'aventurai à partir. Je n'étais certes pas poussé par les motifs que certains imaginent, mais je rougissais surtout de passer à mes yeux pour un verbe creux, qui ne veut jamais mettre la main à l'œuvre -et de risquer de trahir tout d'abord l'hospitalité et l'amitié de Dion dans un moment où il courrait des dangers assez sérieux » PLATON, Lettre VII, 327e-328d, in *Lettres*, trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1977, pp. 32-33.

fait l'épreuve de vérité de la philosophie. Et il est clair que ce n'est qu'en devenant le conseiller politique du Prince, en s'adressant à son âme que Platon participera, par la *parrêsia*, à la constitution et à l'exercice d'un art de gouverner, et que la philosophie, dans cette pratique, fera son épreuve de vérité. Donc pour Platon cette épreuve qui fait que la philosophie n'en reste pas au simple *logos*, passe par l'intervention du philosophe dans le champ politique : la philosophie se manifeste comme réelle dans la confrontation active et permanente au pouvoir par le courage du philosophe de s'adresser à celui qui exerce le pouvoir.

Or, dans cette confrontation, il ne s'agit pas pour la philosophie de dire-vrai sur la politique, ni sur les lois ou la constitution de la cité. Le philosophe n'a pas à intervenir de façon directe à l'exercice du pouvoir en donnant des conseils sur les décisions à prendre. Ce n'est pas à lui de prendre le rôle de nomothète, ni de dicter ce que doit être la meilleure constitution de la cité. La tâche du philosophe n'est pas d'agir de façon directe à l'exercice du pouvoir par la production d'un discours politique, mais il devra plutôt travailler à la transformation de l'âme de celui qui gouverne, en l'incitant à se gouverner soi-même et à se soucier de soi.

Ce qui est ici en jeu, c'est non seulement la redéfinition de la tâche de la philosophie, mais la reformulation de la relation entre philosophie et politique, et donc du réel même de la philosophie. Si ce réel était traditionnellement conçu comme le fait de pouvoir dire le vrai sur le vrai, comme le vrai du vrai, on trouve dans la *Lettre VII* une autre manière proposée par Platon d'envisager le réel de la philosophie : elle est l'activité qui consiste à parler vrai par rapport au pouvoir. Or, cette redéfinition de la tâche de la philosophie, conduit également Foucault à réévaluer le rapport entre philosophie et politique, qui se présentait traditionnellement sous forme d'une « philosophie politique ». Il ne s'agit plus dans cette relation pour la philosophie de dire à la politique ce qu'elle doit faire, ou de proposer le meilleur régime pour la cité idéale : la philosophie n'a pas à énoncer la vérité de la politique, mais elle doit s'adresser au pouvoir pour le confronter par son dire-vrai. La philosophie ne fera pas l'épreuve de son réel en disant vrai sur la politique, mais en faisant jouer son dire-vrai *par rapport* à la politique : elle n'a pas à dire au pouvoir ce qu'il faut faire mais elle a à exister comme dire vrai dans une certaine relation à l'action politique. L'enjeu véritable ne sera donc pas de dire aux hommes politiques que faire, mais d'exister comme discours philosophique et véridiction

philosophique en face des hommes politiques et de la pratique politique. Or, si ce réel de la philosophie faisait dans la démocratie son épreuve de réalité à l'assemblée par la singularité qu'introduisait le dire-vrai de celui qui prenait l'ascendant, avec la crise de la démocratie, cette adresse au pouvoir se fera sous la forme du conseil adressé à l'âme du Prince. Il faudra donc intervenir sur l'âme de celui qui gouverne, en le conduisant vers le souci et le gouvernement de soi, par la formation de son âme.

La *Lettre VII* est importante pour Foucault dans la mesure où non seulement elle redéfinit la tâche de la philosophie par rapport à la politique, mais elle montre comment cette tâche peut se réaliser concrètement. Si Platon décide d'intervenir en Sicile, c'est pour mener à bien une tâche très précise, la tâche qui lui permettra de faire l'épreuve du réel de sa philosophie ainsi que l'épreuve de sa tâche de philosophe : il se donne pour mission de conduire Denys à la constitution de soi-même comme maître de soi pour qu'il puisse être capable d'établir un gouvernement fondé sur la justice et la vérité. Or, pour que cette tâche puisse être accomplie et que le discours philosophique puisse être réel en tant que véridiction philosophique, il faut selon Platon que se présentent certaines conditions.

Premièrement il faut vérifier qu'il y a chez celui à qui on s'adresse une disposition et une volonté à écouter le discours philosophique. Sans cela, le philosophe ne fera que parler dans le vide, et ne pourra pas accomplir sa tâche. Ce n'est donc pas un discours qui s'adresse à tous, indistinctement, mais seulement à ceux qui veulent écouter, et c'est pour cela que le philosophe ne devra donner des conseils qu'à ceux qui acceptent de les suivre. Ainsi, la philosophie ne rencontre son réel qu'à condition qu'au discours du philosophe répondent l'attente et l'écoute de celui qui veut être persuadé par le philosophe. Pour expliquer cela Platon utilise la métaphore du médecin :

> Le conseiller d'un homme malade, si ce malade suit un mauvais régime, n'a-t-il pas comme premier devoir de le faire modifier son genre de vie ? Le malade veut-il obéir, il donnera alors de nouvelles prescriptions. S'il refuse, je tiens qu'il est d'un homme de droit et d'un vrai médecin de ne plus se prêter à de nouvelles consultations. Celui qui s'y résignerait, je le regarderais, au contraire, comme un lâche et un médicastre. […] lorsque quelqu'un me consulte sur un point important concernant sa vie, qu'il soit question d'argent ou bien d'hygiène du corps ou de l'âme, si sa conduite habituelle me paraît répondre à certaines exigences, ou du moins, il semble vouloir se conformer à mes prescriptions dans les matières qu'il me soumet, bien volontiers je me fais son conseiller et je ne me débarrasse pas de lui comme en agissant par acquis de conscience. Mais si on ne me demande rien u s'il est évident qu'on ne m'écoutera pas le moins du monde, je ne vais pas, de moi-même offrir mon avis à de telles gens et je ne ferai non plus violence

> à personne, fût-ce mon propre fils. A mon esclave, oui, je donnerais des conseils, et s'il refusait, je les imposerais. [17]

Or, cette comparaison entre le médecin et le conseiller politique est une comparaison qui revient à plusieurs reprises dans l'œuvre de Platon. Dans ce recours à l'art de la médecine, Foucault retrouve plusieurs éléments qui permettent à Platon d'illustrer la façon dont la philosophie pourra faire l'épreuve de son réel. Effectivement, dire que le conseiller politique, tel qu'il le fait dans la *Lettre VII*, doit se conduire comme un médecin, voudra dire plusieurs choses. Premièrement, Foucault nous rappelle que dans les textes grecs du IVe. siècle, la médecine est caractérisée en général comme un « art à la fois de conjoncture, d'occasion et aussi de conjecture puisqu'il s'agit à travers les signes qui sont donnés, de reconnaître la maladie, de prévoir son évolution, et par conséquent de choisir la thérapeutique adaptée. Art de conjoncture, art de conjecture, qui s'appuie sur une science, sur une théorie, sur des connaissances, mais qui à chaque instant doit tenir compte de ces conditions particulières et mettre en jeu une pratique de déchiffrement»[18]. Or, si le conseiller politique doit se conduire comme un médecin, cela veut dire qu'il ne devra intervenir que lorsque les choses ne vont pas, lorsqu'une situation particulière le requiert. A ce moment là, en ayant aperçu le mal de la cité, il sera appelé à intervenir pour le diagnostiquer et il devra saisir la meilleure occasion pour agir et rétablir ainsi l'ordre de la cité. Le rôle du conseiller politique ne s'exerce donc que comme un rôle critique, au sens où il n'aura pas à exercer la fonction d'un gouvernement qui doit prendre des décisions dans le cours normal des choses, mais seulement dans le moment de crise.

Deuxièmement, la médecine est aussi caractérisée, comme un art de persuasion et le bon médecin sera celui qui est capable de persuader son patient. Platon fait la distinction entre deux types de médecines et en l'occurrence deux types de médecins[19] : il y aurait la médecine des esclaves, pratiquée par les esclaves, qui se contente de donner des prescriptions et de dire au malade ce qu'il doit faire. Et puis il y a la médecine libre, pratiquée par des hommes libres et qui se dirige aux hommes libres. Elle se caractérise par le fait qu'avant de prescrire le traitement, il y a un échange entre médecin et malade, où celui-ci raconte au médecin ses maux, et en retour, le médecin lui explique sa maladie et le traitement à suivre. Le médecin, doit non seulement prendre en compte la vie entière du malade pour la prescription du traitement, mais il doit en plus le persuader du traitement à

---

[17] *Ibid*., 330d-331b, p.36.
[18] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op.cit. p. 213.
[19] Cf. PLATON, Lettre VII, 340b-341b, in *Lettres*, op.cit., pp. 49-50.

suivre : le médecin doit persuader le malade de reformer son mode de vie pour qu'elle soit saine. Pour que le traitement fonctionne, il faudra un retour de la part du patient qui, après avoir été persuadé, devra modifier son style de vie. En ce sens, le rôle du philosophe est comparé par Platon à celui du médecin des gens libres, puisque leur tâche ne consiste pas à dire comment la cité doit être gouvernée, ou à proférer des lois, mais à persuader ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés. En philosophie comme en médecine, la disposition à l'écoute se reflète dans la manière dont l'auditeur applique à sa propre vie, les conseils donnés par le philosophe. Il doit y avoir une certaine réciprocité entre le médecin et le malade, entre le philosophe et le gouvernant : d'une part le médecin aura à modifier le mode de vie du patient et de l'autre il faudra que le malade adopte effectivement un mode de vie sain, autrement il n'y a pas lieu de continuer le traitement. De même dans la relation entre le philosophe et celui à qui il s'adresse, puisque la volonté d'écouter doit se refléter dans la manière dont il suit les conseils du philosophe et les applique à sa propre vie.

Cette comparaison de la tâche du conseiller politique et du médecin nous ramène ici au problème de la volonté de celui qui écoute comme un des axes nécessaires pour que la philosophie fasse l'épreuve de son réel. Le médecin comme le philosophe doivent s'adresser et persuader l'âme, la volonté de celui à qui ils s'adressent. La philosophie ne peut s'adresser qu'à ceux qui veulent écouter, et qui sont disposés à être persuadés par le philosophe, et ce n'est que du fait qu'elle s'adresse à une « volonté philosophique » qu'elle pourra rencontrer son réel. C'est en ce sens, et en revenant à la comparaison entre la médecine des esclaves et la médecine des citoyens libres que la *parrêsia* philosophique se trouve complètement opposée au discours rhétorique : le discours rhétorique vise à déterminer l'opinion et le choix de l'auditeur malgré sa volonté, pour en faire ce qu'elle veut, tandis que le discours philosophique ne peut exister que s'il est écouté et pour cela le philosophe doit s'adresser à la volonté philosophique de l'auditeur. Son adhésion au discours du philosophe implique un engagement de sa part, implique qu'il soit ouvert à entendre et recevoir la vérité qui lui est adressée. Platon devra donc vérifier qu'il y a chez Denys cette volonté philosophique pour pouvoir accomplir sa tâche de conseiller et ainsi mettre sa philosophie à l'épreuve du réel.

Nous étions donc partis de la redéfinition faite par Platon dans la *Lettre VII* de la tâche de la philosophie : la philosophie ne pouvait pas être réduite au *logos*, mais elle devait se mettre à l'épreuve dans les pratiques, devenir *ergon*. Cette mise à l'épreuve prenait

forme dans une confrontation active au pouvoir : ce n'est qu'en disant vrai par rapport au pouvoir que le discours philosophique fera son épreuve de réalité. Avec Platon, cette confrontation, ne se fait plus à l'assemblée, puisque le dire-vrai n'y a plus de place, mais se fera à la cour du Prince, dans l'âme du Prince. C'est en ce sens que le philosophe doit adresser son discours de vérité à la volonté de celui qui gouverne. Or, pour cela nous avons vu que plusieurs conditions étaient requises : d'un côté il faudra que le philosophe puisse s'adresser librement au gouvernant, sans contraintes et sans menaces, non pas en lui disant ce qu'il doit faire, mais en essayant de le persuader par son discours de vérité ; puis d'un autre côté, il faudra qu'il y ait de la part de l'auditeur une volonté d'écoute, une volonté qui soit disposée à entendre le discours du philosophe. Confrontation donc, mais confrontation qui ne se joue plus du côté d'une parole publique, mais qui s'adresse à l'âme du Prince, à sa volonté philosophique.

Ce sera là, dans cette écoute et cette adhésion de l'autre au discours philosophique, que se jouera le réel de la philosophie. De là l'importance de l'opposition entre le discours philosophique et le discours rhétorique sur laquelle insiste Platon, puisque si le réel de la philosophie implique la volonté d'écouter de l'auditeur, elle ne pourra se faire que par le discours philosophique, puisque le discours rhétorique vise à avoir une efficacité dans le réel malgré la volonté de l'auditeur, en essayant de la manipuler. Au contraire, le réel de la philosophie requiert l'engagement de l'auditeur, étant donné que le discours du philosophe est un discours qui cherche à modifier le style de vie. En ce sens, nous dirons que la philosophie, pour faire l'épreuve de son réel, doit aboutir à un changement réel du mode de vie de l'auditeur, qui ne pourra se faire que dans la persuasion. Cette transformation requiert donc non seulement la volonté d'écoute de l'auditeur, mais aussi sa disposition à entreprendre un travail constant de soi sur soi, un travail constant de l'âme.

La philosophie ne pourra trouver son réel qu'en tant que pratique de soi, dans un exercice continu de l'âme qui cherche à transformer le rapport que le sujet entretient à lui-même.[20] Il faudra pour cela qu'il accepte d'entreprendre le long et difficile chemin de la

[20] Or, pour que Platon puisse effectivement accomplir sa tâche il devra vérifier qu'il y ait chez Denys cette disposition à la philosophie. Pour cela il met en place une « méthode » qui consiste à montrer au gouvernant le « réel » de la philosophie : seulement celui qui, en connaissant ce réel, choisira cette voie sans hésitation, sera prêt à pratiquer la philosophie : « A mon arrivée, je cru devoir d'abord m'assurer si Denys était réellement feu et flamme pour la philosophie ou si tout ce qu'on m'avait raconté à Athènes n'avait aucun fondement. Or, il y a pour cette épreuve, une méthode assez élégante. Elle convient parfaitement, appliquée aux tyrans, surtout s'ils sont remplis d'expressions philosophiques mal comprises, comme c'était spécialement le cas de Denys, je m'en aperçus aussitôt : il faut leur montrer ce qu'est l'œuvre philosophique

philosophie, comme un choix, le choix d'une forme de vie qu'il devra adopter une fois et pour toujours. Ce chemin implique un certain nombre de pratiques, pratiques de la philosophie qui sont un travail de soi sur soi, dans lesquelles il devra s'investir au quotidien, dans toutes ses activités. La philosophie est donc ici pensée comme un mode de vie, et non plus comme un simple apprentissage de connaissance théoriques, elle ne doit pas être simplement *mathêsis* mais aussi *askêsis* : elle doit impliquer un certain rapport pratique à soi-même par lequel on s'élabore et on travaille sur soi-même.

2.2. De l'idée à la vie, du *logos* à l'*ergon*

Cette façon de concevoir la philosophie, et son rapport à l'activité politique, marque une différence par rapport à d'autres dialogues, une coupure disons, par rapport à l'œuvre même de Platon, puisque dans cette *Lettre VII* le réel de la philosophie est pensé du côté des pratiques, du côté de l'*ergon*, et non plus simplement du *logos*. Foucault compare justement la manière dont est présentée la relation entre la philosophie et l'activité politique dans l'*Alcibiade* et dans la *Lettre VII*[21], et l'on retrouve dans les deux textes deux manières

---

dans toute son étendue, son caractère propre, ses difficultés, le labeur qu'elle réclame. L'auditeur est-il un vrai philosophe, apte à cette science et digne d'elle, parce que doué d'une nature divine ? La route qu'on lui enseigne lui parait merveilleuse ; c'est tout de suite qu'il doit l'entreprendre, il ne saurait vivre autrement. Alors, redoublant par ses efforts les efforts de son guide, il ne lâche pas avant d'avoir pleinement atteint le but ou gagné assez de force pour se conduire sans son instructeur. C'est dans un tel état d'esprit que vit cet homme : il se livre sans doute à ses actions ordinaires, mais en tout et toujours, il s'attache à la philosophie, à ce genre de vie qui lui donne, avec l'esprit sobre, une intelligence prompte et une mémoire tenace, ainsi que l'habileté dans le raisonnement. Toute autre conduite ne cesse de lui être en horreur. Mais ceux qui ne sont pas vraiment philosophes et se contentent d'un vernis d'opinions, tels les gens dont le corps est bruni par le soleil, voyant qu'il y a tant à apprendre, tant à peiner, considérant ce régime quotidien, le seul assez réglé pour convenir à cet objet, trouvent que c'est difficile, que c'est, pour eux, impossible ; ils ne sont même pas capables de s'y exercer, et certains se persuadent qu'ils en ont assez entendu et n'ont plus besoin de peiner davantage. Voilà une expérience claire et infaillible quand il s'agit des gens de plaisir incapables d'efforts : ils n'ont pas à accuser leur maître, mais eux-mêmes, s'ils ne peuvent pratiquer ce qui est nécessaire à la philosophie » PLATON, Lettre VII, 340b-341b in *Lettres.* op. cit, p. 49-50 Ce qui est important ici pour Foucault, c'est la manière dont ce réel de la philosophie est caractérisé par Platon dans le *Lettre VII*. Pour commencer, Platon fait une opposition entre deux manières de philosopher : d'un côté il y aurait la philosophie telle qu'elle est pratiquée par les tyrans (dont Denys) qui serait fondée sur des « expressions philosophiques mal comprises », à laquelle il oppose une autre philosophie qui ne serait plus celle des « expressions », celle du logos, mais celles des activités qui constituent la pratique de la philosophie. C'est en ce sens que Platon dit qu'il faut « montrer ce qu'est l'œuvre philosophique dans toute son étendue, son caractère propre », puisque le réel de la philosophie c'est un ensemble de pratiques.

[21] Foucault fait ici une comparaison entre la manière dont se fait le rapport entre la philosophie et l'activité politique dans l'*Alcibiade* et la *Lettre VII* pour montrer justement qu'elles sont très différentes. Mais s'il prend l'*Alcibiade*, c'est parce qu'il est aussi question dans l'Alcibiade de la relation à la politique, Alcibiade qui consulte Socrate. Or la réponse, le rapport va s'établir de façon complètement différente. A partir de cette

différentes de s'approcher à la philosophie, qui impliquent deux gestes différents, non seulement par rapport à soi-même mais par rapport au réel.

Dans l'*Alcibiade*, l'entreprise philosophique impliquait une forme de relation à soi qui devait passer par la contemplation des réalités éternelles pour aboutir à la conversion de l'âme. Le problème qui se posait quant à la pratique politique était de savoir comment le sujet pourrait appliquer effectivement dans ses activités quotidiennes, cette réalité qu'il avait contemplée. Il s'agissait donc essentiellement d'un rapport à la philosophie qui passe par la contemplation des réalités éternelles, et par une forme de rapport à soi qui implique la conversion du regard et la contemplation de soi-même. En revanche, dans la *Lettre VII*, il s'agit de concevoir la philosophie comme un chemin à parcourir, un chemin qui suppose un travail long et difficile, et qui engage surtout des pratiques dans le réel. Il ne s'agit plus de contemplation de l'éternel, de contemplation de l'âme, où l'on attendrait patiemment le moment de conversion de l'âme pour pouvoir agir en accord avec cette réalité éternelle qui avait été contemplée, mais il s'agit avant tout d'un choix de vie, d'un choix qui doit être fait dès le début et qui se réactualise dans chaque action : c'est le choix d'une manière d'être, de vivre qui se déroule dans l'étendue des pratiques du quotidien. Nous sommes donc face à une conception de la philosophie qui implique une transformation de l'âme, du mode d'être du sujet qui entame le chemin de la philosophie, mais transformation qui ne se fait plus dans la contemplation de l'âme, mais par des pratiques qui engagent un travail de soi sur soi pour donner une certaine forme à la vie et à soi, et qui se traduit dans chaque action entreprise par le sujet.

La philosophie ne fera donc son épreuve de réalité que dans les pratiques mêmes de la philosophie, dans ses exercices. Elle ne saurait être comprise comme un système de connaissance, mais elle est un ensemble de pratiques par lesquelles le sujet entame un travail de soi sur soi qui engage un exercice continu de l'âme. Ce qui est ici en cause, c'est donc le dépassement d'une conception de la philosophie qui ne serait que du côté du *logos* et de l'acquisition d'une connaissance théorique, pour penser la philosophie plutôt du côté des pratiques qu'elle engage : le réel de la philosophie c'est la pratique même de la philosophie comme mode de vie.

---

différenciation c'est justement qu'il dira qu'il y a deux façons de philosopher, qu'il reprendra dans son cours de 1984 par la comparaison de l'*Alcibiade* avec le *Lachès*. Il ici en train d'esquisser cette différenciation.

C'est en ce sens que Platon insistera dans la *Lettre VII,* sur l'impossibilité pour la philosophie de rencontrer son réel sous la forme des *mathêmata*[22], puisque si le réel de la philosophie se joue du côté du travail de soi sur soi, ce n'est pas en tant que concepts ou théories philosophiques qu'elle pourra être transmise. L'acquisition du savoir philosophique implique plutôt le choix d'un mode de vie où le discours philosophique se met en œuvre et se réactualise dans chaque action. Elle suppose ainsi une transformation de soi où le discours philosophique devient l'*êthos* même de celui qui s'y engage plutôt qu'une simple application dans le réel des théories et des concepts appris auparavant. C'est un travail constant de soi sur soi où la vérité même devient mode de vie. [23]

Ce n'est en effet, selon Platon, qu'après avoir parcouru un long chemin, où l'on aurait fréquenté continuellement ces problèmes, que la philosophie pourra jaillir dans l'âme et qu'elle deviendra son aliment. Il n'y a donc pas ici, comme dans les *mathêmata*, une sorte de transmission qui se ferait sous la forme de contenus de connaissance qu'il faudra apprendre par cœur et déposer dans l'âme, mais il s'agit surtout de coexistence, et dans cette coexistence d'une alimentation constante de la philosophie dans et par l'âme.

C'est en ce sens que Platon refuse de mettre par écrit ses connaissances, puisqu'en les formalisant dans un discours écrit il les figerait à jamais dans des formules toute faites que le disciple ne ferait qu'apprendre par cœur, sans que cela demande de sa part un effort quelconque, en lui ôtant en même temps la possibilité de découvrir la vérité par lui même. Or, ce qui apparaît justement dans la *Lettre VII,* c'est que par le haut niveau d'abstraction qu'implique l'enseignement philosophique, elle nécessite une formation très poussée et longue où l'effort constant du disciple y est requis. Le problème de l'écrit, c'est justement

---

[22] Platon introduit le problème de l'écriture lorsqu'il évoque l'échec de Denys. S'il a échoué c'est parce qu'il a voulu donner forme aux enseignements philosophiques en écrivant des traités : « (…) il faisait l'homme qui sait bien de choses et les plus sublimes, qui n'a plus rien à apprendre, à causer des bribes de phrases recueillies chez des autres. Plus tard même, je l'ai entendu dire, il composa, sur ces questions alors apprises par lui, un traité qu'il donna comme son propre enseignement, nullement comme la simple reproduction de ce qu'il avait appris. » PLATON, Lettre VII, 340b, in *Lettres*, op.cit., p. 49.

[23] Foucault remarque que dans la *Lettre VII*, pour réfuter une transmission de la philosophie qui se ferait sous la forme des *mathêmata*, Platon utilise l'expression *sunousia peri to pragma* pour caractériser l'acquisition du savoir philosophique : « En tout cas, voici ce que je peux affirmer concernant tous ceux qui ont écrit ou écriront et se prétendent compétents sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations, pour en avoir été introduits par moi ou par d'autres, ou pour l'avoir personnellement découvert : il est impossible, à mon avis, qu'ils aient compris quoi que ce soit en la matière. De moi, du moins, il n'existe pas et il n'y en aura certainement jamais aucun ouvrage sur pareils sujets. Il n'y a pas moyen, en effet, de les mettre en formules, comme on fait pour les autres sciences, mais c'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux que la vérité jaillit de l'étincelle, et ensuite croît d'elle-même. » *Ibid.,* 341d, p. 50. Ce qui retient l'attention de Foucault, c'est surtout l'utilisation du mot *sunousia*, mot qui désigne, l' « être avec », la « réunion », la « conjonction », et qui montre justement que pour Platon, l'épreuve de la philosophie ne peut prendre la forme que d'une coexistence, d'une cohabitation avec les problèmes de la philosophie.

que dans l'immédiateté que produit la fixation du savoir philosophique dans des formules, elle néglige le lent processus de maturation de l'âme[24] : ce n'est qu'après un long chemin parcouru, après un travail sur soi pénible et difficile, que la vérité jaillira dans l'âme. Le refus de l'écriture se fait donc au nom d'une philosophie envisagée en termes d'expérience, où l'âme doit se confronter à un certain nombre d'épreuves pour accéder à la vérité. C'est pourquoi la philosophie ne trouvera son réel que dans le rapport laborieux et constant qui s'établit de soi à soi.

Foucault insistera sur le fait que le refus de l'écriture chez Platon se fait au nom d'un exercice et d'un travail continu de l'âme qui impliquent un certain rapport de soi à soi. Ainsi, la négative de Platon de mettre les contenus de la philosophie sous la forme des *mathêmata*, s'articule selon Foucault, comme un refus d'une connaissance qui passe par des formulations théoriques, et qui de ce fait ne s'effectuerait qu'au nom du *logos*. C'est à dire qu'il n'y aurait pas le *logos* d'un côté, et l'écriture de l'autre, mais l'écriture se trouvant du côté du *logos*, ce sont les deux éléments ensemble qui sont rejetés : ce n'est pas parce qu'elle s'oppose au *logos* que l'écriture est refusée par Platon, mais c'est au contraire parce qu'elle est du même côté que lui, ou pour le dire plus précisément, du fait qu'elle ne se trouverait que de son côté. Toute cette problématique de l'écriture chez Platon, serait donc insérée dans la préoccupation exprimée par Platon de ne pas faire une philosophie qui ne serait que du côté du *logos*.

Foucault remet ainsi en question, par sa lecture de la *Lettre VII*, les interprétations qui verraient dans ce refus de l'écriture de Platon, la défense d'un *logos* pur de tout mélange, au sens où l'écriture serait ce qui viendrait falsifier ce *logos*, comme une sorte de

---

[24] A ce sujet, voir le texte de Marie-Dominique RICHARD, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, Les éditions du Cerf, 2005. Notamment l'introduction faite par Pierre Hadot, et le chapitre « Les preuves de l'existence de l'enseignement oral de Platon » pp. 49-58.
Pour mieux illustrer cela, Foucault montre justement comment dans la *Lettre VII*, pour justifier son rejet de l'écriture, Platon expose une sorte de théorie de la connaissance qu'il divise en cinq moments, ou modalités de connaissance : le premier élément c'est le nom, le deuxième la définition, le troisième l'image, le quatrième la science et la cinquième c'est l'objet réel, la chose dans son être même. Ce qui intéresse Foucault c'est surtout la manière dont Platon explique la cinquième forme de connaissance, celle qui permettra de connaître la réalité de la chose[24] : cette connaissance implique la montée et la descente tout au long des autres quatre degrés de connaissance, dans un va et vient continu où l'on arrivera petit à petit à saisir l'être même de la chose. Ce mouvement sera désigné par Platon comme un mouvement de « frottement » (*tribê*). Or, Foucault montre que bien que « *tribê* » veuille dire au sens strict « frottement », dans un sens plus général il fait référence à l'exercice, à l'entraînement. Ce cinquième degré de connaissance implique donc un mouvement continu, une pratique régulière où l'on s'exerce continuellement par une pratique de frottement entre les autres formes de connaissance.

mauvaise copie de celui-ci. Foucault vise notamment les lectures de Derrida[25] qui voit dans le refus de l'écriture de Platon l'inauguration du logocentrisme de la philosophie occidentale par la secondarité de l'écriture sur l'oralité, au sens où l'écriture serait la déchéance du *logos.* Or, pour Foucault il ne s'agit pas de voir dans la *Lettre VII* « l'avènement d'un logocentrisme dans la philosophie occidentale », mais il s'agit au contraire pour Platon de pointer l'insuffisance du *logos*, qu'il soit écrit ou oral.

L'analyse du *Phèdre* permettra à Foucault de montrer justement que le refus de l'écriture ne se fait pas au nom d'une distinction essentielle entre l'écrit et l'oral (puisque tout le long de la quatrième partie du dialogue « le mot *logos* se rapporte tantôt au discours écrit, tantôt au discours oral») mais qu'il s'insère dans la problématique générale de savoir ce qui différentie le discours philosophique du discours rhétorique : pour Platon le vrai problème est de savoir comment déterminer, oral ou écrit, ce qu'est le bon discours du mauvais. Or, il se trouve justement que ce qui délimite les deux types de discours, au-delà du partage entre écrit et oral, sera posé en termes d'une pratique de l'âme, d'un rapport ascétique à la vérité qui transformerait l'âme de celui qui y a accès.

---

[25] Cf. Jacques DERRIDA, « La pharmacie de Platon » in PLATON, *Phèdre suivi de La pharmacie de Platon*, Paris, Flammarion, 1989, pp. 256-401. Derrida interprète le refus de l'écriture qui se trouve dans le *Phèdre* de Platon comme l'acte d'origine de la philosophie occidentale. Selon Derrida, Platon dans ce dialogue se pose la question de comment coordonner la critique de l'utilisation rhétorique de l'écriture -comme dans la poésie et la sophistique- avec le fait que cette critique se trouve dans un texte écrit. Selon Derrida la relation de la philosophie avec l'écriture inaugure, à partir du *Phèdre*, une relation complexe, qui se place d'une façon parallèle avec la question centrale de la philosophie, qui est celle du dire vrai. Platon, selon Derrida, refuse l'écriture parce qu'elle est un artifice qui ne dit pas le vrai des choses (qui est inscrit dans l'âme) mais en construit des copies, de la même façon qu'un tableau est une copie de la réalité ; c'est pour cela que l'écriture est le poison (*pharmakon*) de la philosophie. Mais, selon Derrida, Platon dans le *Phèdre* ne se limite pas à évacuer l'écriture de la philosophie mais essaie plutôt de reconquérir l'écriture pour la philosophie, c'est-à-dire, de rendre l'écriture *vrai* en passant par sa critique : c'est ainsi que se dévoile aussi le pluri-sémantisme du mot *pharmakon* qui de poison devient remède. Effectivement comme l'écriture peut empoisonner le discours vrai ainsi l'écriture philosophique avec Platon devient aussi un remède contre soi-même. D'abord l'écriture est remède pour la mémoire, mais, selon Derrida, Platon donne un sens plus profond à cette ambivalence du *pharmakon*; l'écriture est aussi le remède de la philosophie contre les sophistes qui mal utilisent l'écriture même. Ainsi l'écriture, pour Derrida, à partir de Platon, est la possibilité et le risque de la philosophie car elle est d'un côté la seule possibilité de matérialisation du *logos* et de l'autre le moyen de production d'un faux *logos.* Derrida dans cette analyse est en train de développer sa théorie déconstructioniste selon laquelle la vérité il ne faut la chercher ni dans la théorie d'un auteur ni dans une extériorité à laquelle le texte se rapporterait comme vrai ou faux, mais dans la contradiction que le texte contient. Pour Derrida, en fait, la vérité se manifeste seulement dans sa contradiction parce que quand on *dit* la vérité elle cesse d'être vraie. C'est en ce sens que la philosophie, pour exprimer le *logos* doit passer par la contradiction de la littérature et par la critique de cette littérature dans un jeu de mise en abîme. Mais pour développer cette théorie, Derrida considère la philosophie platonicienne, en tant qu'origine de la philosophie occidentale, comme un discours logocentrique, dans lequel la relation entre le *dire* et le *vrai* et fondamentalement instrumental, comme si le discours était quelque chose qui s'*applique* au vrai, et c'est exactement contre cette idée originaire que Foucault s'attaque. Derrida dans le refus et dans la « réhabilitation » de l'écriture faite par Platon voit la lutte logocentrique de la philosophie, Foucault y voit au contraire un geste de libération du vrai de la question du discours.

Ainsi, Platon caractérise le mode d'être du discours rhétorique par le fait qu'elle cherche non pas à persuader par la vérité, mais en connaissant la vérité, à la manipuler pour atteindre l'effet désiré sur celui qui écoute. C'est en ce sens qu'elle pourra faire apparaître une même chose comme juste ou injuste, affichant par là son indifférence à la vérité au profit des jeux de langage qui la masquent et la voilent. En revanche, le discours philosophique est caractérisé par le fait que la connaissance de la vérité n'est pas simplement une sorte de préalable psychologique, mais elle doit être une fonction constante et permanente du discours qui ne peut être dissociée de l'effet immédiat qu'elle produit sur l'âme, tant de celui auquel le discours s'adresse que de celui qui tient le discours. Il y a dans le discours philosophique une articulation fondamentale et indissociable entre la connaissance de la vérité et la pratique de l'âme sur elle-même, où celui qui veut avoir accès à la vérité ne pourra « éviter d'avoir à sa propre âme ou à l'âme de l'autre, un rapport tel que cet âme sera modifiée par là et rendre capable d'accéder à la vérité ». Il faudra transformer toute son âme pour pouvoir accéder à la vérité : ce n'est que par le mouvement de l'âme et par la connaissance de ce qui est que l'âme qu'on pourra avoir accès à la vérité, nouant ainsi dans un lien intrinsèque l'accès à la vérité et le rapport de l'âme à elle-même.

Le refus platonicien de l'écriture est donc l'expression d'une philosophie qui fait l'épreuve de son réel, non pas en tant que *logos*, mais dans la pratique que le sujet fait de soi sur soi. Ce réel se joue du côté d'une certaine manière de vivre qui implique un travail constant de soi sur soi, de la philosophie entendue en termes d'un exercice spirituel, d'une *askêsis*. Ce qui est engagé dans toute la lecture que Foucault fait de Platon, c'est une manière de concevoir la philosophie comme une forme de spiritualité, où le discours philosophique prend son origine dans un choix de vie dont il est à la fois le moyen et l'expression.

La philosophie platonicienne, et nous pourrions aussi dire, la philosophie en général, avait longtemps était mise du côté d'une conception de la philosophie qui envisage son réel en tant que jeu intrinsèque du *logos*, c'est-à-dire, en tant que manière de dire le vrai du vrai. Or, ce que Foucault retrouve dans l'analyse qu'il fait des textes de Platon, notamment de la *Lettre VII*, c'est une autre manière de définir le réel de la philosophie qui n'est pas le *logos* lui-même, mais qui se joue du côté de l'*ergon* et de l'*askêsis*. En s'inquiétant de ne pas être que *logos*, Platon soulève le problème de ce que Foucault nommera le « réel de la philosophie », c'est-à-dire de savoir à quelles conditions le discours philosophique peut être

certain qu'il ne sera pas simplement *logos*, mais qu'il sera bien *ergon*. A cette question Platon répond de deux manières qui se retrouvent articulées entre elles : premièrement nous apprenons dans la *Lettre VII* que la philosophie ne pourra manifester son réel qu'en tant que pratique de véridiction par rapport au pouvoir, comme conseil politique à l'âme du Prince. Pour faire son épreuve de réalité elle devra donc être dans un rapport de confrontation actif et permanent au pouvoir. La deuxième manière dont la philosophie pourra trouver son réel, ce sera dans la pratique de soi sur soi, dans un travail continu de l'âme où la philosophie devient le mode même de vie de celui qui s'y engage.

Ce qui apparaît en creux dans toute cette problématique du réel de la philosophie que pose Foucault à partir de la *Lettre VII,* c'est une réaction à une certaine conception de la philosophie qui prône un primat du *logos* (au sens d'un système de connaissances cohérent et logique) sur les pratiques (qui ne seraient que la formalisation de ce *logos*). Il s'agit pour Foucault de montrer au contraire que la philosophie ne peut avoir une prise sur le réel qu'en tant que pratique, puisque ce ne sera que dans la pratique que le discours pourra être actualisé. Cette pratique porte sur la vie même, au sens où la philosophie implique avant toute chose le choix d'une certaine manière de vivre. C'est-à-dire que le discours philosophique est actualisé dans des pratiques par lesquelles le sujet donne forme à sa vie, qui font en même temps que cette vie s'accomplisse elle-même à travers ce discours.

En ce sens, il n'y a pas lieu d'affirmer ni une antériorité du *logos* sur la pratique, ni une opposition entre les deux termes, puisque le choix de la vie philosophique précède le discours théorique: le discours philosophique prend son origine dans un choix de vie dont il devient à la fois le moyen et l'expression. C'est-à-dire que le discours philosophique même devient acte dans la mesure où il est une mise en application du mode de vie. C'est un mouvement de « causalité réciproque » [26], pour emprunter une expression de Pierre Hadot, qui se met ici en place puisque le choix de vie détermine le discours et à son tour le discours détermine le choix de vie en le justifiant théoriquement. Nous sommes ici dans

[26] Cf. Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1994, p. 269. « Il y a une sorte d'interaction ou de causalité réciproque entre volonté et intelligence, entre ce que le philosophe veut profondément, ce qui l'intéresse au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire la réponse à la question : « comment vivre ? » et qu'il essaie d'élucider par la réflexion. » pp. 410-411. Voir aussi Pierre HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, Le Livre de Poche, coll. « biblio essais », 2003. « On pourrait dire en tout cas qu'il y a une causalité réciproque entre réflexion théorique et choix de vie. La réflexion théorique va dans un certain sens grâce à son orientation fondamentale de la vie intérieure, et cette tendance se précise et prend forme grâce à la réflexion théorique. […] Autrement dit, la réflexion théorique suppose déjà un certain choix de vie, mais ce choix de vie ne peut progresser et se préciser que grâce à la réflexion théorique. » *Ibid.,* p. 168.

une conception de la philosophie conçue comme manière de vivre et qui fait l'épreuve de son réel en tant que pratique de soi et exercice de l'âme.

Ce qui résulte de toute cette analyse c'est donc une autre manière de concevoir la philosophie comme une pratique où la vie même se trouve engagée, tel un ensemble d'exercices spirituels entendus en termes des pratiques qui ont pour but d'opérer une modification et une transformation sur le sujet. Foucault retrouve par d'autres chemins la même problématique des relations entre philosophie et spiritualité qu'il avait déjà explorée dans *L'herméneutique du sujet*.

3. Philosophie et Spiritualité

En 1982, Foucault avait commencé son cours au Collège de France en faisant une opposition entre deux manières de concevoir la philosophie qui se traduisaient par deux manières de concevoir la relation du sujet à la vérité, selon que la recherche de celle-ci engageait ou non l'existence. Et nous avons montré comment Foucault situait le « moment cartésien » au moment de coupure entre ces deux formes de philosophie. En effet, selon Foucault depuis Descartes le sujet de la philosophie moderne serait défini comme étant a priori capable de vérité, c'est-à-dire comme un sujet qui, par sa nature même, serait intrinsèquement capable de vérité sans que rien de son être de sujet ne lui soit requis. Au contraire, dans la philosophie antique, le sujet n'est pas capable de vérité en tant que tel, mais pour y avoir accès il devra transformer son mode d'être dans un mouvement de conversion qui implique toute son existence. La rupture qui marque justement l'entrée à l'âge moderne se ferait au moment où ce qui donne l'accès à la vérité est la connaissance elle-même et elle seule, dans une sorte de développement autonome de celle-ci, qui laisse de côté l'exigence de transformation de l'être du sujet par lui-même[27].

Si Foucault s'attache à montrer cette différence, c'est qu'elle lui sert à illustrer une conception de la philosophie qui se situe non pas du côté de la connaissance mais de la spiritualité et du souci de soi. Disons plutôt que Foucault n'est pas simplement en train d'ébaucher une sorte d'hypothèse sur deux manières de concevoir la philosophie, de tracer un schéma explicatif de deux conceptions historiques, mais qu'il est en train de construire ici sa propre conception de la philosophie.

---

[27] Cf. Michel FOUCAULT , *L'herméneutique du sujet*. op.cit.

> Appelons « philosophie » cette forme de pensée qui s'interroge, non pas bien sûr sur ce qui est vrai ou sur ce qui est faux, mais sur ce qui fait qu'il y a et qu'il peut y avoir du vrai et du faux, et que l'on peut ou que l'on ne peut pas départager le vrai du faux. Appelons « philosophie » la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité.[28]

3.1. Les pratiques de soi et l'expérience de la vérité

Ainsi, la question qui se pose, selon Foucault, pour la philosophie, n'est plus de savoir ce qui est vrai ou faux, mais il s'agit plutôt de s'interroger sur les conditions qui permettront au sujet d'avoir accès à la vérité. Ce sera justement cette manière de poser la question de la philosophie, qui conduira Foucault à étudier les relations entre philosophie et spiritualité.

En ce sens, la spiritualité désigne un ensemble de pratiques et d'expériences par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. Ces expériences ne sont pas du côté de la connaissance, mais elles constituent une sorte de prix à payer pour avoir accès à la vérité : l'accès à la vérité implique pour le sujet qu'il devienne autre, qu'il se déplace et se transforme soi-même dans son être. Foucault cherche à montrer une philosophie qui avant d'être doctrine ou théorie soit une manière de vivre. C'est une philosophie où l'accès à la vérité n'est pas donné de plein droit, par le seul fait d'être sujet, mais elle n'est accessible qu'au prix pour le sujet de mettre en jeu sa vie même. La condition qui se pose est celle de la conversion du sujet, d'un mouvement qui par un travail de soi sur soi, transformera progressivement le sujet et lui ouvrira la voie de la vérité. Une fois que le sujet s'engage dans cette transformation, la vérité pourra alors s'illuminer dans l'âme et devenir le principe même d'action de la vie. Foucault prend ainsi parti pour une philosophie où la recherche de la vérité est en même temps une expérience de transformation du sujet par cette vérité.

Ce qui est au centre de l'opposition entre ces deux façons de comprendre la philosophie, c'est la manière dont va être conçue et assimilée la notion même d'expérience, et la relation qu'elle véhicule entre le sujet et la vérité. De sorte que, pour la philosophie

---

[28] *Ibid.*, p.16.

académique moderne l'expérience n'est conçue que comme l'élément qui viendrait confirmer les pouvoirs de connaissance du sujet : entre le sujet et l'expérience il y une distance qui doit être gardée pour assurer la neutralité du sujet et de la connaissance, neutralité qui devient précisément la garantie de la vérité. Or, dans une philosophie conçue en termes d'exercices spirituels, l'expérience est au contraire « le lien d'échange et de transformation réciproque de la vérité et du sujet. »[29]

Ce que Foucault retrouve dans la philosophie antique c'est une nouvelle manière de concevoir la relation entre le sujet et la vérité, une nouvelle pensée de la vérité qu'il qualifie d'*êthopoietique* : une vérité qui devient le principe permanent et actif de la vie et qui s'actualise dans chaque action. La vérité n'est pas définie en termes de contenus qu'il faudrait apprendre, mais en termes d'appropriation et d'assimilation de ces principes à la vie, et c'est en ce sens que l'accès à la vérité implique une conversion. Il n'y a donc pas ici lieu à une différentiation entre théorie et pratique, entre *logos* et *ergon*, puisqu'il s'agira dans cette conversion d'établir dans le soi un rapport de correspondance entre les pensées et les actions.

Cette conversion de soi implique le développement d'une série de pratiques et de modes d'expérience des individus sur eux-mêmes : il faudra pour cela que l'individu se fixe lui-même comme objectif, non pas dans une quête de l'intériorité, mais dans une concentration sur soi de type athlétique où l'on doit s'entraîner pour accomplir la trajectoire à soi. Il ne s'agit pas ici d'une objectivation du sujet dans un champ de connaissances, mais de la constitution d'un savoir qui trouve son prolongement dans une attitude éthique. Cette *askêsis,* cette conversion, est une manière de lier le sujet à la vérité dans une expérience spirituelle où l'individu se dote de certains éléments, de certains *logoi*, qui lui permettront de protéger le soi et parvenir jusqu'à lui. C'est ce que Foucault illustre par l'analyse de la *paraskeuê* et de l'*askêsis* dans *L'herméneutique du sujet*.

La *paraskeuê* fait référence à la constitution d'un équipement, de pratiques et de *logoi*, qui nous permettrait d'affronter les différentes situations de la vie, une sorte d'armure récurrente que l'on pourrait utiliser dans n'importe quelle circonstance. C'est en ce sens qu'apparaît la comparaison à l'athlète puisque l'entraînement du bon athlète doit être

[29] GROS, Frédéric, « A propos de L'herméneutique du sujet », in *Foucault au Collège de France, un itinéraire,* éd. Jean Terrel et Guillaume Le Blanc, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, p. 154. A ce sujet voir également la situation du cours du cours de 1982 réalisée par Fréréric GROS, « Situation du cours »,. in Michel FOUCAULT, *L'Hermenéutique du sujet,* op. cit. p. 497.

l'apprentissage et l'entraînement de quelques mouvements élémentaires qui seraient nécessaires et suffisants en n'importe quelle circonstance. La *paraskeuê* consisterait donc comme dans la formation de l'athlète en un ensemble de pratiques qui seraient suffisantes pour pouvoir affronter tout ce qui pourrait nous arriver au cours de notre existence. Cette *paraskeuê* est dotée de discours, de *logoi*, mais en entendant *logoi* non simplement comme des propositions ou des principes, mais comme matériellement existants : c'est un équipement de discours. On acquiert des discours pour se préparer aux événements et agir correctement face aux différentes circonstances.

Il y a donc un rapport fondamental entre *askêsis* et *paraskeuê* puisque l'objectif final de l'*askêsis* est la constitution d'un rapport à soi plein et indépendant. La *paraskeuê* est, dans ce processus de conversion, ce qui permet que les discours vrais se constituent en matrice de comportements raisonnables et moralement recevables, agissant comme l'élément de transformation du *logos* en *êthos*. Ainsi, l'*askêsis* se fait par une sorte de double mouvement puisqu'elle permet d'une part d'acquérir un rapport plein et achevé à soi-même, et d'autre part de devenir en même temps soi-même le sujet de ces discours vrais. C'est par l'énonciation de la vérité, par le fait même de dire vrai, que nous serons transfigurés. Dans cette ascèse il s'agit d'intégrer et d'assimiler les discours vrais afin qu'ils jouent comme des protections immédiates face aux menaces.

On s'exerce à établir dans le soi un rapport de cohérence entre les actions et les pensées, de sorte que les discours deviennent des matrices d'action pour la vie. C'est la vie même qui devient le lieu de construction et d'application de la philosophie, dans l'effort constant de guider son existence à partir d'un ordre qui tienne par sa cohérence interne, et où le but est d'établir un rapport de soi à soi stable et complet. Au bout de cette analyse nous voyons donc que la philosophie est ici conçue en termes d'une expérience de pensée où l'accès à la vérité et le travail sur soi s'impliquent réciproquement.

C'est justement cette relation de la philosophie à la vie même qui intéresse Foucault. Nous pourrions dire en quelque sorte que la question qui était sous-tendue dans tout le cours de 1982, était également celle du réel de la philosophie. C'est justement à partir de la différentiation entre une conception de la philosophie moderne et la philosophie ancienne investie du côté de la spiritualité que peut être posée la question. Si nous avons voulu revenir au cours de 1982, c'est justement du fait que nous retrouvons des échos entre la lecture de la *Lettre VII*, et la relation qui avait été proposée dès 1982 entre philosophie et

spiritualité. Ce qui est en jeu, c'est le problème du réel de la philosophie, de ce qu'implique pour le sujet accéder à la vérité, entreprendre le chemin de la philosophie, de savoir où la philosophie va avoir son effet de réalité, et comment.

3.2. L'*askêsis* comme réel de la philosophie

Le refus de l'écriture chez Platon, en pointant justement la distinction entre une vérité qui serait entendue en termes de propositions théoriques et une vérité entendue en termes d'*askêsis*, fait apparaître le caractère spirituel de la philosophie. Nous avons vu tout au long de l'analyse, que ce qui est revendiqué par ce refus de l'écriture chez Platon c'est le fait que pour accéder à la vérité, il faudra avant toute chose entreprendre un long travail de soi sur soi, où l'âme devra se confronter à un certain nombre d'épreuves. Si Platon refusait de mettre par écrit ses connaissances et de transmettre la philosophie sous la forme de théories et de formules toutes faites, c'est parce qu'il considérait que l'accès à la vérité impliquait avant toute chose un effort de celui qui voulait y avoir accès, effort qui devait se traduire dans un travail constant sur soi-même, et dans le choix même de la philosophie comme forme de vie. Le choix du mode de vie n'était pas un choix qui se faisait à la fin du processus de l'activité philosophique, mais à l'origine même de ce processus, c'est-à-dire que le discours philosophique prend son origine dans un choix de vie et une option existentielle et non à l'inverse.

> (…) Le discours philosophique doit être compris dans la perspective du mode de vie dont il est à la fois le moyen d'expression et, en conséquence, que la philosophie est bien avant tout une manière de vivre, mais qui est étroitement liée au discours philosophique. (…) Il ne s'agit pas d'opposer et de séparer d'une part la philosophie comme mode de vie et d'autre part un discours philosophique qui serait en quelque sorte extérieur à la philosophie. Bien au contraire, il s'agit de montrer que le discours philosophique fait partie du mode de vie. [30]

Toute l'analyse des textes de Platon, se fait donc sous cette même perspective de la philosophie comme manière de vivre. C'est en ce sens que se pose la question du réel de la philosophie, exprimée dans la préoccupation de ne pas être que pur *logos*. C'est toute la question de la pratique, de la relation entre théorie et pratique qui est ici posée, et que

[30] Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, op. cit., p. 54.

Foucault pose en termes de réel de la philosophie. Nous avons vu que ce réel se jouait selon Foucault du côté de la confrontation active au pouvoir et en tant qu'une pratique constante de l'âme. Ce qui est ici revendiqué c'est une nouvelle manière de s'approcher de la philosophie, de poser les problèmes de la philosophie, qui ne se fait plus en termes théoriques, mais en termes spirituels.

Toute cette problématique de la relation entre philosophie et spiritualité engage pour Foucault la redéfinition même de ce qu'il entend par philosophie. A partir de 1982, il se réclamera d'une philosophie qui se joue du côté de la vie, des pratiques que l'on établit de soi à soi pour modifier son existence. Or ceci, implique également que l'on laisse de côté la différenciation entre une théorie et une pratique, au sens où entre la philosophie et la vie il n'y a plus une distinction tranchante puisque la philosophie même devient forme de vie : elle s'actualise dans chaque action que l'on entreprend. La philosophie est ainsi conçue en termes d'une expérience de transformation de l'existence qui se pose en même temps comme condition et comme conséquence du discours vrai.

Même si c'est à partir de son cours au Collège de France en 1982 que cette définition de la philosophie en termes de spiritualité devient explicite, c'est une problématique dont on retrouve les échos dans le mouvement même de transformation de la pensée de Foucault depuis la fin des années soixante.

Cette relation à la spiritualité peut être lue dans la manière constante dont, tout au long de ses interventions, Foucault s'oppose aux grands systèmes de pensée et aux grandes formes théoriques de la philosophie. Il s'agit pour Foucault de mettre en question non seulement, le fait qu'elles présentent la pensée sous la forme de grandes unités de connaissance, mais aussi la primauté qui est donnée à la théorie sur la pratique, dans cette manière de s'approcher de la philosophie. Cette mise en question permanente des grandes formes théoriques de la philosophie s'accompagne d'une redéfinition au cours de son travail, de ce qu'il considère être la tâche même de la philosophie et du philosophe. C'est en suivant le fil de sa pensée, que nous assistons dans son mouvement, à une sorte de transfiguration même de Foucault en tant qu'intellectuel, qui se laisse entrevoir tout au long de ses interventions, dans la manière dont il problématise constamment son propre travail et sa tâche en tant qu'intellectuel. Ce qui est en jeu dans toutes les réflexions sur le rôle de l'intellectuel et de la philosophie, c'est justement la constitution d'un autre rapport entre la théorie et la pratique.

4. La philosophie comme ergon : vers une redéfinition des relations entre théorie et pratique

4.1. Premier mouvement : le refus de la théorie

Foucault cherche à réorienter la philosophie du côté de l'exercice pratique de la pensée. Le premier mouvement qui rend compte de cette réorientation à la fin des années soixante, c'est la condamnation de toute unité théorique qui se présenterait comme une forme globale et totalisante de la pensée et de la société. Foucault cherche à se détacher non seulement d'une vision téléologique de l'histoire et de la philosophie, mais à remettre en question la suprématie donnée au sujet. Il refusait l'idée de se donner au préalable une théorie du sujet, comme c'était le cas dans la phénoménologie ou dans l'existentialisme, par laquelle on expliquerait ensuite la manière dont une connaissance était possible. Contre cette idée d'un sujet fondateur de sens et de l'identité philosophique du sujet, Foucault se donne pour tâche de montrer que le sujet est une construction et qu'il se constitue lui même à travers des discours et des pratiques, à l'intérieur des jeux de vérité et de pouvoir dont il serait en quelque sorte l'effet[31]. Or, dans ce mouvement de mise en question de la catégorie sujet, il ne s'agissait pas simplement pour Foucault d'un détachement disons théorique, mais d'« expérimenter quelque chose qui aboutirait à sa destruction réelle, à sa dissociation,

[31] Dans les années 60, Foucault revendique l'existence d'un système anonyme sans sujet. Dans ce système ce n'est pas le sujet qui donne sens mais le sujet n'existe que dans et par ce système : il pense et agit à l'intérieur d'une pensée anonyme et contraignante qui est celle de l'époque : «À toutes les époques, la façon dont les gens réfléchissent, écrivent, jugent, parlent (jusque dans la rue, les conversations et les écrits les plus quotidiens) et même la façon dont les gens éprouvent les choses, dont leur sensibilité réagit, toute leur conduite est commandée par une structure théorique, un système, qui change avec les âges et les sociétés - mais qui est présent à tous les âges et dans toutes les sociétés. » Michel FOUCAULT, « Entretien avec Madeleine Chapsal», in *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, 1994, p.515. Or, s'il n'y a plus de sens et qu'il s'agit plutôt de penser en termes de système, la tâche de l'intellectuel ne sera plus de donner du sens, mais de mettre à jour cette pensée d'avant la pensée, ce système d'avant le système.

à son explosion, à son retournement en tout autre chose»[32]. Il s'agit d'aller vers des formes d'expériences dans lesquelles le sujet puisse se dissocier, perdre son identité et devenir un autre que lui-même.

C'est justement la destruction du sujet qui est visée lorsque Foucault, à la fin des *Mots et les Choses*,[33] proclame la mort de l'homme : il s'agissait de mettre un terme à tout ce qui viendrait fixer une règle de production, et un but essentiel à l'idée d'une production de l'homme par l'homme. Par sa critique de l'homme et de l'humanisme, Foucault cherchait à s'affranchir de la conception d'une quelconque nature humaine et de l'idée que par la connaissance on sauverait l'homme en retrouvant son identité perdue et sa nature emprisonnée. Ce dont il est question, c'est de montrer au contraire que l'homme et l'humanisme, au lieu d'être des catégories absolues qui subsistent au centre de l'histoire de la pensée, tel que cela nous a été toujours présenté, sont des constructions récentes. Ainsi, les sciences humaines auraient constitué l'homme en objet de connaissance à la fin du XVIIIe et début du XIXe siècle, ouvrant en même temps la possibilité de la formation de l'humanisme à la fin du XIXe siècle.

> Dans les Mots et les Choses, j'ai voulu montrer de quelles pièces, de quels morceaux l'homme a été composé à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle. J'ai essayé de caractériser la modernité de cette figure, et ce qui m'a paru important, c'était de montrer ceci : ce n'est pas tellement parce

---

[32] Michel FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 48. Il est intéressant de voir comment cette destruction de la catégorie du sujet se trouve du côté d'une remise en question des grands systèmes théoriques et de la revendication d'un exercice de la pensée qui serait du côté de l'expérience. Lorsque Foucault revient sur son parcours philosophique et ses années de formation universitaire, il dira que ses choix ont été portés plutôt sur des figures comme Nietzsche, Bataille, Blanchot, Klossowski, qui contrairement aux philosophes institutionnels ne s'attachaient pas à la construction d'un système. Ce qui intéressait Foucault c'était que leur problème se trouvait plutôt du côté d'une expérience personnelle, où il n'y a plus l'idée d'une unité du sujet identitaire, mais où il s'agit d'arracher le sujet à lui-même. « L'expérience du phénoménologue est, au fond, une certaine façon de poser un regard réflexif sur un objet quelconque du vécu, sur le quotidien dans sa forme transitoire pour en saisir les significations. Pour Nietzsche, Bataille, Blanchot, au contraire, l'expérience, c'est essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l'invivable. Ce qui est requis est le maximum d'intensité et, en même temps, d'impossibilité. Le travail phénoménologique, au contraire, consiste à déployer tout le champ de possibilités liées à l'expérience quotidienne(…) En outre, la phénoménologie cherche à ressaisir la signification de l'expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendantales, de cette expérience et de ces significations. En revanche, l'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation. (…) L'idée d'une expérience limite, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, et qui a fait que, aussi ennuyeux, aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme des expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même. » *Ibid.,* p. 43. A ce sujet voir également Judith REVEL, «Foucault, lecteur de Nietzsche », in *La pensée du discontinu : introduction à la lecture de Foucault*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2010, pp. 86-92

[33] Michel FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.

> qu'on a eu un souci moral de l'être humain qu'on a eu l'idée de le connaître spécifiquement, mais c'est au contraire parce qu'on a construit l'être humain comme objet d'un savoir possible que se sont ensuite développés tous les thèmes moraux de l'humanisme contemporain, thèmes qu'on retrouve dans les marxismes mous, chez Saint-Exupéry et Camus, chez Teilhard de Chardin, chez toutes ces figures pâles de notre culture.[34]

Se détacher de l'humanisme consiste à se détacher d'une conception libératrice de l'homme par la connaissance de l'homme : on faisait de l'homme un sujet de connaissance pour que, à partir de cette connaissance, il puisse se libérer des aliénations et devenir maître de lui-même, de sa liberté et de son existence. Se détacher de l'humanisme, c'est en somme se détacher dans le même mouvement, de la pensée dialectique, puisque la dialectique est une pensée qui promet à l'homme de devenir un homme authentique et vrai dans la réconciliation avec lui-même qu'il atteindrait par l'illumination de la connaissance totale. C'est en ce sens que Foucault noue la dialectique à une sorte de morale humaniste dont il faut justement se détacher en se dirigeant vers une pensée non dialectique dont l'objet propre serait le savoir : non plus une pensée dont l'enjeu serait de retrouver la nature ou l'identité perdue, mais une pensée qui se pose la question de ce que c'est que savoir[35].

La question de la philosophie ne serait ainsi plus celle de la conscience historique, du sens ou du non sens ou bien les problèmes de la relation entre l'individu et la société. Elle n'a plus à se demander comment le monde peut être vécu et traversé par le sujet qui le fonde, mais par « les conditions imposées à un sujet quelconque, pour qu'il puisse s'introduire, fonctionner, servir de nœud dans le réseau systématique de ce qui nous entoure »[36]. Elle n'aura plus pour objet les rapports du sujet avec l'humanité, mais elle sera portée vers l'analyse et la description du « mode d'existence de certains objets (comme la science) qui fonctionnent, se développent, se transforment, sans aucune sorte de référence à quelque chose qui serait le fondement intuitif d'un sujet»[37].

---

[34] Cf. Michel FOUCAULT, « L'homme est-il mort? », in *Dits et écrits*, t. I. op. cit., pp. 540-544.

[35] A ce sujet voir Mathieu POTTE-BONNEVILLE, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2010. « L'archéologie fait bifurquer la quête phénoménologique vers « une histoire des objets discursifs qui ne les enfoncerait pas dans la profondeur commune d'un sol originaire, mais déploierait le nexus des régularités qui régissent leurs dispersion ». En fonction d'un tel déplacement, le domaine couvert par l'archéologie ne pourra s'organiser selon la polarité qui oppose et situe traditionnellement en vis-à-vis, l'*expérience* (comme point d'origine de notre appréhension du monde) et la *science* (comme point d'aboutissement de la dynamique de connaissance, liant la validité de celle-ci à sa mise en forme rigoureuse). C'est pourquoi à ce couple classique, Foucault substitue une polarité différente, liant le discours au savoir ». *Ibid.,* p.37

[36] Michel FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et écrits*, t. II. Paris, Gallimard, 1994, p. 165.

[37] *Ibid.*

Le détachement de la dialectique, de l'humanisme et de l'homme, ainsi que la mise en question d'un sujet fondateur, font partie d'un mouvement par lequel Foucault revendique une philosophie qui, en s'écartant des prétentions de totalité et d'universalité, devient une forme d'activité engagée dans un domaine spécifique. En ce sens la philosophie serait moins un discours qu'une activité interne à un domaine objectif. Il ne s'agit plus pour la philosophie d'avoir un rôle prescriptif, de dire ce qui est le bien ou le mal, mais la philosophie devient une activité qui se produit dans différents domaines. C'est avec cette pluralité du travail théorique que pourra avoir lieu une philosophie qui ne soit plus unitaire.

Ainsi, contre une entreprise de totalisation de l'expérience humaine qui irait de Hegel à Sartre, Foucault définit une activité philosophique dont le rôle serait précisément de remettre en question ces grandes unités théoriques et systématiques. La philosophie aura la tâche de montrer les discontinuités, les fragmentations, les différences et les singularités qui constituent la pensée[38]. C'est en ce sens qu'il caractérise l'activité philosophique comme une activité de diagnostic.

> Par connaissance diagnostique, j'entends, en général, une forme de connaissance qui définit et détermine les différences. Par exemple, quand un médecin fait un diagnostic de tuberculose, il le réalise en déterminant les différences qui distinguent le malade atteint de tuberculose du malade qui a une pneumonie ou toute autre maladie. En ce sens, la connaissance diagnostique se déploie à l'intérieur d'un certain champ objectif défini par la maladie, par les symptômes...[39]

4.2. Deuxième mouvement : le diagnostic et la pratique de la vérité

A partir des années soixante dix, on peut apercevoir dans les interventions de Foucault une redéfinition de la philosophie comme une activité de pensée qui, dans son intérêt pour des domaines spécifiques, accorde une importance croissante à la pratique, et une réarticulation des rapports entre théorie et pratique. L'activité philosophique ne

---

[38] Sur la notion de l'événement et le problème des discontinuités, Cf. Judith REVEL, *La pensée du discontinu : introduction à la lecture de Foucault*, op. cit., pp. 92-103.

[39] Michel FOUCAULT, «Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti », in *Dits et écrits,* t. II., op. cit., 1994. p.369.

trouvera son accomplissement qu'en tant qu'elle arrive à s'inscrire sur un mode pratique et critique dans le réel.[40]

Ce primat accordé par Foucault à la pratique s'accompagne en même temps dans sa réflexion d'une interrogation, non seulement sur la tâche de la philosophie, mais aussi sur le rôle de l'intellectuel. Puisque nous ne sommes plus dans le registre d'une philosophie totalisante, le philosophe n'aura plus à se proclamer comme la conscience universelle qui cherche à dire une vérité qui puisse valoir pour tous, mais sa tâche sera désormais de diagnostiquer les conditions de notre existence. Le philosophe a la tâche de dire ce qui se passe à partir d'un diagnostic du présent : il est en quelque sorte un analyste de la conjoncture culturelle.[41] Il s'agit pour Foucault, en tant que philosophe, de dire ce que nous sommes aujourd'hui et ce que signifie cet aujourd'hui, allant même jusqu'à définir le rôle de l'intellectuel comme une sorte de journaliste, de journaliste radical.

> Je me considère comme un journaliste, dans la mesure où ce qui m'intéresse, c'est l'actualité, ce qui se passe autour de nous, ce que nous sommes, ce qui arrive dans le monde. La philosophie, jusqu'à Nietzsche, avait pour raison d'être l'éternité. Le premier philosophe-journaliste a été Nietzsche. Il a introduit l'aujourd'hui dans le champ de la philosophie. Avant, le philosophe connaissait le temps et l'éternité. Mais Nietzsche avait l'obsession de l'actualité. Je pense que le futur, c'est nous qui le faisons. Le futur est la manière dont nous réagissons à ce qui se passe, c'est la manière dont nous transformons en vérité un mouvement, un doute. Si nous voulons être maîtres de notre futur, nous devons poser fondamentalement la question de

---

[40] A ce sujet Foucault s'exprime à plusieurs occasions : « J'ai constaté que la plupart des théoriciens qui cherchent à sortir de la métaphysique, de la littérature, de l'idéalisme ou de la société bourgeoise n'en sortent point, et que rien n'est plus métaphysique, littéraire, idéaliste ou bourgeois que la manière dont ils essaient de se libérer des théories. Moi-même autrefois, je me suis penché sur des sujets aussi abstraits et loin de nous que l'histoire des sciences. Aujourd'hui, je voudrais en sortir réellement. En raison de circonstances et d'événements particuliers, mon intérêt s'est déplacé sur le problème des prisons, et cette nouvelle préoccupation s'est offerte à moi comme une véritable issue au regard de la lassitude que j'éprouvais face à la chose littéraire. » in Michel FOUCAULT, « Je perçois l'intolérable », in *Dits et écrits*, t. II, op. cit., p.203 . Aussi : « Mais, maintenant, je passe mon temps à osciller entre les deux pôles, celui du discours et celui de la pratique. Dans *Les Mots et les Choses*, j'ai surtout étudié des nappes, des ensembles de discours. Dans L'Archéologie du savoir aussi. Maintenant, nouveau mouvement de pendule: je suis intéressé par les institutions et les pratiques, par ces choses en quelque sorte en dessous du dicible » Michel FOUCAULT, « Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système Pénal », in *Dits et écrits*, t. II, p. 208. Il dira plus loin dans le même entretien : « Or mon problème n'est pas de savoir quel serait le système pénal idéal, le système répressif idéal. J'essaie simplement de voir, de faire apparaître et de transformer en un discours lisible par tous ce qu'il peut y avoir d'insupportable pour les classes les plus défavorisées, dans le système de la justice actuelle. (…) Au lieu d'écrire un livre sur l'histoire de la justice qui serait ensuite repris par des gens qui remettraient pratiquement en question la justice, je voudrais commencer par la remise en question pratique de la justice, et puis, ma foi! si je vis encore et si je n'ai pas été mis en prison, eh bien, j'écrirai le livre... » *Ibid.,* p. 208.

[41] Michel FOUCAULT, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est «aujourd'hui» », in *Dits et écrits*, t. I, op.cit., p. 580.

> l'aujourd'hui. C'est pourquoi, pour moi, la philosophie est une espèce de journalisme radical.[42]

4.2.1. L'intellectuel spécifique

A partir de cette nouvelle manière d'établir un rapport entre théorie et pratique, Foucault introduira également une différenciation entre l'intellectuel universel et l'intellectuel spécifique[43], qui lui permettra de mieux définir son rapport à la philosophie. L'intellectuel universel serait celui qui se présente comme étant le représentant d'une conscience universelle qui lui permettait de délivrer des discours au nom de la vérité et de la justice. Il se donne pour rôle de prescrire aux autres ce qui est le bien et le mal, ce qu'il faut faire et ne pas faire, au nom d'une certaine conscience éclairée et lucide. L'intellectuel spécifique non seulement agit tout autrement, mais sa relation au savoir est complètement opposée. Loin de se placer dans le rôle de juge, son rôle se situe plutôt du côté de la critique, non pas d'une critique générale mais d'une critique spécifique. Il travaille dans des secteurs déterminés, à partir de points précis qui lui permettent justement de rencontrer des problèmes spécifiques et non pas universels. C'est donc en mettant ses connaissances à l'œuvre, pour penser des problèmes spécifiques qu'il pourra effectuer une critique déterminée.[44]

---

[42]Michel FOUCAULT, « Le monde est un grand asile », in *Dits et écrits*, t. II, op. cit., p.434.

[43] A ce sujet voir : Francesco Paolo ADORNO, « La tâche de l'intellectuel : le modèle socratique », in *Foucault et le courage de la vérité*, PUF, Paris, 2002 ; Michel FEHER, « Les interrègnes de Foucault » in *Penser avec Michel Foucault : théorie critique et pratiques politiques*, Editions Karthala, Paris, 2005 ; Frédéric GROS, « Foucault et la fonction de l'intellectuel : un jansénisme politique », in *La pensée*, n°299, 1994, pp.76-86 ; Gérard NOIRIEL, « Michel Foucault : les trois figures de l'intellectuel engagé », in *Penser avec Michel Foucault : théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Editions Karthala, 2005.

[44] « On peut supposer que l'intellectuel «universel» tel qu'il a fonctionné au XIXe et au début du XXe siècle est en fait dérivé d'une figure historique bien particulière: l'homme de justice, l'homme de loi, celui qui, au pouvoir, au despotisme, aux abus, à l'arrogance de la richesse oppose l'universalité de la justice et l'équité d'une loi idéale. Les grandes luttes politiques au XVIIIe siècle se sont faites autour de la loi, du droit, de la Constitution, de ce qui est juste en raison et en nature, de ce qui peut et doit valoir universellement. Ce qu'on appelle aujourd'hui l' «intellectuel» (je veux dire l'intellectuel au sens politique, et non sociologique ou professionnel du mot, c'est-à-dire celui qui fait usage de son savoir, de sa compétence, de son rapport à la vérité dans l'ordre des luttes politiques) est né, je crois, du juriste, ou en tout cas de l'homme qui se réclamait de l'universalité de la loi juste, éventuellement contre les professionnels du droit (Voltaire, en France, prototype de ces intellectuels). L'intellectuel «universel» dérive du juriste-notable et trouve son expression la plus pleine dans l'écrivain, porteur de significations et de valeurs où tous peuvent se reconnaître. L'intellectuel «spécifique» dérive d'une tout autre figure, non plus le «juriste-notable», mais le «savant-expert» [...]. » Michel FOUCAULT, « La fonction politique de l'intellectuel », in *Dits et écrits*, t. III, Paris, Gallimard, 1994, p. 111.

Cette revalorisation de l'intellectuel passe par le fait de repenser le problème de la vérité et de ses relations avec le pouvoir. La tâche de l'intellectuel sera dorénavant le travail de la vérité, de « montrer que la vérité, ça existe, et qu'elle existe avec du pouvoir et des effets».[45] Il aura justement à problématiser les processus de production de vérité, de montrer comment se nouent autour des discours considérés vrais, des effets de pouvoir spécifiques. Ce n'est qu'à partir de cette problématisation de la vérité qu'il pourra forger des instruments d'analyse et d'action politique. Son combat, c'est le combat pour la vérité, autour du statut de vérité. Le problème politique de l'intellectuel ne se pose plus en termes de science/idéologie, mais de vérité/pouvoir.

> […] le problème politique essentiel pour l'intellectuel, ce n'est pas de critiquer les contenus idéologiques qui seraient liés à la science, ou de faire en sorte que sa pratique scientifique soit accompagnée d'une idéologie juste. Mais de savoir s'il est possible de constituer une nouvelle politique de la vérité. Le problème n'est pas de changer la «conscience» des gens ou ce qu'ils ont dans la tête; mais le régime politique, économique, institutionnel de production de la vérité.[46]

Foucault se situe en ce sens du côté d'une histoire politique de la vérité, de la production de vérité. Au lieu de faire une théorie de la vérité, il s'engage dans une politique du vrai : montrer comment se fait la mise en place de discours vrai. Il faut donc pour Foucault poser la question de la philosophie en termes de rationalité où l'intellectuel en tant que diagnosticien du présent montre justement les processus et les formes par lesquelles nous sommes traversés. L'intellectuel n'est pas celui qui dit la vérité mais celui qui saisit ce qui est en train de se passer pour déplacer le regard et rendre visible, non pas ce qui est caché, mais ce qui est visible, c'est-à-dire que sa tâche est de faire apparaître ce qui est si proche, si intimement lié à nous que par cet effet de proximité et d'immédiateté, il nous est impossible de l'apercevoir. Il faudra pour cela déchiffrer la structure de la réalité qui nous constitue, dire la vérité sur ce qui est pour qu'émergent les lignes de force et de fragilité, et ce ne sera que par ce mouvement de mise en question de ce qui est, que l'on pourra parvenir à saisir comment ce qui est pourrait ne plus être ce qui est[47].

---

[45] Michel FOUCAULT, « Une mort inacceptable », in *Dits et écrits*, t. III, op. cit., p. 8.
[46] *Ibid*.
[47] A ce sujet voir Michel FOUCAULT, « Table ronde du 20 mai 1978 », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 31 : « Il s'agit pour l'intellectuel d'aider à ce que s'écaillent quelques « évidences », à propos de la folie, la normalité, la maladie, la délinquance et la punition, faire en sorte que certaines phrases ne puissent plus être dites aussi facilement, que certains gestes ne soient plus faits au moins sans quelque hésitation, contribuer à ce que certaines choses changent dans les façons de percevoir et les manières de faire, prendre part à ce difficile déplacement des formes de sensibilité et des seuils de tolérance. »

Le philosophe doit ainsi se déprendre d'une vision dialectique et téléologique de l'histoire, pour se concentrer sur l'histoire du présent. Ce n'est qu'en se posant la question de ce qu'est aujourd'hui que le philosophe pourra devenir le destructeur des évidences[48]. Les continuités historiques ont pour fonction apparente d'expliquer, de fonder, mais par ce mouvement théorique d'apaisement du réel, elles occultent l'événement, la rupture de l'événement. Il faut se détacher des grandes explications théoriques pour avoir une relation au savoir qui soit de l'ordre de l'expérience ; dépasser les analyses politiques en termes de théories économiques, de philosophie de l'histoire ou des grands édifices idéologiques au profit d'une histoire « réelle ». En dessous de ce qu'on a appelé la Vérité, l'Homme, la Culture ou l'Ecriture, le philosophe aura à saisir l'événement et à montrer la discontinuité qu'il introduit[49].

Les analyses de l'intellectuel spécifique n'ont pas pour objectif les institutions, les théories ou l'idéologie, mais un régime de pratiques, pour saisir ce qui à un moment donné les rendent acceptables. Foucault part de l'hypothèse que les pratiques ne sont pas seulement commandées par l'institution, ni prescrites par l'idéologie ou guidées par les circonstances, mais qu'elles répondent à une logique et une régularité propres, à une raison. C'est en ce sens qu'il fait une analyse qui cherche à montrer la rationalité de ces pratiques.

> Mon travail n'a pas pour but une histoire des institutions ou une histoire des idées, mais l'histoire de la rationalité telle qu'elle est opère dans les institutions et dans la conduite des gens. La rationalité est ce qui programme et oriente l'ensemble de la conduite humaine. Il y a une logique tant dans les

---

[48] « D'une façon générale, je pense que les intellectuels -si cette catégorie existe ou si elle doit encore exister, ce qui n'est pas certain, ce qui n'est peut-être pas souhaitable renoncent à leur vieille fonction prophétique. Et, par-là, je ne pense pas seulement à leur prétention à dire ce qui va se passer, mais à la fonction de législateur à laquelle ils ont si longtemps aspiré: «Voilà ce qu'il faut faire, voilà ce qui est bien, suivez-moi. Dans l'agitation où vous êtes tous, voici le point fixe, c'est celui où je suis.» Le sage grec, le prophète juif et le législateur romain sont toujours des modèles qui hantent ceux qui, aujourd'hui, font profession de parler et d'écrire. Je rêve de l'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 pas au juste où il sera ni ce qu'il pensera demain, car il est trop attentif au présent; celui qui contribue, là où il est de passage, à poser la question de savoir si la révolution, ça vaut la peine, et laquelle (je veux dire quelle révolution et quelle peine), étant entendu que seuls peuvent y répondre ceux qui acceptent de risquer leur vie pour la faire. Quant à toutes les questions de classement ou de programme qu'on nous pose: «Êtes-vous marxiste?», «Que feriez-vous si vous aviez le pouvoir?», «Quels sont vos alliés et vos appartenances?», ce sont des questions qui sont vraiment secondaires par rapport à celle que je viens d'indiquer: car elle est la question d'aujourd'hui. » Michel FOUCAULT, « Non au sexe roi », in *Dits et écrits*, t. III, op. cit., 1994, p.269.

[49] Foucault reproche justement aux historiens d'avoir laissé de côté les événements, faisant plutôt de la désévénementialisation le principe d'intelligibilité historique. Leurs analyses ont pour référent uns structure qui doit être le plus unitaire possible.

> institutions que dans la conduite des individus et dans les rapports politiques.[50]

Or, l'analyse de ces rationalités ne prétend pas fonder des « invariants anthropologiques » où les pratiques seraient évaluées à l'aune d'une raison absolue, mais de voir comment ces formes de rationalisation s'inscrivent dans les pratiques. Il s'agit en somme dira Foucault, de savoir comment les hommes se gouvernent à travers la production de vérité. Ce n'est donc pas une analyse de la rationalité croissante qui domine notre société, en termes d'une histoire de la connaissance, mais « d'événementialiser ces ensembles singuliers de pratiques pour les faire apparaître comme des régimes différents de juridiction et de véridiction »[51]. Il faudra pour cela secouer les fausses évidences, faire apparaître la complexité des liens qui se nouent entre des processus historiques multiples, non pas pour dévoiler une continuité cachée, mais pour montrer la transformation qui a rendu possible un événement, une discontinuité, la formation d'un régime de pratiques et de vérité. C'est un travail qui, par la rupture des évidences sur lesquelles s'appuient notre savoir et nos pratiques, va dans les sens de l'événementialisation : il aura pour fonction de « retrouver les connexions, les rencontres, les appuis, les blocages, les jeux de force, les stratégies, qui ont à un moment donné formé ce qui ensuite fonctionne comme une évidence»[52].

C'est ainsi que le recours à l'histoire dans la pensée philosophique prend tout son sens, dans la mesure où l'histoire essaye de montrer que ce qui est n'a pas toujours été et que même les choses qui nous paraissent être aujourd'hui les plus évidentes se sont formées au confluent des rencontres et des hasards, par des réseaux contingents qui les ont fait émerger à un moment donnée. Il s'agit de montrer que ce qui apparaissait comme nécessaire et évident pour la raison, n'est qu'une construction qui repose sur un socle de pratiques humaines qui peuvent être historicisées, et qui de ce fait pourront aussi être défaites, à la seule condition de savoir comment elles ont été faites.

---

[50] Michel FOUCAULT, « Foucault étudie la raison d'État », in *Dits et écrits*, t. III, op. cit., p. 803.
[51] Michel FOUCAULT, « Table ronde du 20 mai 1978 », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 27.
[52] *Ibid.*, p. 23.

4.2.2. Vers une histoire de la pensée

Foucault situe ce geste historique du côté d'une histoire de la pensée qu'il distingue d'une histoire des idées et d'une histoire des représentations. Si l'histoire des idées se caractérise par une analyse des systèmes de représentations qui sous-tendent les comportements, et l'histoire des mentalités cherche à analyser des attitudes et des schémas de comportement, l'histoire de la pensée s'intéresse, elle, à la manière dont ces problèmes ce sont constitués comme des problèmes pour la pensée et les différentes solutions qui ont été proposées pour y répondre. C'est ce que Foucault décrit comme un travail de *problématisation* qui relève d'un mouvement par lequel il ne s'agit pas de résoudre, ni de proposer des réformes, mais d'instaurer une distance critique qui permettra la déprise. Ainsi, nous pouvons dire que l'histoire de la pensée ne s'intéresse pas tellement à ce qui est vrai ou ce qui est faux mais à notre rapport à la vérité.[53]

Or, il est intéressant de constater justement, comment tout au long de son travail intellectuel, on a reproché à Foucault de vouloir nier l'histoire, de faire une fausse histoire où il remanierait en quelque sorte les faits « réels » à sa guise, pour construire des fictions historiques qui ne s'accorderaient pas à la « vérité » de l'histoire. Ce qui lui était surtout reproché par les historiens de profession, c'était son manque d'objectivité, le fait de nier les grandes catégories analytiques et de méthode, et d'en inventer les siennes. Il est clair qu'en décrivant son approche de l'histoire comme une histoire de la pensée, Foucault était en train de prendre position par rapport à une manière académique de faire de l'histoire qui ne lui convenait pas pour ses analyses. Mais, il ne s'agissait aucunement par cette critique de nier l'histoire, mais au contraire, d'en saisir sa force par la problématisation de sa pratique même.

En ce sens, Foucault ne cherchait pas à proposer un principe d'analyse globale de la société, comme c'était le cas des historiens qui faisaient de la société l'horizon général de leur analyse. Ce qui l'intéresse ce n'est pas la société, mais la formation des discours vrais, la manière dont se fait la délimitation entre les discours vrais et les discours faux, et les

---

[53] A ce sujet Cf. François EWALD, Arlette FARGE, et Michelle PERROT, « Une pratique de la vérité » in *Michel Foucault : une histoire de la vérité,* Paris, Syros, 1985, pp. 9-56.

effets qui lui sont liés.[54] Il s'agit en somme pour Foucault de faire l'objectivation des éléments que les historiens considèrent comme déjà donnés objectivement. C'est pour cela qu'il refuse de se référer à des recherches déjà effectués par d'autres historiens, et de se servir de leur travail comme une sorte de contexte explicatif à ses analyses :

> Le type d'intelligibilité que j'essaie de produire ne peut se réduire à la projection d'une histoire, disons économico-sociale, sur un phénomène culturel de façon à le faire apparaître comme le produit nécessaire et extrinsèque de cette cause. Il n'y a pas de nécessité unilatérale : le produit culturel fait lui aussi partie du tissu historique. C'est la raison pour laquelle moi aussi je me trouve obligé de mener moi-même des analyses historiques.[55]

Il ne demande donc pas à l'histoire de lui fournir des réponses, à partir de recherches historiques déjà faites par d'autres, mais il replace le régime de production du vrai et du faux au plus près de l'analyse historique et de la critique politique[56].

Le travail historique de Foucault ne consiste donc pas à décrire le réel, mais à faire une lecture d'un certain réel qui puisse, d'un côté, produire des effets de vérité qui montrent que le réel est polémique, et de l'autre, que ces effets de vérité puissent devenir des instruments pour les possibles luttes à venir. Ainsi, en montrant la manière dont la vérité s'est constituée, l'intellectuel pourra faire apparaître les lignes de force et de fragilité, les points de résistance et les points d'attaque possibles. C'est en ce sens qu'il dit pratiquer une sorte de fiction[57] historique. Son problème ce n'est pas celui de la vérité, ce qui ne veut pas dire non plus qu'il a tout inventé, comme dans un roman, puisqu'il faudra tout de même pour qu'elle puisse mettre en question le réel, que ce qu'il dit soit vrai en termes d'une

---

[54] « J'ai écrit un livre sur les prisons. J'ai essayé de mettre en évidence certaines tendances dans l'histoire des prisons. «Une seule tendance», pourrait-on me reprocher. «Alors ce que vous dites n'est pas tout à fait vrai.». Mais il y a deux ans, en France, il y a eu de l'agitation dans plusieurs prisons, les détenus se sont révoltés. Dans deux de ces prisons, les prisonniers lisaient mon livre. Depuis leur cellule, certains détenus criaient le texte de mon livre à leurs camarades. Je sais que ce que je vais dire est prétentieux, mais c'est une preuve de vérité -de vérité politique, tangible, une vérité qui a commencé une fois le livre écrit. J'espère que la vérité de mes livres est dans l'avenir », Michel FOUCAULT, « Foucault étudie la raison d'État », in *Dits et écrits,* t. III, op. cit., p.805

[55] Michel FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 77

[56] « Problème de philosophie sans doute, auquel tout historien a le droit de rester indifférent. Mais si ce problème, je le pose dans des analyses historiques, ce n'est pas que je demande à l'histoire de me fournir une réponse; je voudrais seulement repérer quels effets cette question produit dans le savoir historique. Paul Veyne l'a bien vu: il s'agit des effets, sur le savoir historique, d'une critique nominaliste qui se formule elle-même à travers une analyse historique » Michel FOUCAULT, « Table ronde du 20 mai 1978 », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 34. A ce sujet voir également l'article de Paul Veyne sur la « méthode » historique de Foucault : Paul VEYNE, « Foucault révolutionne l'histoire », in *Comment on écrit l'histoire ?,* Paris, Seuil, (coll. « Points-histoire »), 1996, pp. 385-429.

[57] Cf. Raymond BALLOUR,. « Vers la fiction », in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris 9,10,11 janvier 1988, Paris, Seuil, 1989.

vérité académique qui soit historiquement vérifiable. Or, l'essentiel pour Foucault ne se trouve pas dans les constats vrais ou faux qu'il peut faire dans ses livres, mais ce qui l'intéresse justement au-delà de la vérité c'est de « provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée »,[58] et à partir de cette interférence produire des effets réels sur notre présent.

4.2.3. La philosophie comme expérience : une politique de la vérité

L'important pour Foucault n'est donc pas d'être au plus proche de la vérité, mais c'est l'effet que ses livres peuvent avoir sur la façon dont les gens perçoivent l'évidence, de sorte que, au bout du livre, il soit possible d'établir des rapports nouveaux avec ce qui est en question. Ses livres, plus que la constatation d'une vérité historique, sont des expériences :

> J'ai tout à fait conscience de me déplacer toujours à la fois par rapport aux choses auxquelles je m'intéresse et par rapport à ce que j'ai déjà pensé. Je ne pense jamais tout à fait la même chose pour la raison que mes livres sont pour moi des expériences, dans un sens que je voudrais le plus plein possible. Une expérience est quelque chose dont on sort soi-même transformé. Si je devais écrire un livre pour communiquer ce que je pense déjà, avant d'avoir commencé à écrire, je n'aurais jamais le courage de l'entreprendre. Je ne l'écris que parce que je ne sais pas encore exactement quoi penser de cette chose que je voudrais tant penser. De sorte que le livre me transforme et transforme ce que je pense. Chaque livre transforme ce que je pensais quand je terminais le livre précédent. Je suis un expérimentateur et non pas un théoricien. J'appelle théoricien celui qui bâtit un système général soit de déduction, soit d'analyse, et l'applique de façon uniforme à des champs différents. Ce n'est pas mon cas. Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant.[59]

En faisant lui-même de chaque livre une expérience, il invite les lecteurs-usagers, à faire cette expérience avec lui. Or justement, une expérience dira Foucault n'est ni vraie ni fausse, elle « est toujours une fiction : c'est quelque chose qu'on se fabrique à soi-même, qui n'existe pas avant et qui se trouvera exister après»[60]. Ainsi, si de fiction historique il est question dans ses livres, c'est au sens où ses livres cherchent, à travers une analyse historique, à produire une expérience de ce que nous sommes, de ce qui nous lie à notre

---

[58] Michel FOUCAULT, « Foucault étudie la raison d'État », in *Dits et écrits*, t. III, op. cit., p. 805.
[59] Michel FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 42.
[60] *Ibid.*, p. 45.

modernité, de manière à ce que nous en sortions transformés. C'est dans une sorte de jeu entre vérité et fiction, entre ce qui relève de la constatation et ce qui relève de la fabrication, qu'en faisant apparaître les mécanismes qui nous constituent, s'ouvrira la possibilité de s'en détacher en les percevant autrement, dans un écart critique à ce réel.

Tout le travail de Foucault cherche donc à « lier l'analyse historique et théorique des relations de pouvoir, des institutions et des connaissances avec les mouvements, les critiques et les expériences qui les mettent en question dans la réalité»[61]. C'est en ce sens que Foucault situera la philosophie du côté d'une histoire politique de la vérité où le problème politique essentiel sera pour l'intellectuel de détruire les évidences en se demandant si une autre politique de la vérité serait possible. La question politique en somme que doit se poser l'intellectuel, n'est pas celle de l'erreur, de l'illusion, de l'idéologie ou de la conscience aliénée, mais c'est la vérité elle-même. La philosophie serait ce qui, par le déplacement et la transformation des valeurs reçues, nous permettrait de nous détacher de ce qui est acquis pour vrai dans un travail pour penser autrement. C'est en cela que consiste le geste critique de la philosophie : à montrer ces modes de pensée acquis et non réfléchis qui animent les pratiques et les comportements les plus quotidiens, pour essayer de les changer. « Faire la critique, c'est rendre difficiles les gestes trop faciles »[62].

Penser la philosophie en termes d'une politique de la vérité, en situant l'analyse philosophique au carrefour de la pratique et de la théorie, c'est faire apparaître les jeux de pouvoir dans les jeux de vérité, c'est affirmer le caractère pratique de la philosophie : elle devient une pratique théorique, une activité critique et stratégique qui est en perpétuel mouvement[63]. Dans cette perspective, le rôle de l'intellectuel n'est pas un rôle prescriptif ou prophétique, mais critique. Il n'a pas à se prononcer sur le bien ou le mal, ou donner des prescriptions qui aideraient à savoir comment se conduire, mais sa tâche sera au contraire de « faire en sorte que les gens ne sachent plus quoi faire », que ce qui paraissait si évident

---

[61] Michel FOUCAULT, « Politique et éthique: une interview », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 585.

[62] « Dans ces conditions, la critique (et la critique radicale) est absolument indispensable pour toute transformation. Car une transformation qui resterait dans le même mode de pensée, une transformation qui ne serait qu'une certaine manière de mieux ajuster la même pensée à la réalité des choses ne serait qu'une transformation superficielle. Donc il n'y a pas un temps pour la critique et un temps pour la transformation, il n'y a pas ceux qui ont à faire la critique et ceux qui ont à transformer, ceux qui sont enfermés dans une radicalité inaccessible et ceux qui sont bien obligés de faire des concessions nécessaires au réel. En fait je crois que le travail de transformation profonde ne peut se faire que dans l'air libre et toujours agité d'une critique permanente. » Michel FOUCAULT, « Est-il donc important de penser? », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 181.

[63] Cf. Guillaume LE BLANC, « Le primat de la pratique : une idée de la philosophie », in *La pensée Foucault*, Paris, Ellipes, 2006.

devienne problématique et difficile à accepter comme évident. Ce ne sera justement que dans l'éveil à l'égard d'un certain nombre de problèmes que les actes et les gestes qui allaient de soi ne le seront plus[64]. En ce sens, la fonction politique de l'intellectuel apparaît étroitement liée au problème de la politique de la vérité, puisque ce n'est que dans l'action qu'il pourra exercer dans les rapports entre vérité et pouvoir que son travail aura un impact sur le réel. Sa tâche est donc de l'ordre de la problématisation : élaborer un domaine de faits, de pratiques et de pensées qui posent des problèmes à la politique[65].

Or, poser des problèmes à la politique ce n'est pas lui demander de trouver une solution aux problèmes généraux, mais c'est l'interroger sur ce qu'elle a à dire des problèmes spécifiques auxquels elle se trouve confrontée : c'est « l'interroger sur les partis qu'elle prend et les raisons qu'elle donne »[66]. En ce sens, par rapport à des expériences telles que la folie, l'aliénation, la maladie, le crime ou la sexualité, il ne s'agit pas pour Foucault de chercher dans la politique une sorte de principe constituant de ces expériences, ni la solution qui les réglera une fois pour toutes, mais il faut plutôt renverser la donne, et poser la question du côté des problèmes et des interrogations que ces expériences peuvent poser à la politique. C'est un travail critique, où il ne s'agit pas de débusquer la bonne solution, mais où il faudra problématiser et reproblématiser constamment[67].

Dans cette interrogation de la politique, le rôle de l'intellectuel ne sera donc pas de construire des théories générales pour ensuite proposer des réformes, mais en travaillant à partir de problèmes spécifiques, il devra contribuer à rendre plus visibles et plus essentiels les conflits. Il engagera son savoir dans les luttes politiques, « le problème, l'enjeu, la gageure étant de pouvoir tenir un discours vrai et qui soit stratégiquement efficace, ou encore, comment la vérité de l'histoire peut avoir politiquement son effet »[68]. La tâche de

---

[64] « Ce qu'il y a à faire ne doit pas être déterminé d'en haut, par un réformateur aux fonctions prophétiques ou législatives. Mais par un long travail de va et vient, d'échanges et de réflexions, d'essais d'analyses diverses ». Michel FOUCAULT, « Table ronde du 20 mai 1978 », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 32.
[65] Michel FOUCAULT, « Polémique, politique et problématisations », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit.
[66] *Ibid*., p.595.
[67] « Les questions que j'essaie de poser ne sont pas déterminées par une conception politique préalable et ne tendent pas à la réalisation d'un projet politique défini. C'est sans doute cela que les gens veulent dire lorsqu'ils me reprochent de ne pas présenter de théorie d'ensemble. Mais je crois justement que les formes de totalisation offertes par la politique sont toujours, en fait, très limitées. J'essaie, au contraire, en dehors de toute totalisation, à la fois abstraite et limitative, d'ouvrir des problèmes aussi concrets et généraux que possible -des problèmes qui prennent la politique à revers, traversent les sociétés en diagonale, et sont tout à la fois constituants de notre histoire et constitués par elle; ainsi le problème des rapports raison/folie, ainsi la question de la maladie, du crime ou de la sexualité. Et il fallait essayer de les poser comme questions d'actualité et d'histoire, comme des problèmes moraux, épistémologiques et politiques » *Ibid*., p. 586.
[68]Michel FOUCAULT, « Questions à Michel Foucault sur la géographie »,in *Dits et écrit*s, t. III, op. cit., p. 29.

l'intellectuel est de produire de la vérité pour en faire un point de résistance irréductible : par l'analyse, il aura à intensifier les luttes et les foyers de résistance.

Ce travail de critique radicale, ne pourra se faire qu'à partir de questions localisées et particulières. Il faudra montrer que même les choses les plus quotidiennes sont politiques, pour faire de ces choses l'objet d'une action politique[69]. Il faudra aller chercher sous les grands systèmes théoriques, les problèmes réels, ceux qui touchent l'existence même, le quotidien, au plus près de sa matérialité, là où ils se présentent[70]. Seul un savoir qui se forme directement à partir d'une expérience, qui soit lié aux combats qui se déroulent dans ce domaine particulier, pourra avoir une efficacité politique. Foucault revendique constamment l'expérience, son expérience, comme la source et le corrélat de ses travaux.[71] Sa tâche en tant qu'intellectuel est liée à son existence même, aux luttes et aux combats par lesquels il a été interpellé tout au long de sa vie. C'est un rapport à la philosophie, au savoir qui relève de l'engagement personnel. C'est en ce sens qu'il considère que sa tâche en tant

---

[69] « Ce à quoi j'aimerais parvenir (même si ce n'est pas simple), c'est que ces théories et ces savoirs historiques soient diffusés au même titre que les activités artistiques et que les gens les utilisent pour leur plaisir, pour leurs besoins et pour leurs luttes. Bref, j'aimerais que tout comme la peinture, la musique et le théâtre, les théories et les savoirs historiques dépassent les formes traditionnelles et qu'elles imprègnent en profondeur la vie quotidienne. Et j'aimerais procéder de telle façon que les puissent les utiliser et les employer librement pour leur plaisir, pour les besoins de leur vie, pour régler les problèmes auxquels ils font face et pour leurs luttes. » Michel FOUCAULT, « Le savoir comme crime », in *Dits et écrits,* t. III, op. cit., p. 84.

[70] « Je ne pense pas que l'intellectuel puisse à partir des seules recherches livresques, académiques et érudites, poser les vrais question de la société dans laquelle il vit. Au contraire, l'une des premières formes de collaboration avec les non-intellectuels est justement d'écouter leurs problèmes, et de travailler avec eux à les formuler : que disent les fous ? quelle est la vie dans un hôpital psychiatrique ? quel est le travail d'un infirmier ? comment réagissent-ils ? » Michel FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p.84.

[71]« Ce dont j'ai essayé de faire la généalogie, ça a d'abord été la psychiatrie, parce que j'avais une certaine pratique et une certaine expérience de l'hôpital psychiatrique et que je sentais là des combats, des lignes de force, des points d'affrontement, des tensions. L'histoire que j'ai faite, je ne l'ai faite qu'en fonction de ces combats. » «Or, cette position d'arbitre, de juge, de témoin universel, est un rôle auquel je me refuse absolument, car il me paraît lié à l'institution universitaire de la philosophie. Si je fais les analyses que je fais, ce n'est pas parce qu'il y a une polémique que je voudrais arbitrer, mais parce que j'ai été lié à certains combats: médecine, psychiatrie, pénalité. Je n'ai jamais entendu faire une histoire générale des sciences humaines, ni faire une critique en général de la possibilité des sciences. » Michel FOUCAULT, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », in *Dits et écrits*, t. III, op. cit., p.29. Aussi : « C'est une question qui me concerne personnellement lorsque je décide, à propos des prisons, des asiles psychiatriques, de ceci ou de cela, de me lancer dans un certain nombre d'actions, alors je dis que l'action politique appartient à un type d'intervention totalement différent de ces interventions écrites et livresques, c'est un problème de groupes, d'engagement personnel et physique. On n'est pas radical parce qu'on a prononcé quelques formules, non, la radicalité est physique, la radicalité concerne l'existence. » Michel FOUCAULT, « Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques », in *Dits et écrits*, t. III, op. cit.,, p.634. « Chaque fois que j'ai essayé de faire un travail théorique, ça a été à partir d'éléments de ma propre expérience: toujours en rapport avec des processus que je voyais se dérouler autour de moi. C'est bien parce que je pensais reconnaître dans les choses que je voyais, dans les institutions auxquelles j'avais affaire, dans mes rapports avec les autres des craquelures, des secousses sourdes, des dysfonctionnements que j'entreprenais un travail, quelques fragments d'autobiographie. » Michel FOUCAULT, « Est-il donc important de penser? », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 182.

qu'intellectuel n'est pas de donner des leçons, ou de donner des explications sur comment fonctionne la société, en se mettant au dessus des autres, mais elle consiste, à partir et dans l'expérience, à côté des autres, à construire des outils qui puissent servir aux luttes qui l'interpellent, pour que les autres puissent aussi en faire usage.

Or, il ne s'agit pas simplement de transposer les expériences personnelles dans les livres, mais il faudra que le rapport à l'expérience soit lié d'une certaine manière à une pratique collective, au sens où elle doit permettre que l'expérience de transformation, puisse être faite, non seulement par l'intellectuel, mais aussi par les autres.

> Revenons un instant au livre sur les prisons […]. Je n'ai commencé à écrire ce livre qu'après avoir participé, pendant quelques années, à des groupes de travail, de réflexion sur et de lutte contre les institutions pénales. Un travail complexe, difficile, mené conjointement avec les détenus, les familles, des personnels de surveillance, des magistrats, etc. Quand le livre est sorti, différents lecteurs - en particulier, des agents de surveillance, des assistantes sociales, etc. - ont donné ce singulier jugement: «Il est paralysant; il se peut qu'il y ait des observations justes, mais, de toute manière, il a assurément des limites, parce qu'il nous bloque, il nous empêche de continuer dans notre activité.» Je réponds que justement cette réaction prouve que le travail a réussi, qu'il a fonctionné comme je le voulais. On le lit, donc, comme une expérience qui change, qui empêche d'être toujours les mêmes, ou d'avoir avec les choses, avec les autres, le même type de rapport que l'on avait avant la lecture. Cela montre que, dans le livre, s'exprime une expérience bien plus étendue que la mienne. Il n'a rien fait d'autre que de s'inscrire dans quelque chose qui était effectivement en cours; dans, pourrions-nous dire, la transformation de l'homme contemporain par rapport à l'idée qu'il a de lui-même. D'autre part, le livre a aussi travaillé pour cette transformation. Il en a été même, pour une petite partie, un agent. Voilà ce qu'est pour moi un livre-expérience par opposition à un livre-vérité et à un livre-démonstration.[72]

En revendiquant le travail du philosophe du côté de l'expérience, il s'agit justement de se démarquer de l'intellectuel universel, celui qui légifère et propose des réformes, qui répond aux problèmes en donnant des solutions théoriques universelles, applicables à toute la société. Le rôle de l'intellectuel tel que l'entend Foucault, n'est pas de proposer des solutions, mais de poser des questions, poser rigoureusement des problèmes spécifiques qui rendent compte de la complexité de chaque question. Ce n'est que par l'analyse précise et différentielle que l'intellectuel pourra montrer comment les choses se transforment et se déplacent. Il s'agit de poser des questions qui, sous les grands systèmes théoriques, étaient restées marginales pour les faire accéder à un niveau explicite. Ce n'est pas un travail que l'intellectuel pourra faire à distance, dans son bureau, à l'écart du réel, mais il devra aller là,

[72] Michel FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 47.

au plus près des luttes et des gens qui y sont engagés, pour travailler avec eux, et leur rendre le droit de parole et d'action. L'intellectuel n'est plus un porte-parole, il ne devra pas parler pour les autres ou avant les autres. Son travail ne peut se faire qu'avec les autres, dans une élaboration commune et à travers des questions concrètes, où petit à petit, au bout d'un long chemin parcouru ensemble, il sera possible d'introduire des modifications.

Contre toute théorie unitaire, l'intellectuel aura la tâche de faire visible les savoirs des gens, les savoirs « ordinaires » et marginaux. Un des exemples qui illustrent bien cela, c'est la relation de l'intellectuel avec le monde ouvrier. Foucault refuse de rentrer dans la logique qui place d'un côté l'intellectuel savant et de l'autre les ouvriers ignorants, comme si le savoir ne pouvait venir que du rôle illuminateur de l'intellectuel, niant toute possibilité d'un savoir propre aux ouvriers. L'intellectuel n'a pas à former par son savoir, venu d'en haut, la conscience ouvrière des soi disant « sans voix », pour emprunter un terme de Rancière[73]. Sa tâche sera plutôt de revendiquer le savoir propre des ouvriers, ce savoir formé au cours des luttes. Il devra travailler avec eux pour rassembler cette mémoire diffuse qui constitue ce savoir oublié. C'est l'intellectuel qui grâce à sa position dominante dans le système d'information, pourra faire entendre ces voix si longtemps vouées au silence, et pourra les faire entrer dans le régime même du savoir. Le rôle de l'intellectuel n'est donc pas prescriptif, mais son rôle c'est d'être à l'écoute des savoirs mineurs pour les faire entendre : il est le moyen de transmission, il est celui qui leur prête la voix[74].

Etre attentif aux luttes spécifiques, c'est être attentif au présent, pour le décrire et le montrer dans sa singularité. Face aux théories qui effacent l'événement dans leur discursivité abstraite et pacificatrice, l'intellectuel aura à « saisir la colère des faits », il aura à « rendre le réel aigu, âpre, anguleux, inacceptable »[75]. C'est en ce sens que Foucault revendique le rôle de l'intellectuel comme journaliste, et la philosophie comme un journalisme radical. En 1978 par exemple, il entreprend une série de reportages pour le journal italien *Il Corriere de la sera*, où il s'agissait, dans un travail conjoint entre philosophes et journalistes de rendre compte de différentes formes de luttes dans différents endroits du monde, il parlera justement de « reportages d'idées » :

---

[73]Cf. Jacques RANCIERE, *La mésentente*, Paris, Galilée, 1995.
[74] Michel FOUCAULT, « L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier », *Dits et écrits,* t. II. Paris, Gallimard, 1994.
[75] Michel FOUCAULT, « La grande colère des faits », in *Dits et écrits*, t. III, op. cit., p. 277.

> Certains disent que les grandes idéologies sont en train de mourir, d'autres qu'elles nous submergent par leur monotonie. Le monde contemporain, à l'inverse, fourmille d'idées qui naissent, s'agitent, disparaissent ou réapparaissent, secouant les gens et les choses. Et cela non seulement dans les cercles intellectuels ou dans les universités de l'Europe de l'Ouest: mais à l'échelle mondiale et, parmi bien d'autres, des minorités ou des peuples que l'histoire jusqu'à aujourd'hui n'a presque jamais habitué à parler ou à se faire écouter. […] Il y a plus d'idées sur la Terre que les intellectuels souvent ne l'imaginent. Et ces idées sont plus actives, plus fortes, plus résistantes et plus passionnées que ce que peuvent en penser les politiques. Il faut assister à la naissance des idées et à l'explosion de leur force: et cela non pas dans les livres qui les énoncent, mais dans les événements dans lesquels elles manifestent leur force, dans les luttes que l'on mène pour les idées, contre ou pour elles. […] Ce ne sont pas les idées qui mènent le monde. Mais c'est justement parce que le monde a des idées (et parce qu'il en produit beaucoup continuellement) qu'il n'est pas conduit passivement selon ceux qui le dirigent ou ceux qui voudraient lui enseigner à penser une fois pour toutes. Tel est le sens que nous voudrions donner à ces reportages où l'analyse de ce que l'on pense sera liée à celle de ce qui advient. Les intellectuels travailleront avec des journalistes au point de croisement des idées et des événements.[76]

Le problème qui se pose encore est celui de la relation entre théorie et pratique, et la façon dont la philosophie en général a donné un primat au théorique. Il s'agit de montrer que les idées ne naissent pas à l'écart des pratiques, des luttes où elles s'engagent, qu'il n'y a pas une théorie qui préfigure les combats, mais que dans ces combats mêmes il y a tout un savoir qu'il faut entendre, qu'il faut réhabiliter. Ce n'est pas dans les théories, mais dans les événements qu'a lieu la pensée. En montrant les résistances là où elles apparaissent, il s'agit de montrer que les savoirs ne sont pas détachés des pratiques mais qu'ils se réactualisent dans chaque lutte, ils investissent l'existence même.

4.2.4. Les pratiques de la philosophie

La philosophie est réorientée ainsi du côté de la pratique. Elle ne pourra plus être déterminée par des théories globalisantes qui tentent de donner un sens et une explication définitive à ce qui se passe, sous de grands systèmes théoriques. Elle n'est plus une pensée de l'éternel, qui se construit hors temps et hors espace, mais elle est « déterminée » par son présent, elle n'est que dans le présent, le présent des luttes qui la suscitent et qu'elle contribue à susciter. Non plus une philosophie de la transcendance, mais une philosophie de l'immanence, une philosophie du présent, qui est attentive aux fissures, aux bruits, aux

[76] Michel FOUCAULT, « Les «reportages» d'idées », in *Dits et écrits*, t. III, op. cit., p. 706.

éclatements de son époque. En ce sens l'intellectuel dont la tâche fondamentale est de saisir la singularité des événements devra d'une part, mettre au grand jour ces pratiques, ces luttes mineures qui avaient été recouvertes par les systèmes théoriques, formalisés en partie pour occulter ces luttes, et d'autre part, il aura à mettre en jeu ce savoir historique des luttes à l'intérieur des luttes actuelles[77].

Il y a donc chez Foucault, une toute autre manière de concevoir la philosophie et la tâche du philosophe que nous avons voulu ici retracer. Nous avons ainsi constaté que cette conception est traversée par une réarticulation des relations entre la théorie et la pratique qui est présente tout au long de son parcours, notamment à partir des années soixante dix. La philosophie n'est plus ici conçue comme d'une histoire de la philosophie qui révélerait les grands moments de la connaissance philosophique, les grandes théories et les grandes questions avec ces systèmes explicatifs, mais elle est conçue comme travail pratique, ou « théorie pratique » qui, dans son ancrage au présent, nous permettrait de nous interroger sur la manière dont nous sommes constitués, en ouvrant par cet écart critique, la possibilité de penser et de se conduire autrement.

Un premier mouvement de cette réorientation de la philosophie pourrait donc être défini comme le décalage introduit par Foucault entre une philosophie de la vérité et une politique de la vérité. Ce décalage a impliqué un détachement radical par rapport aux grandes théories et des grands systèmes qui constituent le matériau de la philosophie académique. Foucault récuse non seulement toute description qui serait faite au nom d'une essence quelconque, que ce soit le sujet, la vérité, la justice, l'homme, le pouvoir ou la politique, mais aussi toute « doctrine » théorique qui tente d'englober les événements sous une explication unitaire du « social », où l'intellectuel est celui dont le rôle serait de donner des solutions aux problèmes « sociaux ». Ce que Foucault refuse c'est en somme une sorte d'extériorité de l'intellectuel par rapport à son objet d'étude, dont il aurait, en tant que représentant une conscience universelle, à analyser les problèmes du « social », pour après donner des solutions.

C'est-à-dire qu'il ne s'agit plus pour la philosophie de dire le vrai du vrai, ni de dire la vérité sur un réel extérieur à cette vérité, mais sa tâche sera de faire l'histoire politique de

[77] Cf. Guillaume LE BLANC, « Conclusion : Foucault, les Lumières et nous », *in La pensée Foucault* , op. cit. Voir aussi à ce sujet Philippe ATRIERES, et Matthieu POTTE-BONNEVILLE, *D'après Foucault : gestes, luttes, programmes,* Paris, Les prairies ordinaires, 2007. Notamment l'article « Dianostiquer » et toute la partie « Luttes ».

la vérité : la philosophie aura à poser la question de la vérité et de ses relations avec le pouvoir. Si telle est la tâche de la philosophie, le travail de l'intellectuel consistera donc à problématiser les processus de production de vérité et les effets de pouvoir qui se nouent autour des discours établis comme vrais. La question politique que l'intellectuel devra se poser, n'est pas celle de l'erreur, de l'illusion, de l'idéologie ou de la conscience aliénée, mais son problème c'est la vérité elle-même. Ce n'est qu'à partir de cette problématisation de la vérité qu'il pourra forger des instruments d'analyse et d'action politique. Son combat, c'est le combat pour la vérité, autour du statut de vérité.

Un deuxième mouvement qui rend compte de la manière dont Foucault cherche à redéfinir la philosophie du côté non plus de la simple théorie, mais de la pratique, est la manière dont il définit la philosophie comme une activité de diagnostic du présent. Le philosophe n'aura plus à se proclamer comme la conscience universelle qui cherche une vérité qui puisse valoir pour tous, mais il aura à diagnostiquer les conditions de notre existence. Il a la tâche de dire ce qui se passe à partir d'un diagnostic du présent, pour détruire les évidences, en rendant visibles les processus et les formes par lesquelles nous sommes traversés et constitués. Ce ne sera que par ce mouvement de mise en question de ce qui est, de ce que nous donnons pour évident et vrai que l'on pourra se détacher des valeurs reçues dans un travail pour penser autrement.

L'intellectuel ne fera donc pas une analyse historique en termes d'une rationalité croissante de la connaissance, mais il aura à saisir, sous ses grands édifices théoriques, les événements et les discontinuités qu'ils introduisent dans le réel. Il s'agira par son diagnostic, de faire apparaître la complexité de la constitution des savoirs et pratiques qui nous traversent, non pas pour montrer la continuité qui les sous-tendaient, mais pour montrer les événements et les discontinuités qui les ont rendus possibles, et qui les ont fait fonctionner comme une évidence. La tâche de l'intellectuel sera de montrer justement que ce qui apparaissait si évident et nécessaire pour la raison, n'est autre chose qu'une construction qui repose sur un socle de pratiques dont on peut en faire l'histoire. Et ce n'est qu'en faisant leur histoire qu'on pourra savoir comment elles ont été faites, et que l'on pourra imaginer d'autres politiques de vérité.

C'est en cela que consiste le geste critique de la philosophie : à montrer ces modes de pensée acquis et non réfléchis qui animent les pratiques et les comportements les plus quotidiens, pour essayer de les changer. C'est-à-dire qu'en montrant la manière dont la

vérité s'est constituée, l'intellectuel pourra en même temps faire apparaître les points de résistance et d'attaque possible, et faire de ce savoir un outil de résistance et de transformation. La fonction politique de l'intellectuel apparaît ainsi étroitement liée au problème politique de la vérité, puisque ce n'est que dans l'action qu'il pourra exercer, au sein des rapports entre vérité et pouvoir, que son travail aura un impact sur le réel. En ce sens, le travail de l'intellectuel sera conçu par Foucault comme un travail de problématisation, où il ne s'agit pas pour lui de résoudre, ni de proposer des solutions, mais d'élaborer un domaine de faits, de pratiques et de pensées qui interrogent la politique.

La relation qui se noue entre philosophie et politique est ici une relation critique et non pas prescriptive. Interroger la politique ne signifie pas pour l'intellectuel dire que faire à la politique, en lui proposant des réformes et des solutions générales à partir des théories universelles, mais le geste de l'intellectuel consiste plutôt à placer un questionnement critique par rapport à la politique. En partant des problèmes précis, spécifiquement situés, il devra mettre au grand jour les conflits, les luttes, les événements qui étaient longtemps restés marginaux et à l'écart à cause de l'effet d'« invisibilité » produit par les grandes machineries théoriques. C'est en ce sens que ces problèmes ne seront plus des problèmes « politiques » universels, mais qu'il ne s'intéressera qu'à la matérialité des problèmes qui le traversent et qui nous traversent jusque dans nos gestes les plus quotidiens, ceux qui touchent la vie même. Le geste politique de l'intellectuel consistera justement à montrer que même les choses les plus quotidiennes sont politiques, pour faire des ces choses l'objet d'une action politique.

L'intellectuel engage son savoir dans les luttes politiques par lesquelles il est interpellé et auxquelles, par son discours de vérité, il ouvre un espace en les faisant apparaître dans les réseaux des savoirs. Foucault revendique donc une manière de concevoir la philosophie comme un savoir qui devra être ancré dans l'expérience, au plus près des luttes, là où elles se présentent. L'intellectuel n'aura pas à faire des prophéties, mais il ne pourra parler qu'en fonction de son expérience personnelle. C'est justement en ce sens que tout au long de ses interventions il évoque constamment ses expériences comme la source et le corrélat de ses livres : sa tâche en tant qu'intellectuel est liée aux problèmes qui l'ont interpellés au long de sa vie. La philosophie devient pour Foucault, moins un discours théorique qu'une forme d'activité engagée qui ne peut avoir lieu qu'à partir et dans un domaine spécifique : elle devient activité critique et stratégique.

En revendiquant le travail du philosophe du côté de l'expérience, il s'agit justement de se démarquer de l'intellectuel universel, celui qui légifère et propose des réformes, qui répond aux problèmes en donnant des solutions théoriques universelles, applicables à toute la société, dans une certaine extériorité vis-à-vis du problème qui garantirait une sorte de neutralité de l'analyse. Or, pour Foucault le philosophe n'aura pas à faire des théories générales qu'il aura à appliquer ensuite au réel, mais il s'agira pour lui au contraire, à partir d'un engagement personnel, de poser des problèmes à l'intérieur d'une situation donnée, et par ce mouvement, éprouver ses idées dans la pratique, mettre en œuvre ses analyses dans ses propres pratiques[78]. En ce sens il dira que « la clef de l'attitude 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 la philosophie comme vie, c'est à sa vie philosophique, c'est à son *êthos*»[79].

Le rôle de l'intellectuel pour Foucault est donc de faire jouer son savoir pour modifier sa propre pensée et celle des autres, c'est un travail de transformation. Il n'a pas à dire aux autres ce qu'ils doivent faire, ni ce qu'ils doivent croire ou penser, mais par l'interrogation des évidences et des postulats, il secoue les habitudes et les familiarités admises, les manières de faire et de penser et cela à partir d'un exercice de reproblématisation.

> Si pour un certain nombre de raisons l'intellectuel pense que son travail, ses analyses, ses réflexions, sa manière d'agir, de penser les choses peuvent éclairer effectivement, y apporter sa contribution théorique et pratique, à ce moment là, on peut en tirer des conséquences politiques en prenant par exemple, le problème du droit pénal, de la justice… l'intellectuel peut apporter à la perception et à la critique des choses, des éléments importants dont se déduisent ensuite tout naturellement, si les gens le veulent un certain choix politique.[80]

L'intellectuel engage activement son savoir dans des problèmes politiques précis, des problèmes auxquels il s'est intéressé, non pas comme des simples sujets d'étude académique, mais à partir de son expérience personnelle. C'est en ce sens qu'il définit ses

---

[78] « Ce qui m'a frappé quand j'étais étudiant c'est qu'on était à ce moment là dans une atmosphère très marxiste où le problème du lien entre la théorie et la pratique était absolument au centre de toutes les discussions théoriques. Il me semble qu'il y avait peut être une manière plus simple, je dirais plus immédiatement pratique, de poser correctement le rapport entre la théorie et la pratique, c'était de la mettre directement en œuvre dans sa propre pratique. En ce sens, je pourrais dire que j'ai toujours tenu à ce que mes livres soient, en un sens, des fragments d'autobiographie. Mes livres ont toujours été mes problèmes personnels avec la folie, la prison, la sexualité ». Michel FOUCAULT, « L'intellectuel et les pouvoirs », in *Dits et écrits*, t. IV, op. cit., p. 747.

[79] Michel FOUCAULT, « Politique et éthique: une interview », in *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 586

[80] Michel FOUCAULT, « L'intellectuel et les pouvoirs », in *Dits et écrits,* t. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 747.

livres comme des livres-expériences où, à travers une analyse historique, qu'il appellera aussi « fiction historique », il s'agit pour Foucault de produire une expérience de ce que nous sommes aujourd'hui, en faisant apparaître les régimes de vérité et les technologies gouvernementales qui nous constituent, de manière à ce que nous en sortions transformés. Son rôle sera justement de tenir un discours de vérité stratégique et critique, qui, en faisant apparaître les mécanismes qui nous traversent et nous constituent, ouvre la possibilité de s'en détacher en les percevant autrement. Ce qui est important pour Foucault au-delà du statut de vérité de ces analyses, c'est l'effet qu'elles peuvent produire sur les gens dans la manière dont ils perçoivent l'évidence, c'est l'usage que les autres peuvent en faire pour se transformer eux-mêmes et pour transformer leur réel. De là son refus permanent de s'instituer en tant que maître de vérité ou en prophète, en tant que celui qui en sachant ce qui est bien et juste, dirait aux autres comment se conduire. Il faut au contraire, dira Foucault, laisser à chacun la possibilité d'élaborer sa propre éthique, de faire le travail de transformation et surtout de faire le choix de leur existence.

Le fait de penser la philosophie en termes d'expérience a deux implications importantes. D'un côté elle implique pour Foucault de concevoir la philosophie comme une activité dont l'ancrage et la portée se trouvent dans la vie même : elle trouve ses racines dans des expériences personnelles qui l'interpellent. Ses analyses ne seront qu'une prolongation, une modulation théorico-pratique de ce premier mouvement, par lesquelles il essaie d'intervenir le présent. C'est en ce sens que Foucault dit justement que les raisons de son travail intellectuel il ne faut pas la chercher du côté des théories, mais de son *êthos* : c'est la philosophie qui devient manière de vivre, et c'est dans sa vie même que se fait la coïncidence entre théorie et pratique.

D'un autre côté, elle implique de concevoir la philosophie comme une expérience de transformation. C'est finalement à ce que doit aboutir tout le travail d'analyse critique et historique : en problématisant les différents régimes de vérité, il s'agit de créer un écart critique par rapport à ce qui nous constitue, pour nous en détacher et construire d'autres modes de vie. Il s'agit, dans un exercice de problématisation du réel, d'ouvrir la possibilité de penser autrement, non seulement pour l'intellectuel dont la conception et l'écriture même de ses travaux impliquent en soi un travail de transformation, mais aussi pour les lecteurs, qui dans la mesure où ils sont invités à se laisser traverser par l'expérience de

l'intellectuel, pourront en devenir les usagers, et transformer leur manière de percevoir le réel.

Si nous avons entrepris cette analyse à partir des années soixante, c'est que nous avons voulu montrer comment, tout au long de son parcours intellectuel, une des questions principales que nous retrouverons est donc celle de la relation entre la théorie et la pratique qui est investie dans la réflexion constante que Foucault fait sur sa pratique en tant qu'intellectuel et sur sa manière de concevoir et de faire de la philosophie. Ce que Foucault met en jeu dans sa conception de la philosophie en termes de diagnostic du présent et d'expérience, c'est la relation même de la philosophie à la vie, à notre agir quotidien, et à la possibilité de nous transformer.

Nous étions donc partis de l'analyse faite par Foucault des textes de Platon, notamment de la *Lettre VII*, où il revendique une conception de la philosophie et du rôle du philosophe, qui pose la question de la relation entre philosophie et spiritualité. Cette relation avait déjà été introduite par Foucault dans son cours de 1982 lorsqu'il fait une différence entre deux manières pour le sujet d'établir une relation avec la vérité : la connaissance, qui depuis Descartes, caractérise la philosophie moderne, et la spiritualité, qui serait la caractéristique principale de la philosophie antique. Souvenons nous que ce que Foucault revendiquait du côté de la spiritualité, c'était l'expérience de transformation de soi-même qu'impliquait l'accès à la vérité.

Or, ce que nous constatons tout au long de cette analyse, c'est que cette relation entre philosophie et spiritualité avait ses racines dans le développement antérieur du travail de Foucault, et se trouvait ancrée dans la problématisation même de la relation entre théorie et pratique.[81] Le point commun se trouve justement dans le primat que Foucault commence à donner à la pratique dans ses interventions, et qui trouvera sa meilleure expression dans la valorisation du travail intellectuel comme une forme d'expérience, au sens où ses livres non seulement partaient d'une expérience personnelle, mais étaient eux aussi conçus comme une expérience de transformation qui impliquaient un effort pour se déprendre des évidences, et en pensant autrement, créer d'autres modes de vie.

Ce qui était au centre du déplacement d'une philosophie de la vérité vers une politique de la vérité, c'est la manière justement dont, par l'analyse historique qui

[81] Cf. Jean TERREL,. *Politiques de Foucault,* op. cit., pp. 137-148.

problématise la formation des régimes de vérité et ses relations avec les technologies de pouvoir, on pouvait envisager, un autre rapport du sujet à la vérité. Ainsi, en se détachant des grands systèmes théoriques et de vérité, en mettant en question le rôle de l'intellectuel universel comme maître de vérité qui dit aux autres que faire, et en revendiquant pour sa part le rôle de l'intellectuel spécifique, Foucault revendiquait une manière de concevoir la philosophie proche de la problématique qu'il introduit dans son cours de 1983, du réel de la philosophie à partir des textes de Platon.

Il se trouve que la philosophie ne pourra ici faire son épreuve de réalité qu'en tant qu'elle a une prise sur le réel sous la forme de la critique et de la mise en question des évidences : les analyses de Foucault sont des expériences qui, en problématisant la manière dont la vérité a été construite, permettent d'envisager d'autres rapports du sujet à la vérité. Il y a toute une valorisation de l'expérience comme possibilité de transformation. Ce qui est au centre, c'est bien le problème de la transformation qui peut être engagée à partir des effets de vérité que puisse avoir sur le sujet une philosophie conçue en termes de politique de vérité.

En ce sens, il y aurait quelque chose d'assez proche entre le geste de Foucault de se réclamer d'une philosophie de l'expérience qui récuse les grands systèmes théoriques de totalisation de la pensée, tel que nous l'avons montré, et la manière dont Foucault fait une différenciation à partir de 1982, entre la connaissance et la spiritualité, à partir de la relation que chacune d'entre elles établit entre sujet et vérité : ce que l'on retrouve en commun, et que l'on peut définir du côté de la spiritualité, c'est l'importance qui est donnée à la transformation de soi-même dans la relation à la vérité.

5. Une nouvelle interprétation du philosophe roi: rapports entre philosophie et politique

Tout ce parcours et cette analyse sur les relations entre théorie et pratique, ainsi que la redéfinition du rôle de la philosophie et de l'intellectuel, nous permet de revenir à l'analyse que Foucault fait dans son cours de 83 de la *Lettre VII* de Platon. Nous avons montré comment dans un premier temps Foucault avait fait une lecture de la *Lettre VII*, qui était toute traversée par le problème du réel de la philosophie, posé d'après Foucault dans l'inquiétude de Platon de ne pas être simplement *logos*, mais d'être aussi dans l'action, l'*ergon*. Et nous avions montré justement que la philosophie ne pouvait faire l'épreuve de son réel qu'en tant que confrontation active au pouvoir, et en tant que pratique continue de l'âme. Ceci avait conduit Foucault, d'un côté, à montrer les relations spécifiques qui se tissaient entre philosophie et politique, et d'un autre côté, à montrer la relation entre philosophie et spiritualité qui se nouait au centre de cette problématique, puisque la confrontation au pouvoir, depuis la crise de la démocratie, devait se faire à la cour du Prince, sous la forme d'un discours philosophique qui serait adressé à l'âme du Prince.

Dans un deuxième moment de l'analyse que Foucault fait de la *Lettre VII,* l'intérêt porte principalement sur la relation entre philosophie et politique et la manière dont la philosophie fera effectivement son épreuve de réalité par rapport à la politique. C'est à partir de l'analyse des conseils donnés par Platon aux amis de Dion que Foucault propose une nouvelle interprétation de la figure platonicienne du philosophe-roi, et définit concrètement, à partir de cette réinterprétation, les rapports qui doivent se tisser entre philosophie et politique.

5.1. Les conseils de Platon

Ce qui apparaît à travers ces conseils c'est en première instance le fait que dans ces rapports, il ne s'agit pas pour la philosophie de s'ériger en discours de vérité sur la politique, qui lui dirait comment elle doit gouverner, ou les lois qu'elle a à établir, mais sa tâche est plutôt de dire-vrai par rapport au pouvoir, dans une relation de vis-à-vis par rapport au pouvoir. Ce n'est donc pas un rapport qui se fonde sur la coïncidence entre le discours philosophique et le discours politique, mais qui s'établit sous la forme de l'intersection entre les deux discours, intersection qui, comme nous le verrons, devra se faire entre le sujet philosophant et le sujet gouvernant.

En examinant le contenu même des conseils de Platon, Foucault remarque justement que Platon ne tient jamais un discours prescriptif par lequel il tenterait de dire comment gouverner, mais que ces conseils au lieu d'être des interventions politiques sont plutôt des interventions d'ordre philosophique. Souvenons nous que lorsque Platon veut expliquer la manière dont il entend la tâche du conseiller du Prince, il faisait une comparaison avec la manière dont le médecin des gens libres exerçait son métier. Il le caractérisait à partir de trois éléments : d'abord, il est celui qui observe, fait un diagnostic et parle avec le malade pour repérer le mal dont il souffre. Deuxièmement, après avoir fait son diagnostic, il ne se limite pas à prescrire des médicaments, mais il doit persuader le malade de son diagnostic, pour qu'ensemble, ils trouvent le régime à suivre afin de guérir la maladie. Et finalement il est celui qui arrive à convaincre le malade que pour guérir, il ne faudra pas simplement prendre les médicaments, mais qu'il aura à adopter un mode de vie sain, puisque la guérison passe aussi par la transformation de son mode de vie.

C'est justement en suivant ce modèle du bon médecin que, d'après Foucault, Platon tient sa tâche de conseiller politique. Il ne propose pas un programme politique général qui devrait être appliqué à la *polis*, mais ces conseils ont un référent historique précis : ils répondent à une situation de crise spécifique qui convoque son diagnostic. C'est ainsi par exemple que Platon intervient lors de son deuxième voyage, lorsque, Denys venant de recevoir l'héritage du pouvoir à Syracuse, doit gérer ce pouvoir et demande le conseil de Platon. Platon, au lieu de prescrire une forme de régime politique à appliquer, essaye de

diagnostiquer dans un premier temps le mal dont souffre Syracuse, et donne une série de conseils, non pas de type législatif, mais sur la manière dont Denys devrait essayer de gouverner la cité en instituant des rapports d'amitié et de confiance avec les citoyens qui lui permettraient de faire une distribution juste du pouvoir. Dans un deuxième temps il va essayer de persuader Denys de ce diagnostic, en évoquant deux exemples qui lui permettront d'illustrer son avis : celui de la Perse et celui d'Athènes. Ce que Platon cherchait avec ces deux exemples c'était de montrer la possibilité à Denys « d'un gouvernement de type impérial qui repose sur la coopération et la collaboration d'un certain nombre de gouvernants qui localement et sur place transmettent l'autorité»[82].

Après avoir donné une série de conseils concernant l'organisation de la cité, Platon ajoute à cela des conseils qui concernent non plus la cité, mais Denys en tant qu'individu qui a à exercer le pouvoir. Platon dira justement qu'il faudra à Denys, pour gouverner, qu'il fasse un travail sur lui-même de façon à se rendre sage et modéré. Il faut que Denys soit en harmonie avec lui-même pour qu'il puisse garantir en même temps l'harmonie des différentes cités avec Syracuse, et aussi entre elles-mêmes. Denys aura ainsi à transformer sa manière de vivre, en maitrisant ses désirs et en devenant maitre de lui-même. Ce n'est qu'ainsi qu'il pourra garantir l'harmonie dans son gouvernement.

Nous voyons donc que le rôle de Platon en tant que conseiller, se limite en un certain sens à diagnostiquer une situation précise, une situation de crise qui interpelle son savoir. C'est à partir d'une situation conjoncturelle qu'il sera voué à donner son avis. Ce n'est pas sous la forme d'une rationalité politique que le dire-vrai du philosophe aura à jouer un rôle, mais il dit vrai par rapport à une situation politique précise, à l'exercice politique et au personnage politique même. En ce sens le discours philosophique est dans une relation de vis-à-vis par rapport à la politique. Selon Foucault, pour Platon, le vrai enjeu de la philosophie n'est pas de dire aux hommes politiques que faire mais d'exister comme discours et véridiction philosophique en face de la pratique politique et des hommes politiques. Platon ne se met jamais à la place du nomothète mais ses conseils relèvent plutôt d'une fonction de diagnostic, d'une fonction critique par laquelle en exprimant son avis, il s'adresse au pouvoir. Il revendique ainsi son activité de philosophe à la racine de son activité de conseiller, ce conseiller dont le rôle n'est pas de dire la vérité sur le pouvoir, mais qui adresse un discours de vérité par rapport au pouvoir. C'est donc une confrontation

[82]Michel FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 247.

active qui serait de l'ordre de la *parrêsia,* d'une parole critique et engagée qui s'adresse au pouvoir.

En ce sens, Platon revendiquera par exemple, tout au long de la *Lettre VIII,* au moment où il donne ses conseils aux amis de Dion, le fait que ce qu'il dit, c'est son opinion, c'est ce qu'il pense et croit être le meilleur pour la cité. Ce n'est pas au nom d'une sorte de connaissance philosophique externe, qu'il appliquerait à la crise, mais c'est en son nom personnel qu'il tient son discours. Il s'engage lui-même dans son opinion. C'est pour cela aussi, que même s'il insiste sur le fait que ces conseils ne se référent qu'à une circonstance précise, en l'occurrence, celle de la guerre civile qui menace la Sicile, son opinion est tout de même référée à des principes généraux et constants dans le sens où tout ce qu'il dit a toujours été son opinion. Cela revient à dire que c'est à son *êthos*, depuis son *êthos* en tant que philosophe, qu'il intervient dans cette situation précise, dans une certaine cohérence avec sa vie, dans son passé et son présent.

C'est aussi un discours parrèsiastique, dans la mesure où même s'il s'adresse à tout le monde, sa fonction essentielle est de persuader individuellement : il ne s'agit pas d'un discours prescriptif mais d'un discours de persuasion, qui s'adresse à chacun pour le persuader individuellement. Or, justement si c'est un discours qui passe par la persuasion, la seule garantie de leur vérité ne pourra être faite que dans une sorte de défi d'affrontement à la réalité, c'est-à-dire que la vérité de ce discours tenu par le philosophe, ne sera garantie que dans la mesure où elle est un effet sur le réel. « Le réel, l'épreuve de réalité c'est ce qui doit constituer la pierre de touche du discours ».

5.2. La politique comme réel de la philosophie

L'épreuve de réalité de la philosophie par rapport à la politique ne se fait donc pas sous la forme d'un discours prescriptif par lequel le philosophe donnerait des lois, ou dirait quel serait le meilleur régime pour atteindre une cité idéale, mais elle se fera sous la forme d'un discours critique et ouvert par rapport au pouvoir, discours dans lequel le philosophe engage son propre discours. Il s'agira dans cette pratique de *parrêsia* qui est engagée dans l'activité du conseiller, de faire jouer son mode d'être philosophique à l'intérieur de

l'exercice du pouvoir. C'est ainsi que nous retrouvons tout au long de ses conseils, le rapport essentiel qui se tisse entre philosophie et politique.

Or, justement Foucault fait attention de montrer la manière dont cette relation se tisse, qui n'est plus de l'ordre de la coïncidence, mais de l'intersection qui se fait par la confrontation constante. Ce que Foucault cherche, en somme, c'est à remettre en question la manière dont se forgeait le rapport entre philosophie et politique dans la pensée politique moderne et contemporaine. Traditionnellement toutes ces réflexions, qui prennent encore aujourd'hui la forme d'une philosophie politique, ont créé une coïncidence entre le discours philosophique et le discours politique : il s'agissait pour la philosophie de faire des théories qui non seulement expliquerait le réel, mais qui en plus lui donnerait une solution. La philosophie devait créer des modèles de cité idéale, devait dire à la politique comment gouverner, quelles institutions créer, quelles solutions implémenter. Or, pour Foucault le rôle de la philosophie n'est pas de dire à la politique ce qu'elle doit faire, mais elle doit exister dans une confrontation permanente à la politique, dans un rapport critique qui le mette en question et qui la secoue, et non pas dans un rapport d'apaisement identitaire.

> Il est essentiel pour toute philosophie de pouvoir dire vrai par rapport à la politique, il est important pour toute pratique politique d'être en relation permanente avec ce dire-vrai, mais étant bien entendu que le dire-vrai de la philosophie ne coïncide pas avec ce que peut et doit être une rationalité politique. Le dire-vrai philosophique n'est pas la rationalité politique, mais il est essentiel pour la rationalité politique d'être dans un certain rapport, à déterminer, avec le dire-vrai philosophique, comme il est important pour le dire-vrai philosophique de faire l'épreuve de sa réalité par rapport à une pratique politique.[83]

Si Foucault prend justement les textes de Platon, et plus précisément la figure du philosophe-roi dont il fait une réinterprétation, c'est justement parce qu'à travers cette figure, on a voulu dans les interprétations classiques faire coïncider le discours philosophique et le discours politique, comme si le philosophe, par son savoir illuminé devait dire à la politique quel serait le meilleur régime possible. Ce qui est en jeu pour Foucault dans la figure du philosophe-roi, ce n'est pas une coïncidence de discours, mais c'est une coïncidence de modes d'être. C'est-à-dire que l'articulation entre le discours philosophique et le discours politique ne doit pas se faire dans une sorte de relation unitaire et identitaire entre les deux discours mais elle implique plutôt l'identité du sujet gouvernant et du sujet philosophant : ce ne sont pas les doctrines, ni les théories, ni une sorte de

[83] *Ibid.*, p. 266.

relation d'application entre théorie et pratique, mais c'est la coïncidence entre le sujet qui gouverne et le sujet qui pratique la philosophie.

S'il faut que les rois soient philosophes ce n'est donc pas parce que leur savoir philosophique leur donnera les solutions en ce qui concerne la politique, mais ce qui est important c'est que le sujet qui exerce le pouvoir politique soit le sujet de l'activité philosophique. La coïncidence ne se fait pas dans l'ordre des discours, mais dans celui des pratiques : il n'y a pas une identité de rationalités mais coïncidence entre le sujet qui pratique la philosophie et celui qui pratique la politique. Ce qui traverse toute cette problématique de la redéfinition du philosophe-roi, c'est donc une conception de la philosophie qui se trouve non plus du côté de la simple théorie, mais qui se trouve engagée en tant que pratique.

La pratique de la philosophie implique avant toute chose « une manière pour l'individu de se constituer comme sujet pour un certain mode d'être, et c'est ce mode d'être du sujet philosophant qui doit constituer le mode d'être du sujet exerçant le pouvoir ». Ce dont il est question ici c'est en somme du mode d'être de l'homme politique : l'exercice d'un gouvernement juste implique que le gouvernant ait constitué un mode d'être qui soit indexé à la philosophie. Il faudra que l'âme du prince puisse se gouverner selon la philosophie vraie pour pouvoir gouverner les autres selon une politique juste». C'est donc dans l'âme du Prince que se fera la jonction entre le discours philosophique et le discours politique.

Ce qui apparaît tout au long de cette analyse c'est une manière de penser la philosophie comme un *êthos,* une manière d'être qui implique la vie même. C'est pour cela que la tâche du philosophe ne sera pas de dire à l'homme politique ce qu'il doit faire, ni quel régime il doit appliquer à la cité, mais qu'il devra plutôt s'occuper de l'âme de celui qui gouverne. S'il est vrai comme nous l'avions vu que la philosophie ne pourra faire l'épreuve de son réel que dans un rapport de confrontation active par rapport à la politique, c'est justement, en tant qu'une parole adressée à l'âme du Prince qu'aura lieu cette confrontation. Or, à partir du moment où la *parrêsia*, ce dire-vrai que le philosophe adresse au pouvoir, prend la forme du conseil du philosophe au Prince, il s'agit non seulement de donner son opinion, mais en s'adressant à l'âme de celui qui gouverne, de l'inciter à se gouverner soi-même.

La philosophie fera donc l'épreuve de son réel dans ce pli qui se forme entre le gouvernement de soi et le gouvernement des autres puisque sa tâche consistera à guider l'âme de celui qui gouverne au moyen d'une psychagogie qui cherche à transformer les âmes. Il s'agit de savoir qui est capable de *parrêsia* et c'est pour cela que la *parrêsia* philosophique telle que Foucault la retrouve dans les textes de Platon, se donne à penser finalement comme une éducation de l'âme, une éducation qui doit se faire en privé et qui s'oppose à la rhétorique. Cette psychagogie ne pourra être faite que par la philosophie qui est la seule capable de distinguer le vrai du faux. Rencontrer son réel voudra donc dire pour la philosophie « informer la volonté politique de celui qui gouverne en lui proposant des éléments de structuration d'un rapport de soi à soi propre à susciter l'engagement, l'adhésion et l'action politique »[84].

La question qui se pose alors à partir de ce moment-là ce n'est donc pas celle des connaissances que celui qui gouverne devrait appliquer pour que son gouvernement soit raisonnable, mais quel rapport à soi il doit construire pour diriger les autres. Se dessine plutôt un rapport essentiel entre vérité et éthique où le problème de la philosophie se pose en termes non plus de théories de connaissance par lesquelles on arriverait à la vérité, mais en termes de conditions éthiques qui sont requises pour avoir accès à la vérité.

Nous avons voulu montrer par les analyses que Foucault fait des textes Platon, comment se fait le glissement après la crise de la démocratie entre une pratique du dire-vrai politique à une pratique de dire-vrai éthique. C'est dans le passage d'une *parrêsia* publique qui avait lieu à l'assemblée à une *parrêsia* « privée » qui a lieu dans la cour du Prince et qui s'adresse à l'âme du Prince que de fait ce glissement. Platon réinvente la *parrêsia* comme modalité de véridiction pour répondre à la défaillance de la *parrêsia* démocratique en la déplaçant du souci de la cité à la dimension d'une expérience éthique du souci de soi dont le but sera la formation d'un *êthos*.

Ainsi, la pratique de la philosophie platonicienne prend forme dans un ensemble de pratiques et d'exercices où il s'agira pour la philosophie d'intervenir en tant que cure, que soin de cette défaillance de la vie politique et éthique. La philosophie platonicienne offrira un mode différent d'existence qui trouvera sa source dans une expérience différente de soi pour changer le souci de soi et cultiver un discours vrai dans l'âme des autres : de la même

---

[84] Frédéric GROS, « Situation du cours », in Michel FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op.cit., p.359.

façon que la cité a besoin de parrêsia pour bien fonctionner, l'individu a besoin d'entendre la *parrêsia* pour que les discours puissent s'établir dans leur âme.

Or, même si cette réinvention de la *parrêsia* implique un glissement du champ d'application de la pratique même de ce dire-vrai, de la politique vers le champ de l'éthique, ce qui est en train de se dessiner dans toute cette analyse c'est non pas un éloignement du problème de la politique mais au contraire, la constitution d'un nouveau rapport à la politique. Ce qui intéresse Foucault c'est justement de montrer comment la conception de la philosophie comme une manière de vivre et d'une philosophie qui se trouve du côté de l'expérience spirituelle, réinvestit en même temps la question de la politique dans une nouvelle direction. Cette nouvelle manière de problématiser la relation entre discours vrai et transformation de soi, qui se fait en posant la relation essentielle entre philosophie et spiritualité dans la philosophie antique, engage aussi la politique.

Nous avons montré justement que la politique devient pour la philosophie l'épreuve de son réel, non pas sous la forme de prescriptions de formules et de solutions à donner à la politique, mais sous la forme d'une pratique éthique dont l'enjeu est de former le mode d'être de l'homme politique. Le réel de la philosophie se trouve en somme dans les pratiques de transformation de soi. Or, la philosophie trouve aussi son réel dans la politique, dans la mesure où il s'agit pour le philosophe de montrer que sa philosophie ne reste pas ancrée seulement dans les mots et les théories, mais qu'elle passe aussi par les actes. Ce qui est ici en jeu c'est la formation d'une sorte d'*êthos* politique, où il faudra pour le philosophe et pour celui qui prend le chemin de la philosophie, accorder leurs pensées à leurs actes, en faisant de la philosophie leur mode de vie.

Ce qui est sous tendu dans toute cette analyse des textes de Platon et dans la réinterprétation faite par Foucault de la figure du philosophe-roi tourne autour de deux axes. D'un côté, celui des rapports que l'intellectuel doit établir entre sa théorie et sa pratique, entre sa vie et sa connaissance. Et de l'autre celui de l'entrecroisement constant entre politique et éthique, qu'il y a dans le travail intellectuel, ce qui revient en même temps à poser la question des rapports entre vérité et critique. Il s'agit pour Foucault de définir son rapport à la philosophie et sa tâche en tant qu'intellectuel comme un *êthos*, un rapport qui au-delà d'une fonction d'expertise implique une manière d'être du philosophe. En ce sens la philosophie n'a plus à être pensée à partir des théories et des systèmes qui disent la vérité de ce qui est, mais à partir d'une pratique de problématisation de ce qui est, qui cherche à

remettre en question ce que nous sommes pour nous en déprendre et nous transformer. C'est donc dans le rapport se soi à soi que s'établit pour la philosophie l'épreuve de son réel. En ce sens la problématisation dans le travail de Foucault de la relation entre la théorie et la pratique, se traduit dans celle de la relation entre pensée et mode d'être.

LE DIRE-VRAI SOCRATIQUE

L'analyse des textes de Platon a permis à Foucault de montrer la constitution d'un nouveau foyer de *parrêsia* qui n'était plus celui de la scène politique athénienne, mais celui de l'éthique. Ce déplacement, tel que nous l'avons constaté, s'est présenté au moment de la crise de la démocratie athénienne lorsque la différence éthique introduite par le dire-vrai, a été effacée par l'utilisation d'une « mauvaise » *parrêsia*, plus apparentée à la rhétorique et à la flatterie, qu'à la vérité et au courage qu'impliquait la profération de cette vérité.

Nous avons montré dans le chapitre précédent, que c'est dans ce moment de crise qu'advient la réélaboration de la *parrêsia* faite par Platon. La vérité, n'ayant plus de place à l'Assemblée, devait être déplacée à la cour du Prince, où elle n'aurait plus à s'adresser à la foule de citoyens, mais à l'âme de celui qui gouverne. Cette crise de la démocratie avait été provoquée, selon Platon, par la négligence de soi qui était la conséquence de l'absence de discours vrais dans l'âme des citoyens : c'est cet oubli de soi qui aurait permis le triomphe de la rhétorique et de l'opinion générale, au dépend de la *parrêsia* et de la différenciation éthique qui lui était associée. Pour répondre à cette défaillance, la pensée platonicienne réinvente la pratique de la *parrêsia* comme modalité de véridiction, en la déplaçant du champ politique à l'expérience éthique du souci de soi. La *parrêsia* sera dès lors conçue comme une action à exercer non seulement sur le corps de la cité, mais aussi sur l'âme des individus qui ont besoin d'entendre ce dire-vrai pour que la vérité puisse s'établir dans leur âme afin de mieux se gouverner eux-mêmes et de mieux gouverner les autres.

Ce déplacement d'endroit avait impliqué en même temps celui du personnage qui exerçait la *parrêsia* : si dans la cité démocratique elle était exercée par celui qui prenait l'ascendant à l'Assemblée, dans ce nouveau contexte de la cour du Prince, elle le sera par le philosophe. D'autant plus qu'après la crise des institutions démocratiques, étant le seul capable de distinguer entre le vrai et le faux, c'est lui qui aura pour tâche de conduire l'âme du Prince vers la vérité. De là l'importance du rôle psychagogique que prend la philosophie en tant que conduction des âmes, où face à ce déclin de la vie politique et éthique

athénienne, c'est dans la relation de soi à soi que la philosophie aura à intervenir en tant que cure et soin de cette défaillance.

Nous avons justement montré dans le chapitre précédent la manière dont les textes de Platon ont permis à Foucault de retracer le détournement progressif de la *parrêsia* politique vers la sphère philosophique et éthique ainsi que la manière dont s'est fait le glissement entre une pratique du dire-vrai politique et une pratique du dire-vrai éthique. Selon Foucault, c'est avec Platon qu'a lieu l'introduction de la question de la *parrêsia* philosophique et que commence à se tisser un lien fondamental entre *parrêsia* et philosophie. Par ce déplacement, la *parrêsia* devient une pratique philosophique qui vise l'âme puisque c'est sur l'individu et sur la manière d'être de l'individu qu'elle aura à prendre soin. La pratique de la philosophie et le personnage du philosophe deviennent dès lors les figures centrales de cette reconfiguration de la *parrêsia*.

Pour Platon, c'est du mode d'être de l'homme politique dont il était question dans ce déplacement du gouvernement de la cité au gouvernement de soi. Par la pratique de la *parrêsia* philosophique, Platon cherchait à faire en sorte qu'il y ait une identité entre le mode d'être du sujet philosophant et du sujet pratiquant la politique, coïncidence qui devait avoir lieu dans l'âme du Prince. La *parrêsia* devient ainsi un problème philosophico-moral qui se noue au problème philosophico-politique dans la mesure où elle doit guider l'âme de celui qui gouverne. Dès lors, la question fondamentale sera donc celle du rapport à soi nécessaire pour diriger les autres. Or, ce rapport impliquant un lien essentiel entre vérité et éthique, fait que cette éducation de l'âme ne pourra être guidée que par la philosophie, seule capable de distinguer le vrai du faux. C'est pourquoi dans les textes de Platon la philosophie apparaît comme éducation et transformation de l'âme par la psychagogie, nouant un rapport essentiel entre philosophie et psychagogie qui sera fondamental dans la *parrêsia* éthique. La relation à la philosophie se pose dès lors en termes de conditions éthiques requises pour avoir accès à la vérité.

Par ce déplacement qui vise la configuration d'une nouvelle forme de dire-vrai dans l'ordre de la politique, se tissent en même temps des nouvelles formes de relation entre philosophie et politique qui impliquent un lien très étroit entre philosophie et spiritualité. Il s'agissait justement pour Foucault de montrer par ce déplacement de la *parrêsia*, que la pratique de la philosophie s'établissait à ce moment-là comme manière pour l'individu de se constituer en tant que sujet sur un certain mode d'être. L'enjeu était, par le biais de la

problématisation de la *parrêsia* philosophique telle qu'elle apparaît avec Platon, de proposer une nouvelle manière de concevoir la relation entre discours vrai et transformation de soi où la *parrêsia* se trouve indexée à la philosophie comme pratique de transformation et de souci de soi.

Or, l'autre question qui apparaît à partir de cette nouvelle relation est aussi celle du lieu où la *parrêsia* propre au philosophe pourra être exercée, puisqu'en se déplaçant de l'Assemblée à l'âme des individus, elle prenait forme dans un ensemble de pratiques dans lesquelles il s'agissait pour la philosophie d'intervenir en tant que soin et souci de l'âme afin de transformer le mode d'être de l'individu. C'est dans cette direction que la généalogie de la *parrêsia* a été reprise par Foucault dans son cours de 1984 :

> [Je voudrais reprendre ce problème de] la *parrêsia* là où je l'avais laissé l'an dernier, et essayer de schématiser un peu une transformation que je crois importante dans cette histoire de la *parrêsia*, c'est à dire le passage d'une pratique, d'un droit, d'une obligation, d'un devoir de véridiction définis par rapport à la cité, aux institutions de la cité, au statut de citoyen, à un autre type de véridiction, un autre type de *parrêsia* qui, lui, sera défini par rapport, non à la cité (la *polis*), mais à la manière de faire, d'être et de se conduire des individus (l'*êthos*), par rapport aussi à leur constitution comme sujet moral. [1]

Il s'agissait dans ce nouveau contexte d'interroger les conditions qui permettent au sujet d'avoir accès à la vérité. La relation entre philosophie et spiritualité devient ainsi fondamentale puisque la philosophie est ici conçue comme une pratique où c'est la vie même qui s'y trouve engagée : c'est une pratique où la recherche de la vérité est en même temps une expérience de transformation du sujet par cette vérité. En ce sens, avec l'analyse des textes de Platon, nous avons pu constater que la *parrêsia* se présente comme un choix d'existence et de mode de vie lié à la philosophie où le sujet ne sera capable de vérité qu'à condition d'opérer sur lui-même une conversion, un changement de son mode d'être.

Comme nous l'avons montré, Foucault cherchait à illustrer une conception de la philosophie qui ne se situe pas du côté de la connaissance, mais de la spiritualité et du souci de soi, une philosophie où l'accès à la vérité implique que le sujet devienne autre et qu'il se transforme lui-même dans son être. Et il avait trouvé dans la philosophie antique, une nouvelle manière de concevoir la relation du sujet à la vérité, où la vérité devient un principe permanent et actif de la vie qui s'actualise dans chaque action du sujet. C'est cette

---

[1] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2009, p. 34.

relation de la philosophie à la vie, étudiée auparavant dans la pratique des exercices spirituels des écoles philosophiques hellénistiques et romaines, qui avait attiré l'attention de Foucault dès *L'herméneutique du sujet*, et qui le mène, en suivant la voie ouverte par Pierre Hadot, vers une conception de la philosophie comme manière de vivre, comme une expérience, une pratique que l'on établit de soi à soi pour modifier l'existence. Et c'est justement ce lien entre philosophie et spiritualité qui se trouve au cœur de la problématique de la *parrêsia,* et qu'il retrouve au fil de sa lecture de Platon. Ainsi, tout le long développement consacré à l'analyse des textes de Platon dans le cours de 1983 était une façon de réintroduire d'une manière explicite, au sein de la problématique de la *parrêsia*, la relation entre philosophie et spiritualité explorée dans le cours au Collège de France de 1982.

Or, ce qui se trouve maintenant engagé dans cette relation entre philosophie et spiritualité, dans cette conception de la philosophie comme manière de vivre, n'est plus seulement le souci de soi en tant que manière de façonner la relation que le sujet établit de soi à soi, mais c'est aussi la relation que le sujet établit à la vérité : c'est le rapport du sujet au dire vrai ce qui est en jeu. Comme le signale Frédéric Gros dans la *Situation du cours* de 1984, tout l'enjeu du cours de cette année était pour Foucault de montrer que

> ce souci de soi qui avait été simplement compris en 1982 comme structuration du sujet, spécifique et irréductible au modèle chrétien ou transcendantal (ni le sujet de la confession, ni l'ego transcendantal), est aussi un souci du dire-vrai, lequel demande du courage et surtout un souci du monde et des autres, exigeant l'adoption d'une « vraie vie » comme critique permanente du monde.[2]

D'une manière beaucoup plus explicite, dans le cours de 1983 mais surtout de 1984, la relation qui se tisse est celle entre un mode de véridiction, c'est-à-dire la *parrêsia*, et un mode d'être, une manière de vivre qui sera traversée et guidée par la philosophie, de sorte que ce qui déterminera un certain style de vie, un certain mode d'être, sera essentiellement lié à un certain rapport à la vérité. Cette relation entre dire-vrai et philosophie, entre philosophie et vie, entre vie et vérité ouvre la voie à Foucault pour penser le problème de la « vraie vie » : à partir du nouage qui se crée entre ces trois axes (philosophie, vie et dire-vrai), il est possible de penser une autre relation à la philosophie qui traverse la vie et qui

[2] Frédéric GROS, « Situation du cours », in Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2009, p. 320.

implique l'adoption d'un certain mode d'être axé sur la vérité, ce que Foucault appelle justement la « vraie vie ».

Nous avons ainsi montré comment à partir de toute la problématisation de la relation entre *logos* et *ergon* chez Platon, Foucault avait pris parti pour une manière de concevoir la philosophie qui se trouvait du côté de la spiritualité et de l'expérience, plutôt que de la connaissance et de la théorie. Il s'agissait pour Foucault, à partir de toute cette analyse, de montrer que cette manière de concevoir la philosophie impliquait le choix d'un mode de vie « philosophique », au sens où l'on entreprend la philosophie comme un long chemin à parcourir, un chemin qui devait être axé sur la vérité. C'est la raison pour laquelle, après le déplacement introduit par Platon du lieu où la *parrêsia* serait pratiquée, c'est-à-dire de la cité à l'âme des individus, la philosophie devient le lieu par excellence de la pratique de la *parrêsia* et que le philosophe incarne la nouvelle figure du parresiaste.

Nous avons donc analysé tout ce déplacement dans le chapitre précédent, en montrant comment à partir de Platon, la *parrêsia* avait pour objet le souci de soi, sur le besoin pour l'âme d'entendre la vérité et de transformer son mode d'être, et comment par conséquent le rôle de la philosophie était de guider l'âme des individus pour qu'ils prennent soin de leur existence. Or, nous nous intéressons à présent à l'analyse à la manière dont s'est tissé le nouage entre le thème de la *parrêsia* et celui du souci de soi dans la philosophie antique, lien que Foucault repère autour de la figure de Socrate. Nous voudrions à présent insister sur cette nouvelle forme de véridiction qui fait de la philosophie le vecteur de la *parrêsia*. Nous allons analyser la façon dont la philosophie devient le nouveau foyer de la *parrêsia* éthique : montrer quel est le lieu propre à cette *parrêsia* ainsi que le personnage qui l'incarne, à savoir, le philosophe. C'est donc essentiellement la figure de Socrate qui nous intéresse ici, ce philosophe dont la tâche était d'inciter les autres à se soucier d'eux-mêmes, et qui incarne pour Foucault le nouage entre *epimeleia* et *parrêsia*.

Nous centrerons donc notre attention sur la construction de ce lieu propre à la *parrêsia* philosophique et à la pratique de la philosophie en essayant de mettre en lumière la relation qui se noue avec Socrate entre la philosophie et la vie, entre la philosophie et la *parrêsia* et entre la vie et la *parrêsia*. Il s'agit de montrer en quoi consiste ce souci de soi qui se trouve axé sur une certain mode de véridiction et qui cherche à donner forme à un certain mode d'existence. Nous cherchons en somme à montrer la manière dont Foucault

noue la *parrêsia* à la philosophie à partir des notions de soi, de souci de soi ainsi que de *bios*, car ce qui se trouve finalement au centre de toute cette problématique de la *parrêsia* éthique, c'est le concept même de *bios*. Il est question de la construction d'un certain style de vie et d'une esthétique de l'existence puisque c'est dans le mode d'être du sujet, dans la forme et le style qu'il donne à sa vie que se nouent les trois termes de cette problématique : la *parrêsia*, la vie et la philosophie.

Nous voudrions ainsi faire émerger le socle sur lequel repose ce triple lien, esquisser ce qui ressortirait de ce triangle conceptuel. Or il se trouve justement que c'est la vie même qui est en jeu, puisque ce qui déterminera un certain style de vie, ce sera la constitution d'un certain mode d'être qui sera essentiellement lié à un certain rapport à la vérité. En ce sens nous pourrions dire que ce volume que l'on cherche à faire émerger, ce relief, n'est autre chose que le pli où la subjectivation devient possible. La relation entre dire-vrai et vraie vie se trouve être ici au cœur de la problématique de la philosophie, dans la mesure où la vie est ici instaurée comme matériau de la philosophie, comme expression, comme la forme même de la philosophie. Il y a donc une immanence entre la philosophie et la vie qui sera pensée par Foucault en termes d'*êthos,* de la constitution d'un *êthos* où se tisse un lien fondamental entre la relation que l'on établit à la vérité et la constitution d'un certain mode d'être : la philosophie implique un certain mode d'être du discours qui fonde un certain style de vie et c'est par ce biais que se pose le problème de la « vraie vie ».

Si nous avons déjà entrevu avec Platon la philosophie comme une manière de vivre, nous voudrions à présent montrer quelle est la modalité de véridiction qu'implique cette conception de la philosophie, ainsi que le style de vie qu'elle fonde : il s'agit en somme de montrer la manière dont se constitue la relation entre souci de soi, *parrêsia* et *bios*.

1. La philosophie comme foyer de parrêsia

Si nous avons voulu insister à nouveau sur la façon dont s'est fait le passage d'une *parrêsia* politique à une *parrêsia* éthique, c'est dans la mesure où pour retracer l'émergence de cette nouvelle forme de véridiction socratique, il nous paraît essentiel de rendre compte du fait que la *parrêsia* éthique s'était constituée à partir de la crise de la démocratie dans une relation d'opposition à la rhétorique. Dans ce glissement du politique à l'éthique se trouve en jeu la restitution non seulement du dire-vrai dans le champ politique, mais celle de la relation fondamentale entre dire-vrai et souci de soi.

Dans son cours de 1984, Foucault introduit la *parrêsia* éthique en marquant d'entrée une forte opposition avec la *parrêsia* politique : il parle d'une fondation de la *parrêsia* dans le champ de l'éthique à étudier en opposition à la *parrêsia* politique.[3] La critique de la *parrêsia* démocratique avait montré qu'il ne pouvait pas y avoir de *parrêsia*, au sens d'un dire-vrai courageux, dans la démocratie. Tout le retournement platonicien consistait d'un côté, à montrer l'impossibilité de fonder un bon gouvernement en démocratie à cause de l'effacement de la différence éthique indispensable à la pratique de la *parrêsia*, et d'un autre côté à faire valoir, par la forme de la philosophie, le discours vrai comme fondement de la *politeia*. Se pose donc à partir de ce moment un rapport d'exclusion entre démocratie et *parrêsia*, puisque pour exister, le dire-vrai n'aura d'autre choix que de bannir la démocratie.

> On pourrait là encore dire très schématiquement qu'entre démocratie et vérité il y a cette grande lutte : d'une part quand on regarde les institutions

[3] « Le retournement platonicien consiste après la critique contre la démocratie comme incapable de faire place au dire vrai, en la validation du dire vrai comme principe de définition d'une *politeia* (…) d'où, précisément, la démocratie sera soigneusement bannie » Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 45.

> démocratiques on voit qu'elles ne peuvent pas supporter le dire-vrai et qu'elles ne peuvent pas l'éliminer, d'autre part, si l'on fait valoir le dire-vrai à partir du choix éthique qui caractérise le philosophe et la philosophie, la démocratie ne peut pas ne pas être éliminée. Ou démocratie, ou dire-vrai.[4]

C'est pour cette raison que Platon effectue le déplacement de l'horizon institutionnel de la démocratie à l'horizon de la pratique individuelle de la formation de l'*êthos*. La démocratie étant devenue le lieu le plus difficile et dangereux pour l'exercice de la *parrêsia*, c'est dans le rapport entre le Prince et son conseiller que va se construire un autre type de relation entre le discours vrai et le gouvernement. Dès lors, c'est l'âme du Prince qui devient le lieu privilégié de la *parrêsia*.

Rappelons que ce déplacement entre les deux formes de *parrêsia* avait été construit par Foucault dans le cours de 1983 à partir de deux images autour desquelles il avait articulé le cours : celle de Périclès et celle de Socrate. Périclès incarnait l'image de la *parrêsia* démocratique, du citoyen qui prenait la parole à l'Assemblée et qui tout en s'adressant aux autres citoyens, cherchait à prendre l'ascendant sur eux, en essayant de les persuader de ce qu'il considérait être le meilleur pour la cité, par un exercice courageux et risqué de la parole. Il s'agissait pour le parrèsiaste de faire en sorte que le conseil qu'il donnait à la cité et qui était l'expression même de son avis personnel, devienne aussi celui de la cité. Or, tel que l'exprime Périclès, l'Assemblée, en adoptant cet avis et l'érigeant en avis partagé, sera vouée à partager non seulement le succès qu'il pourra entraîner, mais aussi son possible insuccès. C'est ici que se trouve le risque même que prend le parrèsiaste lorsqu'il donne son avis à l'Assemblée, et c'est justement ce risque qui fonde le courage propre à la *parrêsia*, et qui est nécessaire à la constitution d'une différenciation éthique.

De l'autre côté nous retrouvons la figure de Socrate incarnant celle du parrèsiaste philosophique par excellence. Socrate n'agira plus à l'Assemblée pour s'adresser au peuple et essayer de les convaincre de son avis, mais dans les rues d'Athènes où il interpellera les passants en utilisant le langage de tout le monde, et de tous les jours, non pas pour les instruire mais pour les inciter à se soucier d'eux-mêmes. Si Socrate refuse d'aller à l'Assemblée c'est parce qu'elle empêche la possibilité de discours vrai, et il conçoit en revanche la pratique de la *parrêsia* comme une forme de souci de soi qu'il ne pourra mener qu'en s'adressant directement aux individus. La *parrêsia* philosophique apparaît ainsi avec Socrate dans la forme du dialogue, comme une interrogation qui cherche à examiner

---

[4] *Ibid*.

l'harmonie de chacun entre ce qu'il croit savoir, leurs mots, leurs idées et leur vie. En leur montrant qu'en réalité ils ne savent pas ce qu'ils croient savoir, il conduit les individus à s'occuper d'eux-mêmes. Ceci dit, cette pratique entraîne aussi un danger. En mettant en cause le mode d'être du sujet et en essayant de le transformer par son dire-vrai, le sujet en question peut ne pas tolérer ce dire-vrai. Or, Socrate assumera jusqu'au bout ce risque que comporte ce dire-vrai courageux, au point de préférer la mort que de trahir sa mission essentielle de se soucier des autres.

A partir de ces deux images Foucault a donc essayé de repérer la transformation d'une *parrêsia* politique et ses effets de salut dans la cité, en une *parrêsia* éthique qui s'adresse à la *psukhê* des individus et qui vise la transformation de leur *êthos*. Après la crise de la démocratie, la *parrêsia* ne sera plus une pratique ayant comme point d'application l'Assemblée et les citoyens à convaincre, mais l'âme de l'individu, qui est à la fois « un partenaire auquel elle s'adresse et un domaine où elle prend ses effets »[5]. Cette forme de *parrêsia* ne consiste donc plus tellement à donner des conseils aux citoyens dans des situations conjoncturelles particulières, mais son but sera la formation chez l'individu d'un *êthos*, d'une certaine manière d'être et de se conduire.

> Cette double détermination de la *psukhê* comme corrélatif du dire-vrai parrèsiastique, et de l'*êthos* comme objectif de la pratique parrèsiastique implique que la *parrêsia,* tout en s'organisant autour du principe du dire-vrai, prenne corps maintenant dans un ensemble d'opérations qui permettent à la véridiction d'induire dans l'âme des effets de transformation.[6]

Par conséquent, si dans la démocratie la différence éthique avait été effacée au profit du discours de la majorité, ce sera désormais dans l'âme de l'individu qu'elle pourra jouer un rôle, dans la mesure où, étant individuelle, elle se prête plus facilement à être guidée vers l'élaboration d'un *êthos* qui lui permettrait de mieux se gouverner pour mieux gouverner les autres. La formation de l'âme sera donc guidée par le philosophe, qui par son dire-vrai, conduira l'âme vers la vérité; et une fois cette vérité ayant été intégrée par l'individu, elle deviendra la matrice de son mode de gouvernement de soi et des autres.

Tout ce déplacement des lieux et des formes d'exercice de la *parrêsia* aura ainsi pour effet la constitution, autour de la philosophie et dans la philosophie même, d'un autre foyer de *parrêsia*. Foucault montre justement que ce qui se trouve être en jeu dans cette

---

[5] *Ibid*., p. 61.
[6] *Ibid.*

transformation, est essentiellement la constitution du mode d'être propre au discours philosophique. D'autant plus que par cette inflexion se redéfinit non seulement la forme que prendra cette nouvelle modalité de véridiction liée à la philosophie, mais aussi le lieu où elle doit s'appliquer, ainsi que le sujet qui tient ce discours.

Cette nouvelle modalité de véridiction se fonde alors à partir d'une volonté de différenciation fondamentale par rapport à la *parrêsia* démocratique et à tout ce qu'a impliqué la crise de la démocratie. Foucault montre en ce sens comment le dire-vrai de Socrate se constitue précisement en opposition aux formes rhétoriques qui s'étaient emparées du discours politique propre à l'Assemblée: il exercera la *parrêsia* comme une forme de souci de soi, en évitant les dangers et les excès propres au champ de la politique au sein duquel il n'y a plus de place pour la vérité. C'est la raison pour laquelle Foucault oppose terme à terme les figures de Périclès et de Socrate insistant pour faire de Socrate la figure par excellence de la *parrêsia* éthique, puisque non seulement Socrate est celui qui articulerait l'exigence de *parrêsia* aux thèmes du souci de soi et de la technique d'existence, mais il est aussi « celui qui a le courage de dire vrai, qui accepte de risquer la mort pour dire vrai, mais en pratiquant l'épreuve des âmes dans le jeu de l'interrogation ironique »[7].

1.1. Le mode d'être du discours socratique

C'est à partir du portrait de Socrate tracé par Platon dans l'*Apologie* que Foucault introduit cette nouvelle figure parrèsiastique, dans la mesure où ce texte représenterait de la manière la plus directe la *parrêsia* de Socrate. D'après Foucault se met en scène dans l'*Apologie*, la situation « où il était, pour Socrate, à la fois le plus nécessaire de pratiquer la *parrêsia* et le plus dangereux de l'exercer, là où la *parrêsia* philosophique est à son point le plus aigu, conflit à la vie et à la mort, avec l'éloquence politico-judiciaire traditionnelle».[8]

L'apparition de la figure de Socrate serait ainsi une conséquence directe de l'incapacité attribuée à la démocratie de donner une place à la vérité. Nous verrons en ce

---

[7] *Ibid*., p. 67.
[8] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 286.

sens que toute l'analyse autour de cette figure socratique est un effort pour délimiter le lieu d'application propre à ce dire-vrai philosophique, ainsi que les traits qui caractérisent le personnage incarnant cette *parrêsia* éthique. De sorte que, pour saisir la manière dont s'est constitué ce mode d'être du discours philosophique en tant que modalité de véridiction parrèsiastique, Foucault s'appliquera à montrer en quoi consiste la véridiction proprement socratique.

Il tracera dans un premier temps, à partir de l'analyse de l'*Apologie* et du *Phèdre*, les traits qui caractérisent le discours de Socrate, et cela essentiellement à partir de deux éléments : d'un côté de la différenciation que Socrate fait entre son mode de véridiction et la rhétorique de ses accusateurs, et d'un autre, du refus exprimé par Socrate de participer dans le champ politique de manière à préserver une pratique de la *parrêsia* vouée au souci de soi.

1.1.1. Logos etumos

Dès le début de l'*Apologie*, Socrate marque une forte opposition entre lui et ses accusateurs. Il commence sa défense en accusant ses adversaires et en les caractérisant comme étant des gens qui ne disent que des mensonges mais qui, par leur habilité à parler, s'avèrent être très persuasifs et séducteurs auprès de ceux qui les écoutent. Ils sont si puissants qu'ils seraient même arrivés non seulement à convaincre les auditeurs que Socrate maîtrisait l'art de parler, mais ils ont même failli le convaincre lui-même :

> Je ne sais pas trop, Athéniens, quel effet mes accusateurs ont pu produire sur vous. Pour moi, en les écoutant, j'ai failli oublier qui je suis, tant leurs discours étaient persuasifs. Et pourtant, sans exagérer, ils n'ont pas dit un seul mot de vrai. Mais, parmi tant d'inventions, voici ce qui m'a le plus étonné : c'est qu'ils vous aient prévenus d'être sur vos gardes, et de ne pas vous laisser tromper par moi, en me représentant comme un discoureur habile. Vraiment, pour s'exposer ainsi sans honte à se faire immédiatement convaincre de mensonge, quand j'allais me montrer absolument incapable de bien parler, quelle impudence ne faut-il pas ! A moins, peut-être, qu'ils n'appellent habile à parler quiconque dit la vérité. S'ils l'entendent ainsi, je conviendrais alors que je suis orateur ; seulement ce ne serait pas à leur manière.[9]

[9] PLATON, *Apologie de Socrate*. 17 a-b, in *uvres Complètes,* t. I, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres 1959, p. 140.

C'est donc dans le rapport au discours que se fonde pour Socrate l'opposition entre lui et ses accusateurs. En effet, le discours d'accusation judiciaire tenu par ses adversaires, est d'entrée apparenté par Socrate à la rhétorique, et ses accusateurs à des flatteurs : le pouvoir de leur discours réside, selon l'accusé dans une maîtrise technique du langage leur permettant de construire des discours efficaces qui passent pour vrais sans l'être. Néanmoins, le problème essentiel pour Socrate est qu'ils sont si puissants que l'habileté de leur discours peut aller jusqu'à provoquer l'oubli de soi. C'est cette relation entre rhétorique et oubli de soi qui se trouve être pour Foucault au centre du problème, dans la mesure où elle sera déterminante pour différencier le discours propre au philosophe de celui des rhéteurs et des flatteurs.

Or, contre la manière de parler de ses accusateurs, cette forme de discours rhétorique, que Socrate se présente au contraire comme étant celui qui dit toujours la vérité, sans ornements et en dehors de toute *tekhnê*. Si ses adversaires sont habiles à parler, lui dit parler simplement et sans habileté, sans ruses et directement[10]. La preuve majeure de cette transparence relève pour Socrate du fait qu'à ses soixante dix ans il n'a jamais comparu à l'Assemblée, ni en tant qu'accusé, ni en tant qu'accusateur, et n'ayant jamais eu cette expérience, il ne sait donc pas comment parler dans ces situations. Il ira jusqu'à se comparer à un étranger qui, ne connaissant pas la langue, cette langue du tribunal, sera obligé de parler sa propre langue, une langue qui ne se reconnaît pas dans les formes oratoires conventionnelles qui se tiennent à l'Assemblée.

Il y a toutefois quelque chose d'assez provocateur dans l'utilisation faite par Socrate de cette métaphore de l'étranger. En effet, Foucault nous rappelle que cette formulation, où l'on se présente soi-même comme un étranger qui ne comprend pas ce

---

[10] « En tout cas, je le répète, ils n'ont rien dit, ou presque rien, qui soit vrai. Moi, au contraire, je ne vous dirai que la vérité. Oh ! par Zeus, ce ne sera pas, Athéniens, en un langage exquis comme le leur, tout enjolivé de noms et de verbes élégants et savamment agencés. Non, je parlerai tant bien que mal, comme les expressions viendront à moi. Tout ce que j'ai à dire, voilà de quoi je suis sûr. N'attendez pas de moi autre chose. Il serait par trop malséant, juges, qu'un homme de mon âge vînt devant vous modeler ses phrases, comme font nos petits jeunes gens. Voyez vous Athéniens, ce que je vous demande, ce que je réclame de vous c'est ceci : si vous m'entendez m'exprimer, en plaidant ma cause, comme j'ai coutume de le faire, soit sur la place publique, auprès des marchands, où beaucoup d'entre vous m'ont entendu, soit ailleurs, n'en soyez pas scandalisés et n'allez pas protester. Car, sachez-le bien, c'est la première fois aujourd'hui que je comparais devant le tribunal ; or j'ai soixante dix ans. Je suis donc tout à faut étranger au langage d'ici. Eh bien, si j'étais effectivement un étranger dans Athènes, vous l'excuseriez assurément de parler avec l'accent et le dialecte de mon enfance. De même, il me paraît juste –c'est ce que je sollicité- que vous me laissiez m'exprimer à ma façon. Elle sera ce qu'elle sera, plus ou moins bonne. La seule chose qu'il vous faille considérer, - et cela très scrupuleusement, - c'est si mes allégations sont justes au non. Tel est en effet le mérite du juge ; celui de l'orateur est de dire la vérité. » *Ibid.,* 17 b-d, op.cit. pp. 140-141.

qu'on dit et qui n'a que la vérité de ce qu'il dit, était une tactique typique de la défense qui cherche à gagner la sympathie du jury et à masquer une éloquence technique[11]. Le paradoxe est que cette formulation, dont la fonction est en général purement persuasive, dans le cas de Socrate ne relève pas d'une simple tactique, mais s'avère être vraie. C'est comme si par le redoublement de la formule, il renversait les accusations portées contre lui : étant accusé par ceux qu'il considère être des rhéteurs de posséder l'art oratoire et de tromper les gens par sa *tekhnê*, il répond par l'utilisation de cette formule standard de la rhétorique qui, étant vraie dans son cas, provoquerait une sorte de mise à l'épreuve de la contradiction, qui mettrait finalement en évidence la vérité de son discours.

Toutefois, Socrate montrera en effet que cette métaphore de l'étranger se trouve être absolument vraie dans son cas, puisque ces manières de parler et de se conduire au tribunal sont vraiment étrangères aux modes de faire conventionnels de l'Assemblée. C'est en ce sens qu'avant de commencer sa défense, Socrate fera une série d'avertissements sur sa manière de parler. Premièrement, il dit qu'il va utiliser son propre langage, celui qu'il tient toujours et tous les jours, au marché, dans les rues, que ce soit avec des inconnus ou avec des amis. Il n'y aura pas ainsi une discontinuité entre son langage de tous les jours et celui qu'il tient pour sa défense, puisque même devant ses accusateurs il insiste pour utiliser son propre langage. Deuxièmement, Socrate précise que les mots qu'il utilisera seront les premiers qui lui viendront à l'esprit, formant un discours qui ne sera que la traduction immédiate du mouvement de sa pensée. Il n'y aura aucun médiateur entre sa pensée et son discours, ce qui lui permettra de dire exactement ce qu'il pense, sans avoir recours à des techniques rhétoriques pour reformuler ses pensées. Et troisièmement, dans ce langage qui dit exactement ce qu'il pense, il y aura un engagement absolu entre lui et la vérité de ce qu'il dit : c'est un pacte, un acte de confiance totale, entre ce qu'il croit et ce qu'il dit, entre ce qu'il dit et ce qu'il fait. Ce sont ces trois caractères liés ensemble (parler le langage de tous les jours, dire ce qui vient à l'esprit et affirmer ce qu'on croit juste) que Socrate oppose au discours rhétorique de ses adversaires, et qui constituent les traits caractéristiques du discours socratique.

Dans le cours de 1983, Foucault analyse l'opposition entre ces deux rapports au langage, celui de Socrate, et celui de ces accusateurs en termes de « mode d'être du

[11] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 288.

discours »[12]. Il s'agit pour Foucault, avec l'introduction de cette notion, de faire valoir une différence entre la philosophie et la rhétorique qui ne se limite pas à dégager simplement deux techniques différentes, qui ne feraient qu'obéir à des lois et des règles particulières, mais où apparaissent véritablement deux « modes d'être du discours » qui prétendent dire vrai. Le fait de parler du discours en termes de « mode d'être » fait référence, d'un côté, à la relation qui s'établit entre le sujet et le discours qu'il tient, et d'un autre, à la relation entre le discours proféré et l'auditeur. Ce n'est donc pas simplement un problème de forme qui est au centre mais des effets, des rapports que peut induire une certaine manière de dire-vrai sur le sujet qui dit vrai, ainsi que sur le réel. Le problème de la *parrêsia* sera ainsi posé dans les termes d'une « ontologie du discours de vérité » qui en s'opposant à une histoire des connaissances dont le seul intérêt est de déterminer si les discours disent vrai ou faux, permet de montrer l'articulation des formes de dire-vrai aux modes de subjectivation, et dans cette articulation de rendre visible les discours et les pratiques qui leur sont liées[13].

La différence entre la manière dont parle Socrate et la manière dont parlent ses accusateurs, réside ainsi dans le « mode d'être » de leur discours : nous sommes face à un mode d'être philosophique du langage qui s'oppose à un mode d'être rhétorique. Tout au long de sa défense, Socrate refuse d'utiliser les artifices de la rhétorique pour embellir son discours et préfère maintenir son langage habituel, cette parole simple qui exprime directement ce qu'il pense, et qui par sa simplicité se trouve être conforme au vrai. Cette simplicité du discours est ce qui, selon Foucault, caractérise le mode d'être du langage

---

[12] Toute cette problématique sera reprise dans le cours de 1984, sous la forme de l'étude des formes alèthurgiques. Il y a une continuité, un fil conducteur entre le problème des modalités de véridiction qui appellent à une l' « ontologie des discours vrais » en 1983 et celui de « formes alèthurgiques » de 1984.

[13] « Ces discours de vérité méritent d'être analysés autrement qu'à l'aune et du point de vue d'une histoire des idéologies qui leur demanderait pourquoi ils disent faux à défaut de dire vrai. Je crois qu'une histoire des ontologies du discours de vérité, une histoire des ontologies de véridiction serait une histoire dans laquelle au moins on poserait trois questions. Premièrement : quel est le mode d'être propre à tel ou tel discours, parmi tous les autres dès lors qu'il introduit dans le réel un certain jeu déterminé de vérité ? Deuxième question : quel est le mode d'être que ce discours de véridiction confère au réel dont il parle, à travers le jeu de vérité qu'il exerce ? Troisième question : quel est le mode d'être que ce discours de véridiction impose au sujet qui le tient de façon que ce sujet puisse jouer comme il faut ce jeu déterminé de la vérité ? Une histoire ontologique des discours de vérité aurait donc à poser à tout discours, qui prétend se constituer comme discours de vérité et faire valoir sa vérité comme une norme, ces trois questions. Ce qui implique que tout discours, et particulièrement tout discours de vérité, toute véridiction, soit considéré essentiellement comme une pratique. Deuxièmement, que toute vérité soit comprise comme à partir d'un jeu de véridiction. Et que toute ontologie soit analysée comme une fiction. Ce qui veut dire encore : il faut que l'histoire de la pensée soit l'histoire des inventions singulières. Ou encore : l'histoire de la pensée si on veut la distinguer d'une histoire des connaissances qui se ferait en fonction d'un index de vérité, si on veut la distinguer aussi d'une histoire des idéologies qui se ferait par rapport à un critère de réalité, et bien cette histoire de la pensée doit être conçue comme une histoire des ontologies qui serait rapportée à un principe de liberté, où la liberté est définie, non pas comme un droit à être, mais comme une capacité de faire.» Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 285.

philosophique par rapport au langage rhétorique : c'est un *logos etumos*, langage sans ornement, langage à l'état nu qui est au plus près de la vérité. Tandis que le langage rhétorique est un langage construit, façonné selon un ensemble de règles qui cherchent à produire un effet déterminé sur l'autre. Socrate oppose donc son *logos etumos* à la fausse rhétorique qui s'entend généralement à l'Assemblée.

L'utilisation de cette conception de *logos etumos* introduite par Foucault[14] nous aide à mieux saisir ce sur quoi porte finalement la différenciation entre le mode d'être du langage philosophique et le mode d'être du langage rhétorique. Cette conception de *logos etumos*, nous dit Foucault, fait référence à une sorte de forme générale de la conception grecque du langage selon laquelle le langage dans sa réalité même aurait un rapport originel à la vérité. Le langage porterait avec lui la vérité du réel auquel il se réfère, de sorte que si l'erreur et la fausseté masquent la vérité, ce n'est pas par l'effet propre au langage, mais au contraire par l'introduction d'artifices, tels que les techniques rhétoriques, qui en déplaçant les mots hors de leur proximité naturelle à la vérité, déplacent en même temps la forme originaire du langage.

> Le langage philosophique, son mode d'être c'est d'être *etumos*, c'est-à-dire à ce point dépouillé et simple, à ce point conforme à ce qui est le mouvement même de la pensée qu'il sera sans ornement, tel qu'il est, dans sa vérité, adéquat à cela à quoi il se réfère (…) et il sera conforme aussi à ce que pense et croit celui qui le tient. Le *logos etumos* comme point de jonction entre *l'alêtheia* qui se dit et la *pistis* (la foi, la croyance) de celui qui l'énonce, c'est cela qui caractérise le mode d'être philosophique du langage.[15]

Nous sommes donc là face à un des traits fondamentaux du mode d'être du discours philosophique qui l'opposent au discours rhétorique, puisque si le discours philosophique doit être conforme à ce qui est la conviction et la pensée du sujet parlant (il doit être la traduction exacte, limpide, du mouvement de sa pensée), la rhétorique est, au contraire, une technique qui n'implique aucun lien de croyance entre celui qui parle et ce qu'il dit. C'est un art qui, à partir d'une série de procédés et d'artifices, permet à l'orateur de dire quelque chose qui, non seulement n'est peut-être pas vrai, mais qui n'est peut-être pas non plus ce qu'il pense. Son seul objectif est de produire un certain effet (qui pourra être complètement

[14] *Ibid.,* p. 290.
[15] *Ibid*.

détaché de la vérité) sur l'âme de l'autre, privilégiant ainsi non pas le rapport du sujet parlant à son discours, mais le rapport à l'individu auquel il s'adresse[16].

D'un autre côté, dans cet effet qu'il cherche à produire, le discours rhétorique vise à induire sur celui auquel il s'adresse un certain nombre de conduites et de croyances qui auront pour objectif d'instaurer un lien contraignant, un lien de pouvoir entre celui qui parle et celui auquel on l'adresse. Le discours philosophique, le discours de *parrêsia*, implique au contraire un « lien fort et constituant entre celui qui parle et ce qu'il dit et ouvre, par l'effet même de la vérité, la possibilité d'une rupture de lien entre celui qui parle et celui auquel il s'est adressé »[17]. Elle se joue ainsi dans la forme du risque, puisque, en défendant sa propre vérité, il se peut que celui à qui on l'adresse puisse la rejeter et se venger par ce qu'il considère être une infamie.

Tel est le risque qui caractérise justement l'attitude de Socrate à l'Assemblée, devant le jury et les accusateurs qui le jugent : même s'il encourt la mort, il dit toute la vérité, dans un langage simple, sans ornements ni ruses qui chercheraient à flatter le jury en lui disant ce qu'il voudrait entendre. Socrate renverse par son *logos etumos* la fonction même que devrait avoir le discours dans cette situation où il est jugé à l'Assemblée, puisque dans ces cas, non seulement le discours des accusateurs cherche à manipuler le langage pour persuader les auditeurs d'adopter l'accusation qu'ils portent comme vraie,

---

[16]. A ce sujet il est intéressant justement de voir les conditions qui permettent la naissance du discours philosophique, dans son opposition à la mythologie et à la sophistique. « Le logos de la mythologie en accord avec celui de la sophistique ne tient nullement compte de la vérité, il vise la persuasion. Platon dira que dans la rhétorique on ne se soucie pas le moins du monde de l'alêtheia, mais on se soucie plutôt de ce qui est susceptible de convaincre. La rhétorique ne cherche pas à comprendre le réel mais exerce sa puissance sur autrui, elle ne considère pas le contenu signifié du langage mais vise les effets du langage. En plus de cela la ressemblance apparaît dans le fait d'assurer et de confondre la tromperie et la vérité. La mythologie sera capable de dire des tromperies semblables aux vérités. Le sophiste, lui, n'est il pas celui qui arrive à poser comme étant vrai ce qui est mensonge ? Il semble donc que la sophistique va venir thématiser un certain usage pragmatique du langage qui fonctionnait depuis Homère. Ainsi Homère n'est pas encore en mesure de distinguer le vrai du trompeur, et ne valorise aucun de deux termes de l'opposition. C'est seulement avec la sophistique que nous assisterons à la généralisation et à la valorisation du logos habile sur le logos de vérité. Nous constatons également qu'un tel usage pragmatique du logos simultanément associé à la tromperie et à la vérité se voit remplacé dans la philosophie par une utilisation logique d'une parole étroitement liée à la vérité. (…) Le logos de la philosophie signifie donc un contenu de pensée, une vérité. D'où son éloignement par rapport au mythologique. (…) De plus ce sont les philosophes qui ont distingué pour la première fois ce que la mythologie n'a pu faire, à savoir le vrai du trompeur, l'être de l'apparaître, le visible de l'invisible, l'intérieur de l'extérieur afin d'associer la primauté d'un des termes de l'opposition sur l'autre. Une primauté que n'est pas celle de la sophistique. Bien au contraire, les philosophes critiquent ce que le sophiste surestime, puisqu'ils établissent la prééminence du vrai sur le trompeur, du logos de *l'apatê*, et non d'une parole habile et persuasive sur un discours de vérité. (…) Parménide est celui qui, en premier a tranché avec son logos de l'identité entre l'être et le non être. Il fait un choix en faveur de l'être et décide d'associer son logos à la vérité. » in Michel FATTAL, *Logos*, *pensée et vérité dans la philosophie grecque.* Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 66-69.

[17] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op. cit., p.15.

mais les accusés eux-mêmes cherchent à déterminer l'opinion du jury et à les convaincre, coûte que coûte, de leur innocence en utilisant à leur tour des techniques de persuasion. Or, Socrate a une relation différente au langage : d'une part il ne cherche pas à produire un quelconque effet sur les auditeurs et d'autre part ses paroles sont directement liées à lui, dans la mesure où, croyant à ce qu'il dit, ses paroles sont le reflet même de sa pensée : Socrate ne cherche pas à convaincre l'auditeur, mais à montrer qui il est en disant ce qu'il pense et croit.

Ainsi que l'expression « mode d'être du discours », introduite par Foucault, prend tout son sens, puisque par cette expression son objectif était de montrer que ce qui se jouait du côté de la relation du sujet à une certaine manière de dire-vrai n'était pas simplement une question technique par rapport à l'utilisation du langage, mais qu'il y avait une articulation entre les formes de dire-vrai et les formes de subjectivation : le mode d'être du langage implique désormais un certain mode d'être du sujet. C'est par rapport à une certaine modalité de véridiction, à un certain mode d'être du langage, que s'établit la relation à soi, et que l'on constitue un certain style de vie, un certain mode d'être. L'expression « mode d'être » est très pertinente, puisque d'une certaine manière, à elle seule, elle articule la relation entre ce qui est dit et ce qui est fait. C'est donc en ce sens que Socrate sera l'incarnation même du mode d'être du discours philosophique, dans la mesure où non seulement il montre que le *logos etumos* implique le choix d'une forme de vie naturelle et vraie, mais il fait aussi jouer sa propre *parrêsia* par rapport à sa vie même.

1.1.2. La vérité : une fonction constante et permanente du discours philosophique

Socrate oppose donc son *logos etumos* au discours rhétorique de ses accusateurs fondant essentiellement l'opposition entre lui et ses adversaires, à partir du rapport établi par chacun au discours. Or, en opposant son mode de véridiction à celui de ses accusateurs, Socrate est en train de définir le mode d'être du discours philosophique dans un rapport d'exclusion vis-à-vis du discours rhétorique. Ce n'est que par cette exclusion, dira Foucault, que le discours philosophique pourra s'affirmer en tant que tel comme un *logos etumos*, comme un discours qui se constitue dans un rapport constant à la vérité en opposition à un discours qui ne soucie que de la vraisemblance et des effets qu'il peut

produire : « la philosophie ne peut exister qu'au prix du sacrifice de la rhétorique. Mais dans ce sacrifice la philosophie manifeste, affirme et constitue son lien permanent avec la vérité »[18]. Cet affrontement du discours philosophique et du discours rhétorique est élaboré par Foucault à partir d'une analyse du *Phèdre*.

Foucault suggère en effet, que toute la partie finale de ce dialogue ne serait rien d'autre qu'une réflexion consacrée au problème de l'art du langage où Socrate essaye de déterminer la vraie *tekhnê* par rapport au *logos* : l'*etumos tekhnê*. Pour ce faire, Socrate se met à la tâche d'examiner le discours rhétorique (en l'occurrence celui de Lysias rapporté par Phèdre) en mettant à l'épreuve sa prétention à être un art (*tekhnê*) du discours (*logos*). C'est à partir de toute cette réflexion critique sur la rhétorique que seront définies, comme par contraste, les caractéristiques de l'*etumos tekhnê* propre au discours philosophique. Foucault cherche à montrer dans cette opposition, la manière dont est déterminé le mode d'être du discours vrai dans sa caractérisation par rapport au discours rhétorique.

Par cette analyse ainsi formulée, Foucault prend ses distances par rapport aux différentes interprétations ayant érigé ce texte comme le dialogue où Platon ferait par le partage entre l'écriture et le *logos*, il condamnerait l'écriture au profit de la parole vive. Le problème qui se pose aux yeux de Foucault est plutôt celui de la différenciation entre deux modes d'être du discours. En ce même sens vont les analyses du Phèdre faites par Monique Dixsaut :

> Face à ceux qui se vantent de posséder et de théoriser un art des discours, Socrate pose cette question : « le discours, il faut examiner comment le parler et l'écrire de la belle façon ». Parler et écrire relèvent d'un même art, et de ce point de vue, leur différence est annulée. Un écrit n'est rien d'autre qu'un discours composé par écrit. La distinction à effectuer n'est donc pas celle, empirique, entre la trace écrite et la profération phonétique, entre l'audible et le visible : la seule distinction pertinente oppose les discours tenus par ceux qui se soucient de vérité et disposent du savoir de ce dont ils parlent, et les discours de ceux qui estiment ce savoir inutile ou impossible et ne se soucient que de vraisemblance et persuasion.[19]

La question posée par Socrate est donc de savoir comment faire la distinction entre un bon et un mauvais discours[20]. Or, c'est précisément cette quête des critères pour

---

[18] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 324.
[19] Monique DIXSAUT, *Platon. Le désir de comprendre,* Paris, Vrin, 2003, p. 20.
[20] Cfr. PLATON, Phèdre, 258 d : « SOCRATE : C'est donc une chose claire pour tout le monde : non, il n'y a rien en soi, de vilain à écrire des discours !
PHEDRE : et pourquoi en effet ?

différencier la qualité du discours (écrit ou oral) ce qui permettra à Socrate de dégager les conditions nécessaires à la bonne pratique du discours. Telle est la recherche qui guide tout le cheminement de la dernière partie du *Phèdre.*

La première solution avancée par Phèdre dans le dialogue, est de dire que pour qu'un discours soit bon, la seule condition requise est que celui qui parle connaisse la vérité de ce dont il parle. Or, cette solution ne convainc pas Socrate, qui considère qu'en faisant de la vérité une connaissance préalable au discours, la rhétorique pourra facilement y être ajoutée par celui qui parle : en connaissant la vérité, l'orateur pourra manipuler le discours et par un ensemble de constructions et de jeux de langage qui lui permettront de cacher et d'omettre volontairement la vérité[21]. Pour Socrate la vérité ne doit pas être un préalable psychologique (de persuasion) à la pratique de l'art oratoire, mais elle doit être, à chaque instant, ce à quoi a rapport le discours[22]. C'est du moins, ce qui d'après Foucault, est exprimé par l'apophtegme laconien cité par Socrate dans le dialogue : « De la parole, dit le Laconien, il n'y a pas d'art au sens propre, faute de lien avec la Vérité, et il ne pourra jamais y en avoir »[23]. Pour qu'il y ait donc un art *etumos*, dira Socrate, il faut que la vérité soit une fonction constante et permanente du discours.

Or, nous dit Foucault, une fois cette relation entre discours et vérité ayant été établie, se pose alors le problème de savoir « comment assurer cette relation nécessaire et continue du discours à la vérité, peut-elle être assurée et faire que celui qui parlera, dans ce

---

SOCRATE : où la chose par contre commence, à mon avis d'être vilaine, c'est quand on ne parle ni n'écrit de la belle façon, mais d'une vilaine et d'une mauvaise.
PHEDRE : Eh ! oui, c'est clair !
SOCRATE : Qu'est-ce donc qui caractérise le fait d'écrire, ou non, de la belle façon ? » in *uvres complètes,* t. IV-3, trad. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 58.
Et plus loin en 259c : « SOCRATE : Alors, la question que justement nous proposions à l'examen tout à l'heure, de savoir quels sont les caractères d'un bon discours comme d'un bon écrit et quels sont les caractères de ceux qui ne le son pas, voilà ce qu'il fait examiner». *Ibid*. p., 60.
En ce sens Foucault souligne bien également que dans cette dernière partir du dialogue le *logos* et l'écriture apparaissent toujours ensemble.

[21] Cf. PLATON, Phèdre, 262 d : « SOCRATE : C'est d'ailleurs pour nous une vrai chance semble-t-il bien, qu'aient été prononcés deux discours où il y a un exemple de la façon dont celui qui connaît le vrai peut en se faisant de al parole un jeu, égarer ses auditeurs. ». *Ibid*., p. 66.

[22] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 304.

[23] Foucault la cite dans le cours en ces termes « un art authentique (*etumos tekhnê* : c'est-à-dire un art qui est au plus près de l'être qu'il traite par sa propre technique) n'existe et ne pourra exister à l'avenir sans être attaché à la vérité. » Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 304. Frédéric Gros dans les notes reprend le même apophtegme directement à partir de la traduction des œuvres de Plutarque : « De la parole, dit la Laconien, un art authentique (*etumos tekhnê*), faute d'être attaché à la Vérité (*aneu tou alêtheias*), ni n'existe, ni jamais ne pourra naître dans l'avenir » (PLUTARQUE, « Apophtegmes laconiens », 260 e, in *uvres morales*, t. III, trad. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 62-63).

rapport perpétuel à la vérité, sera en possession [de] l'*etumos tekhnê* ? ».[24] Est ici en jeu toute la problématique de la psychagogie, de la conduction des âmes qui est ici en jeu. Dans le dialogue, sera précisément introduite par Socrate, liée à celle de la rhétorique :

> SOCRATE : Eh bien ! est-ce que, somme toute, l'art oratoire ne serait pas une *psychagogie*, une façon de mener les âmes, par l'entremise de discours non point uniquement devant les tribunaux et dans tout autre endroit public de réunion, mais aussi dans les réunions privées ; une façon qui ne change pas avec la petitesse ou la grandeur du sujet traité ; et donc l'emploi j'entends l'emploi correct, n'est en rien plus honorable quand la matière est sérieusement ì, que lorsqu'elle est sans importance ? Est-ce en ce sens que tu as entend parler de cela ? [25]

Selon Foucault, le fait de définir la rhétorique comme une forme générale de psychagogie par le discours, montre que Socrate n'est pas en train de poser le problème de la bonne pratique du discours simplement dans le cadre spécifique de la rhétorique, mais qu'il la pose dans le cadre plus général de la psychagogie par le discours, cadre général où justement la rhétorique prendrait sa place. Pour mieux saisir l'importance de cette inflexion, et de la relation qui apparaît alors entre l'art du discours et la psychagogie, il faudra suivre attentivement la manière dont Socrate poursuit l'examen du discours rhétorique dans le dialogue.

Après avoir montré que toute la problématique du véritable art du langage se trouve être inscrite dans celle plus générale de la conduction des âmes (psychagogie), Socrate examine la méthode même du discours rhétorique. A partir de la définition faite de leur art par les orateurs eux-mêmes, comme étant une *tekhnê* qui « fera paraître la même chose, aux mêmes personnes, tantôt juste, tantôt injuste quand il voudra »[26], Socrate essaie de montrer de quelle manière et selon quelle procédure, cela devrait être fait. Ainsi, la première chose dont ces orateurs doivent être capables selon Socrate, pour arriver à atteindre leur but de persuasion, est de faire jouer une illusion. Or pour cela, explique-t-il, l'orateur devra s'y prendre avec une certaine méthode : il devra aller par un cheminement qui procède par des petites différences, et non pas brusquement à grands pas.[27] Cela dit, pour pouvoir passer par ces petites différences sans s'y perdre, on doit être en mesure de les établir: « Il faut donc, si l'on doit susciter l'illusion chez quelqu'un sans en être soi-même la dupe, que l'on connaisse exactement la ressemblance et la dissemblance qui sont dans les choses

---

[24] Michel FOUCAULT. *Le Gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 304.
[25] PLATON. Phèdre, 261a-b. trad. L. Robin, in *uvres complètes,* t. IV-3, op. cit., p. 63.
[26] Cf. PLATON. Phèdre, 261d, *Ibid*., p. 61
[27] Cf. *Ibid*., 262a, p. 65

existantes».[28] Et pour cela, il faudra procéder selon Socrate, non pas par une *tekhnê rhêtorikê*, mais par une *tekhnê dialectikê*[29] qui nous permette, à partir de la détermination des différences, de connaître la vérité de ce dont on parle.[30]

> SOCRATE : La première : vers une forme unique mener grâce à une vision d'ensemble, ce qui est en mille endroit disséminé, afin que, par la définition de chacune de ces unités, on fasse voir clairement quelle est celle sur laquelle on veut, en chaque cas, faire porte l'instruction. C'est ce que nous fîmes naguère à propos de l'amour : voilà ce qu'il est d'après notre définition ; et, que la formule de celle-ci fût bonne ou mouvais, à tout le moins l'effet en a été de mettre le discours en état de réaliser, en ce qu'il disait, la clarté et l'accord avec soi-même
> PHEDRE : et l'autre façon de procéder, qu'est ce que tu en dis Socrate ?
> SOCRATE : C'est en retour, d'être capable de détailler par espèces, en observant les articulations naturelles ; c'est de s'appliquer à n'en casser aucune partie et d'éviter les façons d'un méchant dépeceur.[31]

Ainsi, en établissant ce rapport fondamental et nécessaire entre la persuasion et la connaissance de la vérité, à travers la dialectique, Socrate ne fait autre chose que remettre en question l'efficacité même du discours rhétorique, dans la mesure où, guidé simplement par les effets de vraisemblance et n'attachant aucune importance à la connaissance de la vérité, il lui sera impossible de persuader : « l'art des discours, dira Socrate, quand on ne connaît pas la vérité et qu'on s'est mis en quête d'opinions seulement, est un art risible, un

---

[28] Cf.. *Ibid*. 262 a

[29] Cf. *Ibid*. 276e: « SOCRATE : en fait il en est bien ainsi, mon cher Phèdre. Mais il ya beaucoup plus de beauté, je crois, dans une certaine façon de s'appliquer pour de bon à cette fin : c'est quand, par l'usage de l'art dialectique et une fois prise en main l'âme qui y est approprié, on y plante et sème des discours que le savoir accompagne ; discours qui sont en mesure de se donner assistance à eux-mêmes, ainsi qu'à celui qui les a plantés, et qui, au lieu d'être stériles, ont en eux une semence de laquelle, en d'autres naturels, pousseront d'autre discours ; en mesure de procurer toujours, impérissablement , ce même effet et de réaliser en celui qui les possède le plus haut degré de félicité qui soit possible pour un homme ». p. 92.
Aussi en 266 b : « SOCRATE : C'est de cela, Phèdre, que je suis pour mon compte, oui, fort amoureux : de ces divisions et de ces rassemblements, en vue d'être capable de parler et de penser. En outre, si je cris voir chez quelqu'un d'autre une aptitude à porter ses regard dans la direction d'une unité et qui soit l'unité naturelle d'une multiplicité, cet homme-là, j'en suis le poursuivant, *sur la trace qu'il laisse derrière lui, comme su celle d'un Dieu !* Ce qui est vrai aussi, c'est que les hommes qui sont aptes à ce faire (ai-je raison, ou non, de les désigner ainsi ? Dieu le sait !), jusqu'ù présent en tout cas, je les appelle des *dialecticiens* ». *Ibid*., p. 73.

[30] Socrate insiste sur l'importance de connaître la vérité de chaque chose en 262 b : « SOCRATE : En conséquence, sera-t-on à même, pour chaque chose dont on ignore la vérité, de discerner chez les autres la similitude de la chose ignorée, que cette similitude soit petite ou grande ?
PHEDRE : Impossible.
SOCRATE : Donc quand on juge contrairement à la réalité et qu'on est dupe d'une illusion, il est manifeste que, si ce mal s'est insinué en nous, c'est l'effet de certaines similitudes.
PHEDRE : Oui, c'est bien ainsi que la chose se passe.
SOCRATE :Est-il donc possible qu'on ait l'art d'opérer un changement, petit à petit, en usant des similitudes pour faire en chaque cas passer de al réalité à son contraire, et que d'ailleurs on échappe soi même à cet accident si l'on n'a pas acquis la connaissance de l'essence de chaque réalité.
PHEDRE : Non, jamais. » ». *Ibid*., p. 65

[31] PLATON, *Ibid.,* 265 d-e, pp. 71-72.

art dépourvu d'art »[32]. La rhétorique est donc définie par Socrate comme un art sans art, un discours sans *tekhnê*, et de ce fait absolument opposée à *l'étumos tekhnê*.

La capacité de persuader dont la rhétorique se dit être la *tekhnê*, ne serait de ce fait rien d'autre qu'un corpus de recettes qui, à elle seule, n'aurait pas les moyens de persuader. Socrate cherche ici à réfuter cette idée selon laquelle la rhétorique serait une sorte de technique qui viendrait se superposer à la dialectique pour la compléter, et la conduire finalement à produire les effets de persuasion. Selon cette idée, la dialectique, pour faire passer son effet de persuasion, aurait le besoin d'utiliser un certain nombre de procédés qui viendraient de la rhétorique. Or, pour Socrate, tous ces éléments de la rhétorique, ne sont que des rudiments de ce qu'est effectivement l'art et l'acte même de persuader, et en ce sens la rhétorique même ne serait qu'une simple connaissance de procédés. Ce qui persuade se trouve donc ailleurs que dans ces procédés : il faut d'abord connaître ce à quoi ils s'appliquent pour savoir quand, comment et dans quelles conditions les appliquer[33].

Pour mieux illustrer ses propos, Socrate fait un parallèle avec l'art de la médecine. Le bon médecin est caractérisé par Socrate comme celui qui ne se limite pas à connaître la liste des médicaments, et ses possibles effets, mais celui qui saura les appliquer selon les circonstances précises de la maladie. Pour cela il devra connaître la constitution de chaque corps auquel il applique les médicaments, et ainsi pouvoir ajuster le traitement. De ce fait, dira Socrate : « la même chose a lieu sans doute en médecine et en rhétorique», puisque « dans l'une et dans l'autre on doit analyser une nature, dans l'une la nature du corps, dans l'autre celle de l'âme»[34]. L'art véritable de persuader et de parler, implique donc la connaissance de l'âme[35].

---

[32] PLATON, *Ibid*., 262c, p. 66.
[33] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 306.
[34] Cf. PLATON, *Phèdre*, 270b : « SOCRATE : Sans doute en est-il de même pour la médecin, que précisément pour la rhétorique
PHEDRE : Comment enfin ?
SOCRATE : Dans l'une et dans l'autre on doit procéder à l'analyse d'une nature : dans la première celle du corps, dans l'autre celle de l'âme si l'on veut, au lieu de se contenter de la routine et de l'expérience, recourir à l'art pour administrer, à l'un remèdes et régimes et ainsi produire en lui santé et vigueur, à l'autre, propose et occupations en accord avec la règle, et ainsi lui communiquer telle conviction et telle excellence qu'on souhaite pour elle », op. cit., p. 80.
[35] Cf. PLATON, *Phèdre*, 270 e : « SOCRATE : ce qu'il y a de sûr c'est que sans cela, la méthode aurait toute l'apparence d'une démarche d'aveugle ! On ne doit certainement pas se faire une image de celui qui avec art poursuit l'étude de qui de ce soit en le comparant à u aveugle, non plus qu'à un sourd ! il est manifeste au contraire que l'enseignement de l'éloquence, s'il est donné avec art, fera voir dans sa réalité, avec exactitude, la nature de ce à quoi l'élève appliquera ses discours. or cet objet, ce sera sans doute l'âme ». *Ibid*., p. 81.

> SOCRATE. — Puisque justement la fonction propre du discours est d'être une façon de mener les âmes, une psychagogie, celui qui veut être un jour un orateur de talent doit nécessairement savoir de combien de formes l'âme est susceptible. Or il y en a tel et tel nombre, de telle sorte et de telle autre; en conséquence de quoi les hommes prennent, les uns, telle nature déterminée, les autres, une nature différente. Et maintenant, une fois ces (ormes ainsi distinguées, c'est le tour des discours: il y en a des formes, en tel ou tel nombre, et ayant chacune tels caractères déterminés. Or donc, les hommes de telle nature, sous l'action de discours de tel caractère, en vertu de cette cause-ci, se laisseront porter à telles convictions, tandis que ceux qui ont telle autre nature ne se laisseront pas facilement persuader par les raisons que voici . Ce qu'il faut donc, quand on a suffisamment réfléchi sur ces déterminations, c'est ensuite considérer ce qu'elles sont dans la pratique et pratiquement appliquées et, ainsi, avoir le flair assez fin pour en suivre la piète. Autrement, on n'en sait même encore pas plus qu'il n'y a dans ces cours qu'on écoutais jadis, du temps qu'on fréquentait l'école, Mais, lorsqu'on est suffisamment en état de se prononcer sur la sorte d'homme que convaincra telle sorte de discours, lorsque l'ayant à coté de soi, on est capable de voir clair en lui et de se faire à soi-même la leçon voulue : « voici l'homme et voici la nature dont jadis était question dans mes cours : maintenait qu'elle est devant moi et que j'ai à lui appliquer le langage que voici de la manière que voici » - du moment, di-je qu'on réuni toutes des conditions ; qu'on y a joint les conjectures dans lesquelles c'est le temps de parler et celui de s'abstenir ; qu'à leur tour *style concis, style apitoyant, indignation véhémente,* et toutes les formes de discours qu'on aura appris à distinguer on en sait discerner l'opportunité aussi bien que l'inopportunité - c'est alors que l'Art a atteint la beauté, al perfection de son achèvement : jusque-là, non. Disons-le plutôt : si une partie quelconque de cet ensemble fait défaut à l'orateur, au professeur, à l'écrivain, il y aura beau affirmer la conformité de son langage avec l'Art, c'est celui qui n'en croit rien que revient l'avantage. « Eh bien que conclure ? » dira peut-être notre auteur « est-ce 1a votre opinion, Phèdre et Socrate ? Ou bien faut-il admettre quelque autre définition de l'art oratoire ? [36]

L'*etumos tekhnê* est donc ici définie comme une *tekhnê* où celui qui l'applique doit non seulement connaître ce qu'est l'âme, l'âme de celui auquel il s'adresse mais aussi les effets que le discours aura sur l'être de l'âme. Toutefois la connaissance de l'âme ne peut être atteinte que par la connaissance de la vérité, à laquelle on n'accède que grâce à la dialectique. En ce sens, un art authentique ne sera authentique qu'à condition d'être attaché à la vérité : pour être *etumos*, la vérité doit être une fonction constante et permanente du discours.

Cette *etumos tekhnê*, telle qu'elle est donc esquissée par Socrate, implique une double exigence : celle de la connaissance de l'Être par la dialectique, et celle de la connaissance des effets du discours sur l'Être de l'âme par la psychagogie. Ces deux conditions doivent être absolument solidaires et liées l'une à l'autre par un lien d'essence. C'est-à-dire que cette double exigence ne se présente pas en deux temps, comme une

[36] *Ibid*., 271c-272b, pp. 82-83.

exigence de connaissance préalable de ce dont on parle, qui serait ensuite complétée par une exigence de connaissance de celui à qui on parle, mais dialectique et psychagogie font, toutes les deux, partie d'un même processus : c'est par un mouvement de l'âme que celle-ci peut accéder à la connaissance de l'Être, et c'est dans la connaissance de ce qui est, que l'âme pourra se connaître elle-même[37]. C'est donc l'articulation essentielle de la dialectique et de la psychagogie qui constituent l'*etumos tekhnê* du *logos* et qui en tant que *tekhnê* du discours vrai caractérisent le mode d'être du discours philosophique.

Tout ce raisonnement permet à Foucault de rendre visible, dans le *Phèdre*, non pas le partage entre le *logos* et l'écriture tel que l'avait interprété notamment Derrida mais les caractères qui lui permettent de tracer la différence entre deux modes d'être du discours[38]. Selon Foucault, tout le dialogue s'était construit autour de la définition des caractères qui permettraient de différencier un bon discours d'un mauvais discours, pour arriver finalement à établir quel serait la *tekhnê* propre au discours vrai. Nous avons montré comment, dans ce but, Socrate avait entrepris dans le dialogue, l'examen du discours rhétorique. Cette quête l'avait emmené à conclure que la rhétorique était, contrairement à ce que disaient les rhéteurs, une absence de *tekhnê* par rapport au discours, dans la mesure où non seulement elle était absolument indifférente à la vérité (pouvant défendre n'importe quelle cause ainsi que son contraire) mais ou en plus elle ne s'intéressait qu'à l'effet qu'elle pourrait produire sur l'âme de ses auditeurs, ne s'adressant à elle que par flatterie. Au contraire, l'art *etumos*, le mode d'être du discours philosophique se caractérise par le fait que la vérité doit être une fonction permanente et constante du discours, vérité à laquelle on ne parvient que par la *tekhnê* dialectique. De plus, ce lien constant à la vérité ne peut être dissocié de la psychagogie, c'est-à-dire de l'effet direct opéré par ce discours, dans l'âme tant de celui à qui le discours est adressé que de celui qui le profère.

---

[37] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p.307.

[38] « On sait que, dans le Phèdre, après avoir critiqué la rhétorique des rhéteurs, Platon proposait une rhétorique philosophique qui ne serait pas une rhétorique de la vraisemblance, mais se fonderait tout d'abord sur la connaissance de la vérité et sur le discernement des rapports possibles entre les espèces d'âmes et les espèces de discours capables de toucher ces espèces d'âmes. Cette rhétorique philosophique suppose elle-même dans l'esprit de Platon la dialectique, c'est-à-dire pour lui la philosophie, qui permettra à la rhétorique de se fonder sur la connaissance de la vérité. La dialectique est définie dans le Phèdre comme un double mouvement de la pensée qui, d'une part, redescendant à partir de cette Forme ; c'est-à-dire d'une idée, au sens platonicien, et qui, d'autre part, redescendant à partir de cette Forme, distingue et organise les formes subordonnées qui sont impliquées en elle. Cette méthode est, chez Platon, étroitement liée à la pratique du dialogue.» Pierre HADOT, « Philosophie, dialectique et rhétorique », in *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, pp. 162-163.

C'est en cela que le discours de Socrate s'oppose donc à celui des rhéteurs, en ce sens que Socrate non seulement est celui qui suit lui-même et invite les autres à suivre le chemin de la dialectique, mais qui également, dans ce rapport constant à la vérité, « ne peut éviter d'avoir à sa propre âme ou à l'âme de l'autre par amour, un rapport tel que cette âme sera modifiée et rendue capable d'accéder à la vérité»[39]. Cette double relation à la dialectique et à la psychagogie permet donc à la fois la connaissance de la vérité et la pratique de l'âme, pratique qui comporte justement la transformation de soi dans une relation à la vérité. Au centre du mode d'être philosophique caractérisant le discours de Socrate se trouve être donc le lien essentiel entre l'accès à la vérité et le rapport de l'âme à elle-même.

En essayant de dégager les éléments propres à la modalité de véridiction socratique l'enjeu de toute l'analyse du *Phèdre*, ainsi que de *l'Apologie*, était donc pour Foucault, de montrer la manière dont s'était établit un mode d'être propre au discours philosophique. L'opposition était ainsi faite entre un mode de véridiction philosophique dont la vérité était une condition et une fonction constante du discours, d'un mode de véridiction rhétorique ne s'intéressant aucunement à la vérité, mais dont le seul but était l'effet de vraisemblance qu'elle pouvait produire sur ses auditeurs. Cette volonté de différenciation par rapport aux formes rhétoriques (devenues courantes dans la vie politique athénienne) faisait désormais de la philosophie le nouveau foyer de *parrêsia*.

Or, à chaque fois il ne s'agissait pas simplement d'opposer un discours philosophique à un discours rhétorique, mais de montrer, tel que l'exprime Foucault par l'expression « mode d'être du discours », qu'à chaque modalité de discours correspondait une forme de relation à la vérité, ainsi que la formation d'un certain mode d'être. Dans l'*Apologie*, cette correspondance se manifestait dans la manière dont Socrate, dans son procès et devant ses accusateurs, faisait jouer sa *parrêsia* par rapport à sa propre vie, faisant valoir son *logos etumos* par rapport au discours rhétorique de ses accusateurs : Socrate ne cherche aucun effet de persuasion, mais à rendre visible par son discours la vérité de son Être.

Pour mieux cerner cette caractérisation du discours socratique en tant que *logos etumos*, Foucault montrera ensuite comment dans le *Phèdre*, le mode d'être du discours

[39]Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 307.

philosophique sera définit comme un discours se constituant dans une relation constante à la vérité par la dialectique. C'est la vérité en tant que fonction permanente du discours et la connaissance de l'âme qui constituaient l'*etumos tekhnê* du *logos*. Foucault a voulu donc insister, par l'analyse du *Phèdre*, sur le caractère du mode d'être du discours socratique non seulement en tant que *logos etumos* qui s'opposait à la rhétorique de ses adversaires, mais aussi comme une modalité de discours qui implique, dans un même mouvement, la connaissance de la vérité par la dialectique et la pratique de l'âme sur elle-même par la psychagogie. Ainsi, en opposition à un discours flatteur qui ne se souciait aucunement de la vérité, ni de l'âme de celui à qui on s'adressait, le discours philosophique apparaissait avec Socrate comme un discours s'établissant dans un rapport constant et permanent à la vérité, et lié en même temps à la connaissance de l'âme, non seulement de celui auquel on adressait cette vérité, mais de l'âme de celui qui la proférait.

Il s'agissait donc de montrer la manière dont s'était établie une nouvelle modalité de véridiction philosophique en opposition au mode du discours rhétorique. C'est justement autour de la figure de Socrate que la philosophie s'est donc constituée comme nouveau foyer de *parrêsia*. Si Foucault insiste sur ce caractère *etumos* du discours, c'est pour souligner l'importance que prend la vérité comme fonction liée au discours, ainsi que le rôle de la psychagogie dans la constitution de la philosophie comme nouveau foyer de *parrêsia* de sorte que ce qui ressort de tout ce parcours où il s'agissait de rendre compte de toute cette problématique du *logos etumos* et de l'*etumos tekhnê*, c'est aussi le lien existant entre l'accès à la vérité et la pratique de l'âme sur elle-même. C'est cette relation ascétique qui condense en quelque sorte l'opposition au mode d'être logographique du discours rhétorique.

C'est dans cette tentative pour définir le mode d'être du discours philosophique, à partir du discours socratique, que se poserait aussi la relation entre *parrêsia* et souci de soi, dans la mesure où justement la relation au dire-vrai, au discours, implique que l'on connaisse l'âme et qu'on prenne soin de soi pour accéder à la vérité par la transformation de l'âme. Or, n'oublions pas qu'une des questions qui traverse toute la problématique de la *parrêsia* philosophique, est aussi pour Foucault celle de la manière dont s'est fait le nouage, dans la philosophie antique, entre *parrêsia* et souci de soi. Et c'est justement pour cela que Foucault donne une si grande importance à la figure de Socrate, puisqu'il est justement celui qui dit vrai, qui induit les autres à la connaissance et à la quête de la vérité, comme

une forme de souci de soi. De là l'insistance de Foucault à montrer que la dialectique et la psychagogie faisaient partie d'un même et seul processus. Ce serait donc là que commence en même temps à se tisser la relation entre *parrêsia* et souci de soi.

1.1.3. Le refus du politique

Le deuxième aspect permettant à Foucault de caractériser la modalité de véridiction socratique, et de mieux saisir comment la philosophie devient le nouveau foyer de *parrêsia*, est le refus exprimé par Socrate de participer dans le champ politique. Il est intéressant à ce propos de voir comment Socrate fait jouer sa différence, la différence de sa manière de parler, et de son rôle, dans une opposition au rôle traditionnel donné au parrèsiaste à l'Assemblée.

> Une chose, toutefois, peut sembler étrange. D'où vient que, prodiguant ainsi mes conseils çà et là à chacun en particulier et me mêlant un peu de tout, je n'ose pas agir publiquement, parler au peuple ni donner des conseils à la ville. Cela tient, — comme vous me l'avez souvent entendu déclarer et en maint endroit, — à une certaine manifestation d'un dieu ou d'un esprit divin, qui se produit en moi, et dont Mélétos a fait le sujet de son accusation, en s'en moquant. C'est quelque chose qui a commencé dès mon enfance, une certaine voix, qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que j'allais faire, sans jamais me pousser à agir. Voilà ce qui s'oppose à ce que je me mêle de politique. Je crois d'ailleurs que cet empêchement est très heureux. Car sachez-le bien, Athéniens: si je m'étais adonné, il y a longtemps, à la politique, je serais mort depuis longe temps; t ainsi je n'aurais été utile ni à vous, ni à moi-même. Oh ne vous fâchez pas de m'entendre dire des vérités : il n'est aucun homme gui puisse éviter de périr, pour peu qu'il s'oppose généreusement soit vous soit à toute autre assemblée populaire et qu'il s'attache a empêcher dans sa cité les injustices et les inégalité. Oui si quelqu'un entend combattre vraiment pour la justice, et si l'on veut néanmoins qu'il conserve la vie un peu de temps, il est nécessaire qu'il reste simple particuliers qu'il ne soit pas homme public.[40]

Socrate n'a jamais voulu se présenter à l'Assemblée pour donner son avis aux autres citoyens, refusant ainsi la pratique politique de la *parrêsia*. Or, s'il refuse cette pratique politique, c'est que son *daimôn* (cette voix intérieure qui se présente parfois à lui pour l'empêcher de faire quelque chose qu'il était sur le point de faire) se manifeste pour le détourner de la politique en l'avertissant du risque qu'il court à essayer d'y dire vrai. Socrate renonce dès lors au rôle traditionnel du parrèsiaste, en situant les raisons de son

---

[40] PLATON, *Apologie*. 31c-32a, in *uvres Complètes*, t. I, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1959, p. 159-160.

refus à l'intérieur de toute la problématique du dire-vrai en démocratie : n'ayant plus de place pour la vérité, la démocratie était devenue le lieu le plus difficile et dangereux pour l'exercice de la *parrêsia*, dans la mesure où toute tentative de dire la vérité à l'Assemblée était accompagnée du risque de mort ou d'exil. Tel est précisément le risque dont le *daimôn* avertit Socrate le détournant finalement de participer à l'Assemblée.

Or, malgré le risque encouru par celui qui le pratique la *parrêsia* dans la scène politique, Socrate cite deux occasions où ayant été contraint d'y participer, il eut le courage de prendre la parole pour donner une opinion adverse à l'Assemblée, refusant dans les deux occasions de commettre une injustice : lorsqu'il refusa de juger les généraux de la bataille des Arginuses, et sous le régime tyrannique des Trente dans l'affaire de Léon de Salamine. Dans les deux cas, Socrate, par amour de la justice et de la vérité, eut le courage d'affronter les risques de sa *parrêsia*. Pourtant, remarque Foucault, ces deux exemples semblent assez paradoxaux par rapport à ce qui avait été dit auparavant, quant à son refus de participer à l'Assemblée des citoyens pour éviter le risque de mort. « Comment peut-il dire cela et donner, comme justification de son attitude, des exemples où il montre en effet que c'est dangereux mais qu'il a accepté le danger et accepté de mourir ? »[41]. Foucault va justement s'intéresser de près à ce paradoxe qui se présente dans l'*Apologie*.

D'après ces deux exemples donnés par Socrate lui-même, ce ne serait donc pas par crainte de la mort qu'il refuserait de prendre la parole sur la scène politique, puisque lorsqu'il a été obligé d'y participer il n'a pas hésité à exercer sa *parrêsia* en risquant sa vie même devant les autres. Et pourtant c'est bien à cause de ces dangers qu'il dit s'être abstenu de participer en politique. Or, se demande Foucault, qu'est ce qui fait donc que Socrate risque sa vie dans un cas et non pas dans l'autre ? Si ce n'est pas la crainte de la mort, quelles sont donc les raisons qui détournent Socrate d'intervenir sur la scène politique ? Comment lire alors l'avertissement de son *daimôn* ?

Socrate cite en effet deux moments différents où il a fait usage de sa *parrêsia* sur la scène politique. Or, il prend soin de montrer que dans les deux occasions, il n'a pas participé volontairement, mais que ce sont là deux situations où il y a été contraint : c'était la structure sociale d'Athènes qui a fait qu'il se retrouve prytane à un moment donné. En d'autres termes, ce n'est pas par une action directe que Socrate, en tant que philosophe,

[41] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p.73.

avait décidé de dire aux hommes politiques ce qu'ils devaient faire, mais en tant qu'appartenant au système même de la *politeia* qu'il dut exercer une fonction qui était déterminée par la place qu'on lui avait assignée auparavant à l'intérieur de ce système. Il montre qu'à ce moment, ne voulant pas commettre une injustice, il avait eu le courage de défendre ce qu'il considérait être vrai, en s'opposant dans le cas des généraux des Arginuses à la majorité de l'Assemblée, et en refusant d'accomplir les ordres qui lui avaient été donnés dans le cas de Léon le Salamien [42].

Ceci est pour Foucault une preuve que Socrate ne refuse pas de s'engager en politique par crainte des conséquences que pourrait avoir l'effet de son dire-vrai. Au contraire, lorsqu'il se retrouva dans ces situations, il n'a pas eu d'autre choix que d'exercer sa *parrêsia*, dans la mesure où s'il n'en faisait pas usage il aurait commis une injustice. « C'est par souci de lui-même qu'il refuse de commettre une injustice et par là il fait éclater une vérité »[43]. Dès ce moment la *parrêsia* donc se trouve être possible et même nécessaire, puisque seule cette vérité pourra le préserver de commettre une injustice et lui permettra d'agir en accord avec la vérité.

Or, ce n'est pas ce genre de situations que Socrate a en tête lorsqu'il explique son refus de participer en politique. En disant ne pas avoir voulu donner des conseils à l'Assemblée parce qu'il était devenu trop dangereux de s'opposer à la majorité, Socrate fait plutôt référence au rôle traditionnel qui est joué par le parrèsiaste. En refusant de participer, il conteste l'intervention par laquelle le parrèsiaste tente de prendre un certain ascendant sur les autres pour dire la vérité. Il renonce à cette fonction dans laquelle il aurait un pouvoir direct sur les autres, en opposant à cette forme de *parrêsia* politique une autre forme de dire vrai : il dit la vérité pour guider les autres et les inciter à se soucier d'eux-mêmes, mais refuse de se constituer lui-même comme un parrèsiaste politique. Socrate établit ainsi une démarcation de son discours par rapport à la fonction politique de la *parrêsia* et conçoit en revanche la pratique de la *parrêsia* comme une forme de souci de soi qu'il ne pourra mener qu'en s'adressant directement aux individus, fondant par cette démarcation la philosophie comme nouveau foyer de *parrêsia*.

Si Socrate refuse d'aller à l'Assemblée ce n'est donc pas par crainte de la mort, mais parce qu'elle empêche la possibilité d'un discours vrai : l'absence de vérité qui y règne est

---

[42] Cfr. Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p.292.
[43] *Ibid*., p. 294.

un obstacle pour la pratique même de la philosophie. Socrate est donc à l'origine d'une rupture avec la fonction politique de la *parrêsia*. Or, cette rupture se situe au sein de la problématique plus générale de la crise de la démocratie où la différence éthique introduite par le dire-vrai avait été effacée par l'utilisation d'une mauvaise *parrêsia* plus apparentée à la rhétorique et à la flatterie qu'à la vérité et au courage. Et cette crise avait été provoquée selon Platon par la négligence de soi due à l'absence de discours vrais dans l'âme des citoyens, et cet oubli de soi qui aurait permis le triomphe de la rhétorique et de l'opinion générale aux dépens de la *parrêsia*.

Socrate vient se place au cœur de cette crise et de ce déplacement de la *parrêsia* de la sphère politique à l'éthique. La vérité, qui n'a plus de place à l'Assemblée, doit sortir de cet emplacement politique où domine la flatterie. C'est la raison pour laquelle Socrate n'agit plus à l'Assemblée mais dans les rues d'Athènes où il interpelle les passants en utilisant le langage de tout le monde, de tous les jours, non pas pour les instruire mais pour les inciter à se soucier d'eux-mêmes. La tâche du philosophe sera désormais de guider l'âme des individus vers la vérité pour qu'ils prennent soin de leur existence. Socrate rétablit donc la relation entre la vérité et le souci de soi, entre la *parrêsia* et la conduction des âmes, dans la mesure où la *parrêsia* est maintenant portée sur le souci de soi, sur le besoin de l'âme d'entendre la vérité et de transformer son mode d'être.

Toute cette analyse permet à Foucault de montrer que dans le refus exprimé par Socrate de jouer le rôle du parrèsiaste politique se trouve être en jeu la constitution du mode d'être propre au discours philosophique. C'est en opposition aux formes rhétoriques, qui s'étaient emparées du discours politique de l'Assemblée, que se constitue le dire-vrai de Socrate exerçant désormais la *parrêsia* comme une forme de souci de soi. Socrate est donc celui qui articule l'exigence de *parrêsia* au souci de soi.

L'évocation de deux situations dans lesquelles Socrate a été contraint de participer en politique ne fait donc, selon Foucault, que renforcer les raisons qui l'éloignent du champ politique. La critique de la démocratie avait montré qu'il ne pouvait pas y avoir de *parrêsia* au sens d'un dire vrai courageux dans la démocratie. Mais, dans les deux occasions, Socrate s'oppose par son dire-vrai à l'autorité de la majorité qui agissait d'après lui de manière injuste : dans les deux cas il risque sa vie pour ne pas commettre un acte injuste, en dépit de l'avis de la majorité. Il s'établit en tant que parrèsiaste face aux autres, non pas pour prendre l'ascendant sur eux, et en donnant son avis chercher le salut de la cité, mais pour se

préserver de commettre ce qui à ses yeux serait une injustice, et préserver l'harmonie de son âme. Ayant été contraint de jouer le rôle du parrèsiaste politique, Socrate manifeste sa liberté et son courage en refusant un acte politique injuste et inauthentique, rétablissant ainsi non seulement la relation entre la vérité et l'âme, mais aussi le courage qui est lié à la pratique de la *parrêsia*. De même lorsque dans *l'Apologie* il refuse le rôle traditionnel du parrèsiaste, il agit avec courage, en disant la vérité devant l'Assemblée, risquant ainsi sa vie.

En ce sens, il y a une totale cohérence entre son refus de participer à l'Assemblée pour adresser des conseils aux citoyens, et les deux occasions où il s'est retrouvé, malgré lui, sur la scène politique. Bien que la raison donnée par Socrate à son refus de participation en politique ait été de dire que son *daimôn* l'avait détourné de le faire à cause du risque de mort entraîné par le fait de dire vrai à l'Assemblée, il ne faut pas voir dans cet avertissement un retrait visant à éviter la mort. Nous avons vu au contraire que Socrate risque sa vie pour assumer dans toutes les occasions sa fonction parrèsiastique jusqu'au bout. Mais il a renoncé en sachant que son engagement sur la scène politique lui aurait coûté la mort, et qu'étant mort il n'aurait pu être utile ni à lui-même ni aux Athéniens. Ce n'est donc pas par un rapport personnel de Socrate à sa propre mort qu'il renonce à la politique, mais dira Foucault, c'est par un certain rapport d'utilité : un certain rapport utile, positif et bénéfique par rapport à lui-même et à la cité. Le *daimôn* l'empêche de faire de la politique non pas parce que la mort serait quelque chose à éviter, mais pour préserver la mission qui avait été assignée à Socrate par les dieux de prendre soin de lui-même et des autres. Socrate affirme donc dans *l'Apologie* s'être abstenu de participer en politique pour accomplir une meilleure fonction pour la cité, cette fonction positive de la *parrêsia* qui implique une relation philosophique plutôt que politique. Le *daimôn* se manifeste pour ramener Socrate vers sa tâche le détournant des activités qui mettraient cette tâche en danger ; et lorsque Socrate accepte de courir le risque de mourir dans les deux occasions où il a été amené à jouer un rôle politique, il l'a fait également pour préserver une certaine relation (bénéfique pour lui et pour les autres) en faisant prévaloir le juste sur l'injuste contre l'avis de la majorité.

Si Socrate doit éviter les risques de la politique pour préserver sa tâche, c'est dans la mesure où cette tâche implique « un certain exercice, une certaine pratique du dire-vrai » tout à fait différente de celle qui peut avoir lieu sur la scène politique : « cette voix marque

l'instauration, en face du dire-vrai politique d'un autre dire vrai qui est celui de la philosophie»[44]. En ce sens il n'est pas question, dans sa pratique, du salut de la cité, mais du sujet agissant, c'est-à-dire de la relation que le sujet établit à la vérité : la *parrêsia* philosophique cherche à guider l'âme des individus vers la vérité. D'où l'importance du rôle psychagogique du philosophe et de la tâche entreprise par Socrate : il consacre son existence à cette tâche consistant à exhorter ceux qu'il rencontre dans les rues d'Athènes, riches et pauvres, à s'occuper d'eux-mêmes en mettant à l'épreuve ce qu'ils croient savoir. C'est justement cette épreuve de soi-même et des autres qui est utile à la cité et qu'il faut préserver des dangers de la politique, dans la mesure où en menant sa tâche jusqu'au bout, Socrate empêche la cité et ses citoyens de rester dans l'ignorance et les incite à établir un autre rapport à eux-mêmes par la connaissance de la vérité.

Nous avons donc pu montrer que le mode d'être du discours philosophique se constitue en opposition à deux éléments : au mode d'être du discours rhétorique, et à la scène politique. Ces deux éléments, comme nous avons pu le voir, notamment, dans l'analyse faite par Foucault de *l'Apologie*, fonctionnent ensemble, dans la mesure où c'est notamment dans le champ de la politique que va se déployer le discours rhétorique et que c'était justement la négligence de soi qui selon Platon avait permis que les individus soient manipulés par la rhétorique. Socrate oppose à cela une pratique de soi qui implique un tout autre rapport à la vérité.

> Cette *parrêsia* philosophique s'oppose terme à terme, à ce qu'est le discours rhétorique. Il ne s'agit pas dans cette *parrêsia* philosophique, d'un discours qui s'exercerait dans le champ politique, sur le lieu même de la politique, dans les assemblées ou dans les tribunaux. C'est un discours en retrait, un discours en rupture par rapport à ce lieu du discours rhétorique, et pourtant c'est un discours qui, éventuellement et dans un certain nombre de cas, a à se poser par rapport aux décisions de la politique. Deuxièmement c'est un discours qui ne se caractérise pas par son objectif, qui serait de persuader les autres. Il se caractérise beaucoup plus, du côté de son origine, par le fait qu'il est *etumos*, c'est-à-dire qu'il n'a pas d'autre forme que d'être, dans sa simplicité et dans sa spontanéité, aussi proche que possible du réel auquel il se réfère. C'est un discours qui ne doit pas sa force (sa *dunamis*) au fait qu'il persuade. Il doit sa *dunamis* au fait qu'il est au bord même de l'être qui le dit. Enfin troisièmement, le discours philosophique n'est pas un discours qui prétend savoir, et, en prétendant savoir, cherche à persuader l'autre qu'il ne sait pas. C'est un discours, au contraire, qui ne cesse de s'éprouver à chaque instant aussi bien chez celui qui le tient que chez celui auquel il s'adresse. Il est l'épreuve de lui-même et de celui qui parle et de celui auquel on parle.[45]

---

[44] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit. p. 75.
[45] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 300.

La *parrêsia* philosophique ne serait donc pas simplement un mode de discours, ni une technique que l'on appliquerait au discours, mais une pratique qui implique la vie même, la vie de celui qui profère le discours et la vie de ceux qui l'écoutent. De sorte que le philosophe sera non seulement celui qui dit la vérité par un *logos etumos*, mais la manifeste dans sa propre manière d'être : on n'énonce pas simplement la vérité, mais on doit devenir dans sa vie même l'agent de cette vérité. En ce sens la *parrêsia* n'est pas simplement un discours que l'on tient devant les autres pour les convaincre, ni que l'on enseigne aux autres à travers des formules, mais elle implique un mode de comportement, une forme de vie où la vérité n'est pas simplement discours mais est aussi acte : c'est la vie même du philosophe qui est parrèsiastique.

2. Dire vrai socratique et souci de soi

2.1. La mission de Socrate

Lorsque le *daimôn* se manifestait pour détourner Socrate de participer en politique, c'était donc pour protéger la tâche qui lui avaient confié les dieux, d'exhorter les citoyens à prendre soin d'eux-mêmes et à se conduire comme des sujets de vérité et de justice. Socrate raconte justement avoir commencé cette tâche à cause de l'oracle de Delphes :

> Ce que je vais alléguer n'est pas de moi. Je m'en référerai à quelqu'un qu'on peut croire sur parole. Le témoin qui attestera ma science, si j'en ai une, et ce qu'elle est, c'est le dieu qui est à Delphes. – Vous connaissez certainement Chéréphon. Lui et moi, nous étions amis d'enfance, et il était aussi des amis du peuple ; il prit part avec vous à l'exil que vous savez et il revint ici avec vous. Vous n'ignorez pas quel était son caractère, combien passionné pour tout ce qu'il entreprenait. Or, un jour qu'il était allé à Delphes, il osa poser au dieu la question que voici : - de grâce, juges ne vous récriez pas en l'entendant ; - il demanda donc s'il y avait quelqu'un de plus savant que moi. Or, la Pythie lui répondit que nul n'était plus savant. [46]

Au lieu d'accepter les mots de l'oracle, ou d'essayer d'interpréter son sens en cherchant à déchiffrer ce que le dieu a voulu dire, Socrate soumet cette réponse à vérification et entreprend un long parcours dans la cité, à la recherche (*zêtêsis*) d'un homme plus sage que lui. Il entame ainsi une enquête pour vérifier si les mots de l'oracle ne pouvaient être démentis. Par ce geste de vérification, remarque Foucault, Socrate ne suit pas l'attitude habituelle à l'égard de la parole oraculaire, qui consiste à en faire l'exégèse, et attendre ou éviter les effets de ces mots prophétiques dans le réel. Il veut tester et faire l'épreuve de cette parole.[47] Il déplace ainsi les mots de l'oracle de leur fonction prophétique

---

[46] PLATON, *Apologie*. 20e-21a, in *uvres Complètes*, t. I, op.cit, p. 145.

[47] Cfr. Apologie 21 b-c. p. 83 Foucault souligne : « il emploie, pour désigner la modalité de cette recherche (*zêtêsis*), un mot caractéristique, qui est important. C'est le mot *elegkhein*, qui veut dire : faire des reproches,

au champ du *logos,* où il les soumet à discussion pour déterminer s'ils disent vrai ou faux, de sorte que leur vérité ne puisse être établie comme vraie que lorsqu'elle ne sera plus questionnable.

Pour tester la vérité de l'oracle, Socrate se lance donc dans cette longue enquête[48] où il va confronter, dans les rues d'Athènes, les citoyens qui selon la tradition grecque possèdent la sagesse, en les interrogeant sur leur savoir. Il rencontre ainsi hommes d'Etat, poètes ou artisans et les soumet à examen (*exetazein*) en essayant de découvrir quelqu'un de plus sage que lui, sans réussir à contredire l'oracle. En effet, il constate que tous ont en commun qu'ils croient savoir des choses qu'ils ne savent pas en réalité, ignorant leur ignorance, tandis que lui, Socrate, il sait ne rien savoir : c'est justement la connaissance de sa propre ignorance qui le rend le plus sage des hommes, et qui fait de son âme la pierre de touche de l'âme des autres.[49]

La vérification de l'oracle devient ainsi une interrogation des autres citoyens, qui prend la forme d'une enquête (*zetesis*) par laquelle il s'agit d'examiner le genre de connaissances que les individus disent avoir sur leur métier, sur les choses ou sur eux-mêmes. Socrate entre ainsi en contact avec les individus, dans une relation privée par laquelle il cherche à savoir ce qu'ils savent et ne savent pas, ainsi que la relation qu'ils établissent à la vérité. De sorte que la mise à l'épreuve de l'oracle devient une épreuve des âmes, où Socrate confronte son âme à celle des autres en les interrogeant afin de connaître le type de relation qu'ils établissent entre leur âme et la vérité. Par cette confrontation des âmes, Socrate fait prendre conscience à ses interlocuteurs de leur ignorance, en leur montrant qu'ils ne savent pas ce qu'ils croient savoir. Or, dans la mesure où cette ignorance n'est autre chose que la conséquence de la négligence que les individus ont envers leurs âmes, ce ne sera que dans le dialogue avec Socrate, une fois confrontés à leur ignorance, qu'ils découvrent le besoin de prendre soin de leur âme. Ce chemin de confrontation devient ainsi une sorte de connaissance de soi où l'on examine la relation de chacun à la vérité.

---

faires de objections, questionner, soumette quelqu'un à un interrogatoire, s'opposer à ce que quelqu'un a dit pour savoir si ce qui a été dit tient bien ou ne tient pas. » in Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 75-76.

[48] Une *planê* : il va se promener en essayant de tester l'oracle.

[49] Socrate donc allait modestement vérifier si l'oracle disait bien vrai quand il affirmait s'il était le plus savant des hommes, et essayait de faire valoir son ignorance devant le supposé savoir des autres. Socrate apparaît finalement comme étant celui qui en sait plus que les autres, au moins en ceci qu'il sait sa propre ignorance. C'est ainsi que l'âme de Socrate devient la pierre de touche de l'âme des autres.

Dans cet examen (*exetasis*) des autres, Socrate découvre aussi la vérité sur lui-même : étant le seul à savoir ne pas savoir, il comprend qu'il est le plus sage. Par cette découverte, non seulement la prophétie de l'oracle se confirme, mais son sens se révèle à Socrate. Il est celui qui, étant le plus sage, doit se soucier du souci que les autres ont d'eux-mêmes en donnant à cette vérité la forme d'une mission : confronter et d'examiner tous ceux qu'il rencontre dans la rue, en les interrogeant sur la relation qu'ils ont à la vérité, pour qu'en prenant conscience de leur négligence envers eux-mêmes, ils se soucient d'eux-mêmes. Ainsi, une fois la prophétie confirmée, Socrate continue à examiner les gens, non plus en cherchant à tester l'oracle, mais pour accomplir la mission qui lui a été assignée, mission dont il affirme qu'elle lui a été confiée par les dieux pour le bien de la *polis*, afin d'éveiller et stimuler ses concitoyens. C'est dans ce but qu'il aurait été placé entre les autres, comme un soldat chargé de maintenir une vigilance constante sur eux, en prenant soin du souci qu'ils doivent avoir d'eux en les incitant à s'occuper d'eux-mêmes.

Ainsi cette recherche (*zetesis*), qui teste et vérifie en soumettant à examen la vérité d'une affirmation, est ce qui va constituer la forme générale de la *parrêsia* socratique : la pratique philosophique de Socrate commence comme une mise à l'épreuve de la vérité de l'oracle sous la forme d'une enquête, d'une *planê* au cours de laquelle il parcourt la cité en soumettant à examen l'âme des autres par l'épreuve de leur savoir et de leur ignorance, dans un mouvement de confrontation contre cette « pierre de touche » qu'est son âme. Le but de cette confrontation, qui devient en même temps sa mission, est d'inciter les autres à prendre soin de leur âme pour « que chaque individu s'occupe de soi [en tant qu'] être raisonnable ayant, à la vérité un rapport fondé sur l'être même de son âme»[50]. C'était pour préserver cette mission que le *daimôn* s'était manifesté à Socrate en le détournant de la politique. Or, Socrate montre que cette *parrêsia* qu'il faut préserver du risque politique, n'en est pas pour autant moins utile à la cité, puisqu'en incitant les citoyens à s'occuper d'eux-mêmes, c'est à la cité toute entière qu'il est utile : s'il protège sa vie, il le fait dans l'intérêt de la cité.

Ainsi, la *parrêsia* de Socrate, par laquelle il renonce à prendre la parole à l'Assemblée, se constitue comme une direction des âmes des autres qui le conduit à parcourir les rues, les places et les marchés d'Athènes à la recherche de ces concitoyens

[50] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 79.

pour les examiner, même contre leur volonté, dans l'espoir de les persuader de prendre soin d'eux. Ceci dit, cette recherche où il confronte les Athéniens à leur ignorance et à leur inconscience va lui attirer l'hostilité de certains citoyens qui, ne supportant pas cette vérité, l'accuseront d'impiété et de corruption de jeunes. Or, malgré ces hostilités, Socrate n'est pas retenu par les dangers que sa *parrêsia* peut comporter, en subira même les plus fortes conséquences, de sorte que son dire-vrai finira par le conduire à la mort.

Au cœur de la *parrêsia* socratique se trouve donc ce risque de mort, dont le *daimôn* avait prévenu Socrate et qui était la raison pour laquelle il s'était abstenu de faire de la politique. Nous retrouvons ici toute la problématique des raisons pour lesquelles Socrate avait refusé de participer en politique et on peut alors constater que ce n'est pas par une crainte de la mort qu'il s'en serait abstenu, puisque dans cette nouvelle forme de véridiction qu'implique sa mission, le courage est aussi nécessaire : en confrontant l'âme des autres il s'expose lui même aux représailles de ceux auxquels il s'adresse pour avoir dévoilé une vérité trop insupportable. De sorte que, selon Foucault, cette voix énigmatique qui guide Socrate, trace une ligne de partage entre deux formes de dire vrai : une *parrêsia* politique qui se présente sous la forme d'une manifestation courageuse et risquée de la vérité devant l'Assemblée ou devant un tyran qui ne veut pas l'écouter, pouvant entraîner celui qui la dit jusqu'à la mort, et une *parrêsia* qui, formée tout autrement et avec des objectifs complètement différents, est tout aussi dangereuse.[51] Or, cette forme de dire vrai ne se pratique pas sur la scène politique, où l'on cherche à dire aux autres ce qu'ils doivent faire, mais comme une recherche par laquelle Socrate soumet ses interlocuteurs à examen par une confrontation des âmes visant à susciter le souci que les autres ont de soi.

C'est en cela que l'on trouve une *parrêsia* axée sur l'éthique, complètement différente dans son déroulement du dire-vrai politique. C'est une *parrêsia* qu'il ne faudra justement pas exposer aux dangers de la politique dans la mesure où, ayant une toute autre forme qui n'est pas compatible avec les formes rhétoriques propres au discours politique de la tribune, elle risque d'être réduite au silence. Celle-ci se présente plutôt comme une direction des âmes particulièrement intense et risquée où *l'êthos* devient le principe à partir duquel la conduite se définit comme conduite raisonnable en fonction de l'être même de l'âme. C'est bien de cela dont il est question dans cette nouvelle forme de *parrêsia* : Socrate, en se souciant du souci que les autres prennent d'eux-mêmes, fonde une pratique

[51] *Ibid.*, p. 83.

de la *parrêsia* forgée dans la relation de soi à la vérité. Et c'est en somme pour préserver le plus longtemps possible cette mission qu'il a reçue des dieux que Socrate refuse de s'engager en politique. Ce n'est donc pas par une crainte de la mort mais plutôt par la « crainte que sa mission essentielle soit compromise par sa disparition»[52].

2.1.1. Souci de soi et souci des autres

C'est dans les dernières paroles de Socrate que Foucault repère une clé importante pour illustrer la façon dont le souci de soi se trouve être au cœur de la mission socratique. Ainsi par la lecture du *Phédon* comme le suggère Frédéric Gros dans la *Situation du cours* de 1984, Foucault interroge le rapport essentiel entre la philosophie et la maladie :

> Le problème posé est celui des dernières paroles de Socrate, cette énigmatique injonction : « Criton, nous devons un coq à Asklépios ; soucie-t-en » (118a). Ces derniers mots avaient reçu dans toute la tradition une interprétation nihiliste. Comme si Socrate avait dit : Il faut remercier le dieu de la médecine, car par la mort qui sauve, je suis guéri de la maladie de vivre. Foucault va s'aider de Dumézil pour donner de la formule fameuse une autre lecture : si Socrate peut remercier Asklépios dans ses derniers instants c'est bien qu'il a été guéri, mais guéri de la maladie des faux discours, de la contagion des opinions communes et dominantes, de l'épidémie des préjugés, guéri par la philosophie.[53]

En effet, Foucault rappelle que selon les interprétations traditionnelles des dernières paroles de Socrate, celui-ci aurait recommandé à ses disciples le sacrifice d'un coq pour remercier Asklépios de l'avoir guéri « de cette maladie qu'est la vie ». Selon Dumézil, ce raisonnement n'est pas satisfaisant dans la mesure où l'idée selon laquelle la vie serait une maladie dont la mort guérirait ne serait pas cohérente avec le reste de l'enseignement socratique. Si Dumézil accordera à la tradition que c'est bien d'une maladie dont il est question dans cette formule - puisque l'offrande à Asklépios fait référence à un rituel où le sacrifice d'un coq était le geste traditionnel par lequel on remerciait le dieu d'avoir guéri quelqu'un- il interroge à nouveau cette formule énigmatique pour éclairer ce à quoi pourrait faire référence ce sacrifice : la mort n'étant pas conçue elle-même par Socrate comme une guérison, et la vie n'étant pas en elle-même une maladie, de quoi veut-il alors remercier Asklépios ?

---

[52] Frédéric GROS, « Situation du cours », in Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 319
[53] *Ibid*., pp. 319-320.

Dumézil interrogera également la formulation même de l'injonction socratique. Il souligne le fait qu'au moment de demander le sacrifice d'un coq, c'est à Criton que Socrate s'adresse. Or, bien que ce soit Criton qu'il interpelle, la dette n'est pas désignée comme étant la dette de Criton, puisque Socrate ne dit pas : « Tu dois un coq à Asklépios », mais qu'il formule la dette au pluriel, en disant justement : « Nous devons un coq». La question que pose Dumézil est donc de savoir « à quoi peut se référer cette dette qu'ils auraient contracté l'un et l'autre et dont Criton serait parfaitement au courant puisque c'est lui qui est interpellé ? »[54]. Pour essayer d'éclairer cela, Dumézil fait intervenir le dialogue du *Criton*, le seul où Criton et Socrate se retrouvent en tête à tête. Dans ce dialogue, Criton propose à Socrate de s'évader en faisant valoir un certain nombre de raisons :

> CRITON : (…) Mais mon noble ami, une dernière fois, suis mon conseil et assure ton salut. Car vois-tu, si tu meurs, ce ne sera pas pour moi un malheur simple : non seulement je serai privé d'un ami tel que je suis trop certain de n'en trouver jamais un pareil ; mais, de plus, beaucoup de gens qui nous connaissent mal, toi et moi, penseront que j'aurais pu te sauver, si j'avais consenti à payer ce qu'il fallait, et que je m'en suis soucié. Or, dis-moi, est-il rien de plus honteux que de paraître plus attaché à l'argent qu'à ses amis ? La plupart des gens, vois-tu, ne croiront jamais que ce soit toi qui aies refusé de sortir d'ici, quand nous autres n'avions plus rien à cœur.
> SOCRATE : Mais vraiment, mon excellent Criton, l'opinion du grand nombre a-t-elle donc pour nous tant de valeur? Les meilleurs, ceux dont le jugement nous importe, ne douteront pas que les choses se soient passées comme elles se seront passées réellement.[55]

Face aux critères exprimés par Criton, Dumézil s'intéresse au fait que Socrate réagit essentiellement sur le problème de l'opinion générale. Socrate interroge ainsi Criton sur l'attitude à avoir par rapport à l'opinion de la majorité, cherchant à savoir si d'après lui cette opinion était digne de considération ou s'il y avait des hommes dont l'opinion comptait, et d'autres dont il ne fallait pas tenir compte[56]. Pour cela Socrate propose à Criton d'examiner la question, en prenant comme exemple des soins à donner au corps :

> SOCRATE : (…) Un homme qui s'exerce à la gymnastique et s'y adonne fait-il cas des louanges, des critiques et de l'opinion du premier venu, ou bien seulement de celles du médecin ou du pédotribe ?
> CRITON : De celles-là seulement.
> SOCRATE : Ainsi la critique dont il doit craindre, la louange qu'il doit accueillir, c'est uniquement celle d'un seul, de celui là, et non celle du grand nombre.
> CRITON : Evidemment.

---

[54] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 94.
[55] PLATON, *Criton*, 44b-c, in *uvres Complètes,* op. cit., p. 218.
[56] Cf. *Ibid.,* 46c-47a.

> SOCRATE : De telle sorte qu'en fait de gymnastique, de régime alimentaire, de boisson, il doit agir conformément au jugement d'un seul, de l'homme qu'il a pris pour guide et qui s'y entend, plutôt que d'après de tous les autres ensemble.
> CRITON : J'en conviens.
> SOCRATE : Bien. Mais s'il désobéit à celui-là, tout seul, s'il méprise son opinion et ses louanges, et s'il fait plus de cas de celles du grand nombre qui n'y entend rien, n'en éprouvera-t-il aucun mal ?
> CRITON : Si, assurément.
> SOCRATE : Quel genre de mal ? à quoi ce mal nuira-t-il ? où sera lésé celui qui n'écoute pas la raison ?
> CRITON : Manifestement, dans son corps ; c'est son corps qu'il détruit peu à peu.
> SOCRATE : Fort bien. Et cela, Criton, est vrai aussi des autres choses, sans qu'il soit besoin de les énumérer toutes. Donc, quand il s'agit du juste et de l'injuste, du beau et du laid, du bien et du mal, qui sont l'objet même sur lequel nous délibérons, est-ce l'opinion du grand nombre qu'il nous faut suivre et craindre, ou bien celle du seul juge qui s'y connaît, s'il en est un, du seul que l'on doit respecter et redouter plus que tous les autres ensemble ? J'entends celui à qui nous pourrons désobéir sans détériorer, sans endommager ce qui, nous le disions, s'améliore par la justice, se perd par l'injustice. [57]

Ainsi, suggère Socrate, si en ce qui concerne le corps il faut suivre l'avis de celui qui s'y connait, alors il faudra en faire de même pour l'âme : ne pas se soucier de l'opinion de tout le monde, mais suivre ce qui permet de discerner le juste de l'injuste, c'est-à-dire la vérité. Par la comparaison avec le corps, nous retrouvons donc l'idée qu'en suivant l'opinion de n'importe qui, l'âme sera corrompue et détruite. Selon Dumézil, cette comparaison entre le corps détérioré par les opinions courantes et la corruption de l'âme par l'opinion générale, permettrait d'entrevoir que la maladie à laquelle Socrate fait référence lorsqu'il fait la demande du sacrifice d'un coq à Asklépios, ce n'est donc pas la vie, mais celle produite par la mauvaise influence des opinions générales.

Or, à différence du corps, la maladie produite par les faux discours ne pourra pas être soignée par des techniques médicales, mais seulement par un *logos* raisonnable, capable de guérir la corruption de l'âme. Et c'est justement de cela dont Criton aurait été guéri lorsque dans la discussion avec Socrate il a pu « s'affranchir de cette opinion capable de corrompre les âmes, pour, au contraire, choisir, se fixer à et se décider par une opinion vraie fondée sur le rapport de soi-même à la vérité»[58]. Par conséquent, la guérison à laquelle fait référence Socrate dans ses dernières paroles est, d'après Dumézil, celle des faux discours, dans la mesure où une opinion mal formée est un mal qui met l'âme hors de santé et dont il faut se guérir. Cette guérison ne pourra être atteinte que par le *logos*.

---

[57] *Ibid*., 47b-c. p. 222.
[58] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., pp.96-97.

Cependant, se demande encore Dumézil, si c'est bien Criton qui a été atteint de cette maladie, pourquoi est-ce que Socrate formule alors la dette d'un coq au pluriel, en s'incluant dans cette formulation? A cela il donne deux raisons. D'une part il fait valoir le lien d'amitié entre Socrate et ses disciples, lien à partir duquel serait établit une sorte de principe de solidarité par lequel même la maladie était partagée entre eux. Mais d'autre part il fait valoir aussi un tout autre élément, allant au-delà du lien d'amitié, et que Foucault résume ainsi :

> Dumézil fait aussi valoir, ce qui est fort important, que Socrate a sans doute, jusqu'à un certain point, été, sinon victime bien sûr de la tentation, ce n'est pas de cela qu'il s'agit mais il aurait pu à la limite, rien ne garantit tout à fait sauf courage personnel de Socrate, endurance à tenir la vérité, qu'il n'aurait pu, lui aussi être convaincu être convaincu par Criton et décider de s'évader. En tant qu'il n'est pas tout à fait mort, tant qu'il n'est pas arrivé au dernier instant de sa vie, ce risque d'être atteint pour une opinion fausse et de voir l'âme se corrompre, existe. C'est pourquoi ce sacrifice, que d'une certaine façon aurait pu être fait à l'instant même où Criton a été guéri de sa maladie, ce sacrifice, premièrement doit être fait non seulement au nom de Criton, mais au nom de Socrate, et ne peut être fait qu'au dernier moment, quand Socrate est déjà au moment de mourir. Ca ne peut être que le dernier geste de Socrate et de sa dernière recommandation, puisque précisément, après tout, seul le courage de Socrate, seul le rapport de Socrate à lui-même et à la vérité l'a empêché d'entendre cette opinion fausse et de se laisser séduire par elle.[59]

Socrate se considère donc guéri et en dette envers Asklépios puisque il a su non seulement affronter pendant son procès les accusations portées par l'opinion générale avec la simple solidité de son dire-vrai, mais aussi rester fidèle à cette vérité jusqu'à la fin de sa vie. C'est donc la philosophie, en tant qu'elle permet de discerner le juste de l'injuste, le bien du mal, le vrai du faux, qui permet à Socrate de résister à l'opinion générale. Or cette résistance ne se manifeste pas chez Socrate sous la forme d'une opposition directe (tel un discours contestataire) mais sous la forme d'une puissance discursive fondée sur la simplicité et la clarté, plus que sur la malléabilité des formes rhétoriques. La philosophie se présente donc comme une vérité qui *résiste*[60], non pas grâce aux règles démonstratives mais grâce à l'engagement de celui qui l'exprime : c'est le choix de la philosophie comme forme de vie qui lie l'âme de Socrate à la vérité et qui lui permet de se maintenir à l'écart de l'opinion générale. S'il est donc possible de dire que Socrate a été guéri par la philosophie, c'est dans la mesure où prenant soin de son âme, et de la vérité dans son âme, il a pu échapper à cette maladie qu'est la négligence de soi.

---

[59] *Ibid*., p. 100.
[60] Frédéric GROS, « Foucault et la vérité cynique », in *Rev. Filos.Aurora*, Curitiba, V. 23, n.32, pp. 53-66, jan-jun. 2011.

Cette dernière invocation au dieu de la médecine, interprétée à travers la lecture de Dumézil, fournit à Foucault une clé fondamentale pour élucider, à partir de la relation entre maladie et philosophie qui se trouvait être au centre de tout le cycle dit de la mort, le rôle thérapeutique de la philosophie et la centralité de l'*epimeleia* dans toute la mission socratique. En effet, selon Foucault la question du souci de soi se trouve au centre de tout l'épisode de la mort de Socrate, puisque c'est l'exercice de son dire-vrai, cette pratique par laquelle il provoquait les autres à se soucier d'eux-mêmes, tout comme il prenait soin de se soucier de lui, qui l'a conduit à la mort.

La mission de Socrate consistait à éveiller ses concitoyens en les soumettant à examen pour leur rendre visible la négligence qu'ils avaient de leur âme, et par cet examen les conduire à reconnaître le besoin de prendre soin d'eux-mêmes. C'est par la *parrêsia* socratique que l'on serait ainsi conduit à la connaissance de soi dont chacun a besoin pour bien se gouverner et prendre soin de son âme comme il faut. Le dire-vrai n'est donc pas un simple discours adressé aux autres pour les convaincre, mais plutôt un exercice de conduction des âmes permettant de se soustraire aux risques de l'opinion générale. En ce souciant du souci que les autres prennent d'eux-mêmes, Socrate les conduit vers la recherche de la vérité, vers l'établissement d'une relation forte et courageuse entre la vérité et l'âme, relation qui leur permettra de mieux se connaître eux-mêmes pour se gouverner et ainsi agir en accord à la vérité. C'est pourquoi on peut affirmer que la négligence de soi est soignée par la *parrêsia* socratique.

Le rôle thérapeutique de la philosophie apparaît donc ici lié à la mission socratique, dans la mesure où sa tâche était de rendre visible la négligence que les autres avaient de leur âme pour que, une fois confrontés à cette vérité, ils saisissent le besoin de prendre soin d'eux-mêmes. Le souci que Socrate a de lui-même et du souci que les autres ont d'eux-mêmes, cette *epimeleia*[61], est une pratique thérapeutique qui soigne de sa propre négligence

[61] « Il faut poser la question : quelle est cette guérison ? Quelle est cette activité par laquelle Socrate a été guéri, lui et ses disciples, avec l'aide du dieu qu'il faut remercier ? (…) Il vaut mieux essayer de replacer cette opération de guérison dans le champ de pratiques où elle pouvait figurer pour les grecs en général, et pour Socrate en particulier. Et ce champ de pratiques générales, c'est précisément tout ce qui est appelé « *epimeleia* ». S'occuper de quelqu'un, s'occuper d'un troupeau, s'occuper de sa famille, ou comme on le trouve souvent à propos des médecins, s'occuper d'un malade, c'est cela qui est appelé « *epimelesthai* ». La guérison dont parle Socrate ici fait partie de toutes ces activités par lesquelles on s'occupe de quelqu'un, on le soigne s'il est malade, on veille à son régime pour qu'il ne soit pas malade, on lui prescrit les aliments qu'il doit prendre et les exercices qu'il doit faire, par lequel on lui indique aussi quelles actions sont celles qu'il doit faire et celle qu'il doit éviter, par lequel on l'aide à découvrir quelles sont les opinions vraies qu'il faut suivre et les opinions fausses. C'est par quoi on le nourrit de discours vrais. Tout ceci relève de l'*epimelesthai*. » Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 101.

en conduisant les autres et soi-même à établir un lien fort et constant à la vérité. De sorte que le souci de soi chez Socrate est en même temps un souci du vrai, un « souci du vrai qui demande du courage et un souci du monde et des autres qui exige l'adoption d'une vraie vie comme critique permanente du monde.»[62] C'est à cette pratique que Socrate fait allusion dans ses dernières paroles, lorsqu'en recommandant à ses disciples le sacrifice d'un coq pour remercier Asklépios, il sous-entend avoir été guéri lui-même par la philosophie : guéri de ne pas avoir cédé aux faux discours et de la négligence de l'âme. Foucault situe ainsi cette guérison dans le champ de pratiques de l'*epimeleia*, dans la mesure où cette maladie à laquelle ferait référence la dette envers le dieu est celle dont on n'est capable de se guérir que lorsqu'on s'occupe de soi et lorsqu'on est capable d'avoir cette sollicitude pour soi-même qui nous permet de savoir ce que c'est que notre âme et la manière dont elle est liée à la vérité.

Par toute cette fonction thérapeutique de la philosophie analysée à travers les dernières paroles de Socrate, il s'agissait donc pour Foucault de montrer la manière dont la philosophie, en tant que pratique de souci de l'âme, était une manière pour l'individu de se constituer en tant que sujet sur un certain mode d'être : la philosophie permet au sujet d'établir un rapport solide entre soi-même et la vérité, et par ce lien, de constituer un mode de vie axé sur la vérité. La relation entre discours vrai et transformation de soi se trouve être ainsi au cœur de la *parrêsia* socratique. Ainsi la *parrêsia* se trouve indexée à la philosophie comme pratique de transformation de soi. Il ne s'agit plus seulement ici d'une conception de la philosophie comme manière de vivre, ni du souci de soi comme manière de façonner la relation que le sujet établit de soi à soi, mais aussi de la relation que le sujet établit à la vérité. C'est là que Socrate intervient, en examinant les individus, afin de dévoiler la relation que chacun établit entre son âme et la vérité, et de rendre visible sa constitution en tant que sujet. Ce qui est donc visé dans toute cette conception de la philosophie comme thérapeutique, et de la *parrêsia* socratique comme une pratique du souci, c'est le rapport que l'on établit entre soi-même et la vérité.

[62] Frédéric GROS, « Situation du cours » in Michel, FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 320.

3. L'examen socratique comme souci de soi

3.1. La non méthode socratique où l'ignorance comme savoir

Socrate se présente donc comme celui qui guérit cette maladie de l'âme qu'est la négligence de soi : sa mission consiste à inviter ses contemporains à examiner leur âme, pour en prendre soin. La *parrêsia* socratique fonctionne dès lors comme un principe d'éveil et d'exhortation au souci de soi agissant sous la forme d'un examen et une confrontation des âmes des autres dont le but est de les conduire à prendre soin de soi. Nous voudrions maintenant examiner de plus près le processus même par lequel Socrate examine l'âme des autres, et la manière dont il les guide à se lier au vrai.

Dans l'*Apologie*, Socrate raconte comment l'un de ses amis, Chéréphon, interrogea l'oracle de Delphes pour savoir s'il y existait quelqu'un de plus sage que Socrate. A cette question, l'oracle répondit qu'il n'y avait personne de plus sage que lui. Socrate s'interroge alors sur ce que l'oracle a pu vouloir dire par là, et entame une longue enquête pour vérifier ses mots, interrogeant ceux qui, selon la tradition grecque, possèdent la sagesse. Il s'aperçoit rapidement que ceux qui croient tout savoir, en réalité, ne savent rien, et qu'ils ne sont même pas capables de donner raison de leurs actions. Il en conclut alors que s'il est le plus sage des hommes, c'est parce que lui, pour sa part, ne croit pas savoir ce qu'il ne sait pas. Le seul savoir qu'il a est de savoir qu'il ne sait rien. « Ce que l'oracle a voulu dire, c'est donc que le plus savant des humains, c'est celui qui sait qu'il ne vaut rien pour ce qui est du savoir »[63].

[63] Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995. p. 50.

Une fois son enquête achevée et les mots de l'oracle vérifiés, il entame sa mission, celle qui lui a été confiée par les dieux : celle de faire prendre conscience aux autres de leur non savoir, de leur non sagesse. Pour mener à bien sa tâche, il parcourt les rues d'Athènes, il dialogue avec les gens, dans la rue, à l'agora ou au gymnase. Il interroge ses concitoyens et s'intéresse de près à ce qu'ils disent de ce qu'ils font et à la manière dont ils justifient leurs actions. Socrate choisit en général comme thème de discussion l'activité qui est la plus familière à son interlocuteur, cherchant à définir avec lui le savoir pratique requis pour exercer cette activité. « Le dialogue s'engage au ras des réalités quotidiennes, des préoccupations de chacun. Presqu'un bavardage. Mais ce bavardage trivial, Socrate le prend à rebrousse-poil, le presse comme un citron et le force à rendre des comptes»[64]. Ces dialogues, que Socrate entreprend avec ceux qui acceptent de se confronter à lui, n'ont pas pour but de trouver une vérité, mais de confronter le discours et la pratique pour évaluer leur cohérence.

Dans cette confrontation, Socrate ne cherche pas à se mettre à la place du maître donnant des réponses à ses interlocuteurs, et dont l'interrogation ne serait qu'une excuse pour que les autres écoutent son savoir. Au contraire, il s'intéresse aux autres, il parle et discute avec eux, établissant non pas une relation « verticale » entre lui et ses interlocuteurs, mais une relation d'horizontalité où il se tient à leur côté et les accompagne dans leur recherche. Si Socrate refuse d'être considéré comme maître, qui parlerait aux autres pour leur enseigner quelque chose, c'est qu'il considère n'avoir aucun savoir à transmettre. Ne sachant rien, n'ayant pas de thèse à défendre, il ne peut rien apprendre aux autres. De telle manière qu'il ne s'agit pas pour Socrate de transmettre un savoir, « ce qui reviendrait à *répondre* aux questions des disciples, mais bien au contraire, à *interroger* les disciples parce que lui-même n'a rien à leur dire, rien à leur apprendre de contenu théorique de savoir »[65].

Il y a ici, comme le souligne Pierre Hadot, un refus et une mise en question de la conception traditionnelle de savoir. L'interrogation socratique n'est pas guidée par un savoir préétabli, que Socrate chercherait à transmettre en essayant de conduire son interlocuteur à une réponse qu'il connaîtrait déjà auparavant, mais elle dépend à chaque fois des interlocuteurs, des circonstances et des rythmes de la discussion : chaque rencontre se déroule d'une façon différente dans la mesure où chaque personne, selon ses circonstances,

[64] Francis WOLFF, *Socrate*, Paris, PUF, 2010, p. 39.
[65] Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 53. C'est l'auteur qui souligne.

trace son propre chemin. Ainsi, Socrate ne cherche pas à exposer un quelconque savoir, mais il cherche au contraire à former, et cette formation ne pourra être menée qu'au rythme et selon les exigences de la progression interne de chaque interlocuteur. On pourrait dire, en quelque sorte, que sa méthode philosophique est le dialogue, bien que le mot soit inadéquat étant donné qu'il n'y a pas une seule méthode applicable à tous de la même façon. Ceci dit, Francis Wolff dans son livre *Socrate* emploie une très belle comparaison entre le dialogue socratique et l'improvisation en jazz, que nous reprenons ici à notre compte et qui nous semble bien donner preuve de ce qui, dans la démarche socratique pourrait effectivement être envisagé comme une sorte de méthode :

> De là une méthode, encore que le mot soit inadéquat, s'il évoque des principes rigides, puisqu'il s'agit d'un dialogue avec toutes les libertés, les sinuosités et la désinvolture que suppose l'échange vivant ; rien de moins gratuit pourtant que cet exercice dont nous avons perdu jusqu'aux règles, que ce jeu sérieux où les adversaires sont solidaires. Car, si le dialogue socratique évite la froideur dogmatique de la composition écrite, il évite aussi bien les pièges de la discussion de salon ou du « café du commerce ». Ni musique érudite une fois pour toutes enfermée dans la partition, ni cacophonie des instruments qui jouent chacun pour soi dans le vide, le dialogue socratique évoque plutôt ces savantes improvisations des formations de jazz qui défilent leur thème, l'abandonnent en tout liberté apparente pour le reprendre sur d'autres modalités, semblent se perdre de vue et se retrouvent comme par hasard à l'unisson, guidées pas le batteur qui sans jamais se mêler aux phrases de la mélodie assure à l'ensemble sa cohésion et relance sa progression. Le batteur, c'est si l'on veut Socrate qui s'oppose à son interlocuteur en le soutenant : il l'interroge, le guide, le met en face de ses difficultés ou de ses contradictions ; le soliste c'est l'autre, le savant qui lance ses certitudes mélodiques mais perd vite son assurance en se prenant les pieds dans les complexités du thème. Le thème c'est si l'on veut la valeur de la discussion, justice, sagesse, courage, beauté, amitié, devoir… aucune autre contrainte que celle du thème et du rythme lent mais inflexible de meneur de jeu ; chacun improvise à sa façon comme il peut, comme il sait ou comme il croit savoir. [66]

Si méthode socratique il y a, c'est donc celle qui consiste à faire parler les autres sur ce qu'ils font pour qu'en s'interrogeant sur leur propre pratique, ils puissent faire l'épreuve de leur âme et de leur vie. Par son interrogation Socrate ne cherche pas à transmettre un savoir, mais il cherche à conduire ses interlocuteurs à engendrer leur propre savoir : lui-même n'engendre rien, mais aide les autres à s'engendrer eux-mêmes[67]. C'est pour cela que, dans le *Théétète*, il se contente dans la discussion avec les autres de jouer le rôle de l'« accoucheur », comparant son art de l'interrogation à l'art d'accoucher pratiqué par sa mère, qui était sage femme. Or, si sa mère assistait aux naissances corporelles, il était pour

---

[66] Francis WOLFF, *Socrate*, op. cit., p. 38.
[67] Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Albin Michel, 2002. p. 114.

sa part accoucheur des esprits.[68] Ne sachant rien, Socrate se limite donc à interroger, et ses questions aideront ses interlocuteurs à « accoucher » de « leur » vérité. Tel est le sens de la maïeutique socratique : Socrate, par ses interrogations, guide ses interlocuteurs à reconnaître leur ignorance, et c'est par cette confrontation dialogique qu'ils feront l'épreuve de leur âme et de leur mode de vie.

Tout cela suppose donc une critique de la conception traditionnelle du savoir puisque par sa « méthode dialogique » et sa « technique » maïeutique, non seulement Socrate montre que le savoir et la vérité ne peuvent pas être reçus tout faits, qu'ils doivent être « engendrés » par l'individu lui-même, mais il renverse en même temps les rapports entre maître et disciple : «être maître c'est vraiment être disciple. L'enseignement commence quand toi, maitre, tu apprends du disciple, quand tu t'installes dans ce qu'il a compris, dans la manière dont il a compris»[69].

Socrate fait tout le chemin avec son interlocuteur, exigeant un accord constant et total de son partenaire. C'est un chemin qui doit être entrepris à deux, dans la mesure où une vérité acquise mais non partagée serait pas une vérité et ne serait reléguée au plan d'une opinion stérile : la raison doit donc être établie en commun. Or par ses questions, Socrate ne conduit pas son interlocuteur à maîtriser un savoir quelconque qu'il pourrait formuler sous la forme de propositions. Au contraire, le dialogue socratique aboutit à *l'aporie*, à l'impossibilité même de conclure et de formuler un savoir : il conduit l'interlocuteur à reconnaître la contradiction qui demeure dans sa position, de sorte que, au bout de la rencontre, tout le système de valeurs qui régissait sa manière de parler et de vivre se trouve complètement remise en question, au point qu'il ne sache même plus pourquoi il agit comme il le fait. Lorsque la discussion finit, l'interlocuteur n'a rien appris, et ne sait plus rien, mais en parcourant le chemin, il aura pris conscience de son ignorance et aura pris distance sur lui-même. Dans tous les dialogues socratiques, dira Hadot, l'interlocuteur est coupé en deux, c'est-à-dire qu'il y a d'un côté l'interlocuteur qui existait avant la discussion avec Socrate et, de l'autre, l'interlocuteur qui, s'étant identifié au « non savoir » de Socrate, n'est plus celui qu'il était avant. C'est en cela que consiste la mission de Socrate : révéler aux autres ce qu'ils savent sans en avoir conscience.

---

[68] Cfr *Théétète* 150ª.
[69] Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 114.

Ainsi, la maïeutique socratique est un discours qui vide les autres discours et ceux qui le tiennent de leur prétention à savoir, de cette prétention à croire savoir ce qu'il en est du savoir, alors qu'ils l'ignorent et que tout simplement ils ignorent. Dialoguer, c'est cette pratique qui consiste à interroger les discours des autres pour les soumettre à examen : ce n'est qu'en les laissant parler, en les forçant à parler que l'on pourra se libérer ces discours d'ignorance dans lesquels on peut toujours retomber. C'est là aussi l'effet de la fameuse ironie socratique. Or, il ne faut pas voir dans l'ironie de Socrate une attitude artificielle de dissimulation et d'ignorance feinte, mais, plutôt, tel que le suggère Festugière, une « manière d'interroger »[70]. Vue ainsi, l'ironie ne consiste pas à faire semblant de ne pas

[70] « L'ironie est le secret le moins secret de cette fameuse méthode. Et il se pourrait bien qu'on fût allé ici, comme pour Epicure, contre le sens. L'histoire est friande de telles mésaventures. Cela fait un problème. Il semble que certaines attitudes soient trop malaisées pour qu'on s'y tienne. Pente invincible de l'humain. Car l'ironie socratique n'est pas notre ironie. Elle est une manière d'interroger. Or il y a deux manières d'interroger. Il y a la manière de celui qui ne sait vraiment pas, et qui veux savoir. Et il y a la manière de celui qui sait et pourtant feint d'ignorer, et fait dire à l'autre, qui se figure qu'il sait, qu'en réalité il ne sait pas. Il y a une manière innocente et une manière savante. Or je crois décidément que la manière de Socrate était innocente, et que tout ce grand débat que suscitent les Dialogues vient de ce qu'on suspecte cette innocence. On ne veut pas se rendre à la lettre : Socrate ne sait pas. Il l'affirme sans vergogne. Toute sa science se résume à ceci, qu'il sait qu'il ne sait pas. Nous verrons que c'est déjà quelque chose. Platon ici nous induit en erreur. C'est peut être qu'il était lui même induit en erreur. Socrate, à ses yeux, était le maître. Et ce maître faisait un merveilleux jouteur. C'était un Grec, un Grec d'Athènes. Or il y aura toujours, chez l'Athénien, comme une confiance aveugle dans ce système de raisons qu'il nomme discours : raison, discours, c'est en grec, le même mot. Ainsi, Socrate s'abandonne au discours. Mais il ne s'y abandonne pas tout seul. Il faut être deux, pour chercher ensemble, pour voir ensemble si ce discours échangé et ces raisons qui se répondent – *dia, logos* – ne vont pas conduire au terme les deux qui cherchent. La seule condition est de croire, l'un comme l'autre, à la vertu du discours, de la raison. Cette condition n'était pas alors impossible. C'était Athènes. Et Socrate ne méprise personne. Il ne délaisse qu'une espèce de gens, les misologues, ceux qui haïssent le discours. Alors deux enfant se rencontrent. « Veux-tu jouer ? » Et l'on commence. Il se peut qu'on achève. Il se peut que l'imprévu du jeu les mène à un résultat qui tous deux les contente. Il se peut aussi, et bien plus souvent, que le jeu tourne court. L'interrogé ne sait pas, et Socrate ne sait pas non plus. On se quitte, gentiment. Chacun s'en va de son côté. Le jeu n'est pas rendu. Mais c'est ce que Platon ne veut point admettre. A la fin de ces Dialogues qui demeurent en suspens, on a l'impression que Socrate savait, mais qu'il n'a pas voulu dire, que tout son dessein dès lors n'était que de berner un adversaire : rusé Socrate ! Non pas : rusé Socrate, mais bien plus justement, je pense : rusé Platon ! Car Platon a un système. Il sait. Et il sait qu'il sait. Comment irait-il penser que son maître n'ait su de même ? Pourquoi pas. Socrate n'a point de système. C'est un homme qui cherche, qui cherche avec vous. A deux on prendra mieux la proie. S'il s'en va, c'est qu'il n'a pas trouvé. Pourquoi ne pas l'admettre ? Peut être cette chasse, si patiente, toujours recommencée, est-elle un exercice trop difficile. On veut trouver, trouver vite. On est pressé. Il faut vivre. Et de s'arrêter au commode. Mais Socrate n'est jamais pressé. Peut être aussi a-t-on intérêt à trouver. Il y a des discours bien séduisants quand ce beau fruit, la cité, est là, tout près, attendant qu'on le cueille. Mais Socrate n'en a cure, il n'est pas intéressé. Ou bien il l'est plus haut. Prenons garde que l'ironie socratique est donc une double ironie. Elle est confiance et défiance. Défiance du discours trop rapide, qui se fonde sur la tradition –mais quel est le fondement de la tradition ? – ou sur la hâte – mais quand il s'agit du tout, allons sans hâte – ou encore sur nos ambitions, dont nous savons si bien faire les ambitions de la cité – mais ce sont là des discours imposés, préformés à l'avance, et qui ne vont qu'à moi seul. Or, s'il y a des mauvais discours et une défiance, une ironie à l'endroit de ces mauvais discours, c'est donc qu'il existe un bon discours. Et cette confiance qui toujours rebondit après chacune des défiances, cette ironie de fond qui pour ainsi dire se joue des ironies de surface comme un profond courant va dans le même sens malgré l'incohérent remous de vagues, où vise-t-elle ? Elle tend à un discours pur. Socrate sait au moins cela. Il sait que les raisons qu'on donne ne sont pas les vraies raisons. Il sait donc et il ne sait pas. Il sait que ce n'est pas ceci ou cela, qu'on dit, mais autre chose. Il sait aussi qu'il ne sait pas cette autre chose. Et il sait enfin, ou mieux il croit que cet autre peut être trouvé.

savoir alors qu'on sait, mais à se mettre vraiment à l'écoute de son interlocuteur (ce faux savant qui prétend avoir un savoir) et par cette écoute, décaler le discours pour entendre autre chose que ce qui est dit. L'ironie socratique est une ironie interrogeante, qui par ses questions cherche à désarticuler les idées figées, les formes compactes, les profondeurs de la certitude :

> L'alternance des demandes et des réponses, dans le dialogue socratique, permet une analyse irrévérencieuse des idées; la pensée, hachant le discours compact, se rend capable de regarder à droite et à gauche et dépouille enfin le lourd manteau de la nécessité. Ainsi l'ironie introduit dans notre savoir le relief et l'échelonnement de la perspective. En même temps qu'il s'éloigne de nous, l'objet va rejoindre dans l'espace les autres objets qui serviront à le définir.[71]

L'ironie est suspension de toute relation dogmatique au savoir, aux choses, à la vie. Elle permet, comme par un effet d'inversion qui se joue dans la poussée à la limite de la familiarité des choses, de faire émerger sous une nouvelle lumière tout ce qui nous était tellement proche, tellement connu que l'on avait cru le saisir à jamais, pour l'apercevoir à nouveau.[72] L'ironie est distance, recul, mise en perspective. Elle dissout le savoir irréfléchi et renverse les prétentions normatives du savoir : « elle permet de passer de la certitude au soupçon et du savoir supposé à la mise en cause des présupposés »[73].

> Socrate est donc pour la cité frivole une espèce de remord vivant ; il la délasse, mais aussi l'inquiète ; c'est un trouble fête. Les hommes perdent à son contact la sécurité trompeuse des fausses évidences car on ne peut plus avoir écouté Socrate et continuer à dormir sur l'oreiller des vielles certitudes : c'en est fini désormais de l'inconscience, du repos et du bonheur. Il éperonne, il tient en haleine les inconscients. (…) Tous il les accule dans l'impasse, il les jette dans la perplexité de *l'aporia* qui est le trouble symptomatique engendré par l'ironie. Ayant pris conscience de leur propre ignorance, voilà qu'ils se sentent travaillés par un inexplicable malaise : malaise suscité par la contradiction et qui prélude à la réminiscence. (…) Cette *aporie* qui est liée à la maïeutique, c'est-à-dire à une sorte d'obstétrique mentale, le *Banquet* nous en révèle plus clairement encore la nature érotique : le malaise de la réfutation est comme un tourment d'amour, et le « dieu des réfutations » devrait peut être porter le nom d'Eros. Socrate représente donc un principe d'alerte et de mobilité : créature électrique, il mobilise l'immobile, conteste l'incontestable, et son infatigable méfiance est toujours en éveil.[74]

Voilà pourquoi il cherche. Car il a bien quelque idée des conditions qu'exige ce discours pur. » in A.J FESTUGIERE, *Socrate*. Paris, La Table Ronde, 2001, pp. 90-94.

[71] Vladimir JANKELEVITCH, *L'ironie*, Paris, Flammarion, 2011, p. 21.

[72] Francis WOLFF, *Socrate*, op. cit., p. 45.

[73] *Ibid*.

[74] Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'ironie*, op. cit, p. 12.

Socrate « dégonfle la complaisance satisfaisante » et rend les hommes « mécontents, scrupuleux, difficiles pour eux-mêmes, il leur donne la démangeaison de se connaître et de se définir »[75]. Comme un taon qui pique les citoyens par ses questions, il réveille la conscience endormie et paresseuse qui s'était contentée de solutions toutes faites : ses questions mettent en question ses interlocuteurs, les obligeant au bout du compte à se réveiller et prendre conscience d'eux-mêmes. L'individu est ainsi remis en question dans les fondements mêmes de son « être », puisque dans cette confrontation il s'agit moins bien d'une mise en question du savoir que l'autre croit posséder que d'une mise en question de lui-même et des valeurs qui dirigent sa propre vie. Le vrai problème, dira justement Hadot, n'est pas de « savoir ceci ou cela, mais d'être de telle ou telle manière » : le dialogue socratique est un « appel à être »[76].

La compréhension qui est ici en question n'est pas simplement un savoir intellectuel, une simple connaissance ou un art, mais il s'agit d'une compréhension qui engage un mouvement de conversion, de transformation du propre mode d'être. Ainsi, la mise en question à laquelle Socrate veut conduire son interlocuteur ne se limite pas à interroger la pensée, le discours, et à faire émerger à la conscience une connaissance latente que l'on ne savait pas posséder, mais elle met en cause le propre style de vie et sollicite une transformation existentielle. En cela consiste la tâche de Socrate : conduisant les autres à prendre conscience de leur propre condition d'ignorance par rapport à ce qu'ils disent et par rapport à eux-mêmes, il les incite à se connaître à et prendre soin d'eux-mêmes. Ce n'est pas la transmission d'un savoir qui intéresse Socrate, mais plutôt un appel à la rationalité. C'est une « exhortation à la rationalité morale»[77], c'est-à-dire à faire en sorte que l'individu décide si, oui ou non, il prendra la décision de vivre selon la conscience et la raison. Socrate cherche à guider l'interlocuteur vers un mode d'être, un style de vie en accord avec le *logos* et la vérité.

---

[75] *Ibid*. p. 13
[76] Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 56.
[77] Francis WOLFF, *Socrate*, op. cit., p. 42.

3.1.1. La critique du Savoir : opposition entre sagesse et philosophie

Socrate n'a donc rien à enseigner puisqu'il ne possède aucun savoir transmissible. Sa philosophie est toute entière exercice spirituel, nouveau mode de vie, réflexion active, conscience vivante. Socrate sait qu'il n'est pas sage. Au contraire il réaffirme perpétuellement sa différence avec les sages et avec leur conception du savoir.

> Il s'agit là d'une révolution de la conception du savoir. Sans doute, Socrate peut s'adresser, et il le faisait volontiers, aux profanes qui n'ont qu'un savoir conventionnel, qui n'agissent que sous l'influence des préjugés sans fondement réfléchi, afin de leur montrer que leur prétendu savoir ne repose sur rien. Mais il s'adresse surtout à ceux qui sont persuadés par leur culture de posséder « le » savoir. Jusqu'à Socrate il y avait deux types de personnages de ce genre : d'une part les aristocrates du savoir, c'est-à-dire les maîtres de sagesse ou de vérité qui opposaient leur théories à l'ignorance de la foule, d'autre part les démocrates du savoir, qui prétendaient pouvoir vendre leur savoir à tout le monde : les sophistes. Pour Socrate le savoir n'est pas un ensemble de propositions et de formules que l'on peut écrire, communiquer ou vendre toutes faites. Le savoir n'est pas un objet fabriqué, un contenu achevé, transmissible directement par l'écriture ou par n'importe quel discours.[78]

En ce sens, l'ironie socratique s'oppose au savoir de ceux qui prétendent être sages. Si être sage, c'est établir au savoir une relation de possession, philosopher au contraire consiste à interroger les autres et soi-même, à examiner, à réfuter, à dialoguer, à mettre à l'épreuve. Socrate a vécu en philosophant et toute l'*Apologie* consiste justement à définir cette pratique et à la défendre.[79] De ce fait, le traitement ironique est destruction de toute prétention de sagesse, elle renverse le rapport simple d'une recherche à son aboutissement ou d'un art à son exercice : si dans l'ordre du savoir positif, celui qui cherche aspire à la possession d'un savoir, dans le savoir dialectique, ce non savoir auquel on est conduit par l'ironie socratique est ce qui permet d'apprendre, d'un autre et de soi-même, à philosopher.

---

[78] Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?,* op. cit., pp.51-52.

[79]Monique DIXSAUT, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, p. 55. et aussi : «[…] *L'Apologie est* le texte même où la *sophia* est vidée de tout contenu. La réduction ironique de la *sophia* des sages est présentée comme dimension nécessaire et permanente de l'acte qui consiste à philosopher. L'ironie nait de ce que l'on oppose aux savoirs de ceux qui prétendent à la *sophia*, l'inscience de Socrate comme *sophia* véritable. Mais l'inscience n'est pas l'analogue d'une fiction de la table rase –sachant que je ne sais pas, je peux tout apprendre Elle est dimension interne du savoir, elle n'en constitue pas le préalable. L'inscience rend nécessaire la forme dialectique et empêche la science de reconstituer comme totalité architectonique et encyclopédique. » *Ibid.*, p. 54.

Le philosophe devient ainsi, à la place du sage, le terme médiateur aspirant à la sagesse et désirant savoir[80].

Dans cette différenciation entre sagesse et philosophie demeure la « révolution » introduite par Socrate quant à la conception même du savoir. Plus précisément cette critique des sophistes, ou plutôt de la conception du savoir qu'ils incarnent, réfute une certaine prétention au savoir liée à une certaine représentation de ce qu'est le savoir. Le sophiste est celui qui s'avance au nom du savoir. Il a au savoir une relation de possession et de maitrise : il est celui qui dit « je sais ». Il croit être le seul à connaître la puissance du *logos* ne lui attribuant que « le pouvoir négatif de détruire n'importe quelle opinion » ainsi que « le pouvoir positif de transmettre, en l'imposant, n'importe laquelle »[81]. Le sophiste parle sans écouter puisque croyant savoir, il se limite à démontrer ce qu'il est supposé savoir, sans s'intéresser aux autres, ni même prendre le temps de s'écouter lui-même. Croyant toujours connaître préalablement l'aboutissement de toute discussion, il ne peut dialoguer, mais cherche soit à réfuter soit à convaincre : il ne parle pas avec les autres mais parle aux autres ne remettant jamais en question ce qu'il sait. Ainsi, le sophiste ne s'interroge pas, il ne cherche pas puisque d'emblée il croit avoir toutes les réponses et posséder un savoir universel. Il ne se soucie aucunement de la vérité, ne s'intéressant qu'aux effets qu'il pourra produire sur l'autre, de sorte que son discours est un discours fabriqué et opportuniste, dont le seul but est de convaincre les autres.

Socrate incarne la résistance à ce discours « bien fait » et « logique » des sophistes. Il restitue une autre puissance au *logos*, différente de celle que les sophistes lui attribuent. Sa différence, il l'établit dans une certaine manière de pratiquer le savoir, consistant à interroger, à dialoguer, à accepter sa propre ignorance. Ce n'est qu'ainsi qu'il pourra apprendre de soi-même et des autres.

> Si Socrate désarticule, morcelle le *logos*, c'est qu'en rompant l'apparente continuité démonstrative, il le constitue comme un moyen et comme seul moyen de chercher et de découvrir la vérité concernant les réalités les plus importantes. Le pouvoir du logos est dialectique, c'est une manière de penser. Dans l'activité dialectique se réintroduit la passivité, mais une passivité différente à celle de l'opinion : celle du logos par rapport aux étants réels, intangibles. Le *dialegesthai* dépasse les fausses antinomies concernant le

[80] Ainsi s'interroge Monique Dixsaut à ce sujet : « quiconque possède un savoir peut l'appliquer ou le démontrer, il n'a plus à le rechercher, l'acquérir, ni surtout à le désirer. Être sage c'est avoir au savoir une relation de possession. Or, une science qu'on possède, nous fait elle penser, parler et même vivre de la même manière qu'une science dont on est amoureux ? » *Ibid.*, p. 55.
[81] *Ibid.*, p. 91.

> logos : celle de l'actif et du passif, du prendre et du recevoir, du positif (persuader) et du négatif (réfuter). Le caractère dialectique du *logos* entraîne un tout autre usage de la réfutation : une réfutation « plus dialectique » nous dit le *Ménon*, est une réfutation plus douce. […]Le *sophos* est celui qui prend le logos, s'en empare pour réfuter : ce qu'il réfute est une opinion, ce qu'il démontre est l'absence de vérité de toute opinion. Or par ce moyen exclusivement critique il est impossible d'arriver jamais à une vérité. Ceux qui sont amis (*philoi*) et sans doute bien encore plus philosophes qu'amis l'un de l'autre, ont une manière de répondre plus dialectique. D'abord en ce qu'ils se préoccupent de répondre « de choses vraies » et reconnaissent ainsi la vérité comme condition de *dialegesthai*. Ensuite parce qu'ils admettent que celui qui interroge, peut aussi, en plus, *savoir* quelque chose : ils ne situent pas tout le savoir du côté de la réponse. Enfin et surtout parce que, à la différence des éristiques ils se servent pour répondre non pas de ce qui a été énoncé, dit, mais de ce qui par l'intermédiaire de l'examen et de l'épreuve dialectique a pris la forme d'un savoir et a acquis un contenu vrai parce que vraiment pensé. Il ne s'agit donc pas de poser comme accord condition du dialogue l'accord entre les deux interlocuteurs sur une position commune, car une telle condition ferait de la dialectique une espèce de la rhétorique. Il s'agit de constituer un jeu d'oppositions, entre l'usage « savant », éristique et l'usage dialectique du logos ; entre la réfutation d'un énoncé et la réponse à une question posée, non pas un ignorant, mais par quelqu'un qui sait et qui en sait au moins assez pour la formuler ; entre la douceur de l'examen, critique propre à la dialectique et la brutalité comme futilité de la discussion éristique. Toute réfutation doit s'opérer d'une façon telle qu'elle permette de penser, de continuer à penser, à chercher. [82]

Pour Socrate savoir est donc toute autre chose qu'avoir des réponses ou donner des définitions. Il sait au contraire que savoir c'est chercher et apprendre, être disposé à reconnaître sa propre ignorance, à se perdre, à se laisser aller vers des chemins qui ne sont pas encore tracés, vers des questions encore non formulées. Avec Socrate l'errance fait irruption dans le discours, non pas comme signe d'un manque ou d'une impuissance de savoir, mais comme puissance de la pensée : « la recherche (*zetesis*) et l'examen (*skepsis*) sont la forme que prend le *logos* de celui qui, parce qu'il désire la vérité, est déjà vrai et véridique.»[83] Répondre facilement est le signe de ceux qui croient maîtriser un savoir et qui ne tiennent en compte la procédure d'interrogation que comme prétexte pour démontrer aux autres qu'ils possèdent ce savoir dont ils se disent être porteurs. Philosopher c'est au contraire envisager la difficulté non pas comme passivité ou impuissance, mais comme un appel à penser, comme la condition même de la rencontre de la vérité : il faut se donner le temps d'apprendre à ignorer, de laisser de côté les préjugés et énoncés tous faits, pour entreprendre le chemin conduisant chacun à sa propre vérité, et non pas au savoir général. Le discours philosophique est interrogation, remise en question, errance.

---

[82] *Ibid*., pp. 91-92.
[83] *Ibid*., p. 100.

En ce sens, l'ironie socratique n'est pas une stratégie, et l'ignorance de Socrate n'est pas feinte. Socrate n'a pas un savoir dont l'interlocuteur serait dépourvu, ce qui ne veut pas dire qu'il ne sait pas réellement, mais qu'il n'a du savoir le seul savoir qu'il ne le possède pas. Il n'a pas de réponses, et ne cherche pas non plus à les avoir, car il sait que le savoir ne se joue pas du côté des réponses mais de la recherche. Socrate ne sait pas plus que ses interlocuteurs, il ne dissimule pas, ni ne fait semblant de chercher un savoir qu'il posséderait.[84] A différence de ces interlocuteurs qui, commencent par croire qu'ils savent, il est lui toujours en situation de chercher à savoir. Socrate interroge les autres parce qu'il s'interroge lui-même, et ceux qu'il interroge dans la plupart des dialogues sont justement ceux qui croient pouvoir répondre, tranquillement, à des questions dont les réponses leur paraissent évidentes. De sorte que s'il y a dissimulation de la part de Socrate, elle tient bien au fait qu'il sait effectivement quelque chose que l'autre ne sait pas, mais ce qu'il sait n'est pas la réponse à la question posée, puisqu'il ne cesse de rappeler le besoin de chercher. Il ne s'agit pas pour Socrate de faire semblant de ne pas savoir, mais de faire semblant de croire que l'autre sait, alors que l'on sait bien qu'il ne sait pas. Par son ironie, il déplace le savoir de l'autre, le met en suspens, le rend inhabituel, fracturant par ce geste l'illusion de sagesse. Il veut conduire son interlocuteur à découvrir et se confronter à sa propre ignorance. Socrate n'a donc pas de système à enseigner mais, par son ironie, déplace le savoir de sa représentation positive comme sagesse à son exercice dialectique. De ce fait, les dialogues socratiques ne cherchent pas à parvenir à une définition absolue qui objectiverait la connaissance, mais ils cherchent plutôt à faire vivre l'expérience de la connaissance comme un processus qui est constamment en mouvement, qui est une perpétuelle remise en question.

> Pour vaincre dans cette lutte il ne suffit même pas de démontrer [la vérité], il faut persuader, donc utiliser la psychagogie, l'art de séduire des âmes ; et encore, non seulement la rhétorique qui cherche à persuader, pour ainsi dire, de loin, par un discours continu mais surtout la dialectique qui exige à chaque moment, l'accord explicite de l'interlocuteur. La dialectique doit donc choisir habilement une voie détournée, mieux encore, une série de voies apparemment

[84] A propos de l'ironie Cfr. Francis WOLFF, *Socrate*, op. cit. « Alors cette « ironie socratique », vraie ou feinte ? Le « je ne sais pas mais toi tu sais », un procédé de professeur ou une profession de foi ?, comme le remarque Y. Belaval. En vérité, Socrate dit vrai, il ne sait rien puisque seul il sait qu'aux questions qu'il pose il n'y a aucun savoir tout fait qui puisse répondre ; et « d'un autre point de vue, il peut dire que l'autre sait », puisqu'en mettant au monde ses propres vérités, il se mettra de lui-même sur la voie des valeurs essentielles. Mais en même temps, ironie railleuse : car le dialogue socratique va justement dissoudre le savoir irréfléchi de l'autre et réduire à néant ses prétentions normatives tandis qu'il va manifester la science socratique, celle de l'homme. Curieux renversement ironique : le « je ne sais rien (de ce que tu crois que je sais), mais toi tu sais (ce que tu ne sais pas savoir) » s'y double d'un « tu ne sais rien (de ce que tu crois savoir), mais moi je sais (ce dont tu ne te doutes pas) ». *Ibid.,* pp. 43-44.

> divergentes, mais pourtant convergentes, pour mener l'interlocuteur à découvrir les contradictions de sa propre position ou à admettre une conclusion imprévue. Les circuits, détours, divisions sans fin, les digressions, subtilités, (…) sont destinées à faire parcourir à l'interlocuteur (…) un certain chemin. On s'exerce patiemment, ce qui compte ce n'est pas la solution d'un problème particulier, mais le chemin parcouru pour y parvenir, chemin dans lequel l'interlocuteur, le disciple, le lecteur, forment leur pensée, la rendent plus apte à découvrir par elle-même la vérité. (…) Le sujet du dialogue compte donc moins que la méthode qui y est appliquée, la solution au problème a moins de prix que le chemin parcouru en commun pour le résoudre. Il ne s'agit pas de trouver le premier et le plus vite la solution, mais de s'exercer de manière la plus efficace possible dans la mise en œuvre d'une méthode.[85]

Cette recherche dont la philosophie a pris la forme, n'est donc pas l'élaboration solitaire d'un système mais un éveil de la conscience, un éveil qui ne peut se réaliser que dans une relation à deux. L'autre est nécessaire dans la confrontation avec lui, s'établira la vérité des résultats obtenus lors de la recherche. Or, pour cela, il ne suffit pas de s'entretenir avec n'importe quel autre. Pour que la recherche soit véritablement commune, celui qui est interrogé doit avoir admis la validité de la question, et s'interroger lui-même. Cela suppose qu'il ait conscience de son ignorance et qu'il ait en lui le désir de savoir, et de chercher. Ce n'est qu'à ce prix que sera possible la recherche en commun. L'accord de l'interlocuteur est nécessaire à la poursuite du raisonnement dans la mesure où elle garantit d'une certaine façon qu'aucune objection ne subsiste contre ce qui vient d'être établi, et donc que l'aboutissement de la recherche n'est pas une simple opinion. C'est l'accord de l'autre qui marque la validité des arguments avancés.

Le dialogue est donc, tel que l'exprime Hadot, un itinéraire de pensée dont le chemin est tracé par l'accord constamment maintenu entre l'interrogateur et le répondant. La place de l'interlocuteur est capitale car elle empêche que le dialogue ne soit qu'un exposé théorique et dogmatique. Sa dynamique de recherche active fait du dialogue non pas l'exposé d'une doctrine, mais un exercice concret et pratique où il s'agit de conduire l'interlocuteur « à une certaine attitude mentale déterminée : c'est un combat amical mais réel. C'est ce qui se passe dans tout exercice spirituel. Il faut se faire changer soi-même de point de vue, d'attitude, de conviction, donc dialoguer avec soi-même, donc lutter avec soi-même.»[86] Le dialogue socratique se présente alors comme un effort dialectique, montée en commun vers la vérité, qui n'est possible que si l'interlocuteur veut vraiment dialoguer et se soumettre aux exigences rationnelles du *logos* pour trouver la vérité : c'est un exercice

---

[85] Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*. op. cit., p. 45-46.
[86] Pierre HADOT, « La figure de Socrate », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 45.

spirituel pratiqué à deux qui invite à l'exercice spirituel intérieur, au souci de soi. En menant son interlocuteur à reconnaître son ignorance, Socrate sème le trouble dans l'âme de l'autre, au point que l'autre se sente complètement égaré et ressente le besoin d'entreprendre une totale remise question de sa manière de vivre. Or, cette remise en question est en même temps prise de conscience, et mouvement vers la conversion philosophique. De là la force psychagogique des dialogues socratiques : ils exigent une conversion, une transformation du mode d'être au cours de laquelle le sujet opère sur lui une transformation nécessaire à l'accès à la vérité.

Ainsi la confrontation à l'autre se trouve être au cœur de la philosophie et de la *parrêsia* socratique. Cette confrontation permet au sujet de sortir de soi, de se remettre en question, de laisser derrière les conceptions dogmatiques et les présupposés qui le constituent. Foucault souligne en ce sens l'importance de l'autre dans tout exercice spirituel, de cet autre qui comme Socrate (le philosophe par excellence) prend soin du souci que les autres ont d'eux mêmes. Le philosophe n'a donc pas le souci d'enseigner des aptitudes, ou des capacités, mais de prendre soin du souci que le sujet a de soi. Cela se traduit par le fait de conduire les autres à reconnaître leur propre ignorance, et implique de les laisser chercher leurs vérités, et à penser par eux-mêmes. Cela explique le fait que la cure socratique ait un caractère non résolutif : elle permet à l'interlocuteur de développer personnellement la capacité de prendre soin de soi. Socrate n'enseigne rien, mais guide ses interlocuteurs à prendre soin de leur existence. Au bout de son parcours, l'interlocuteur aura conquis son savoir par son propre effort, il le découvre et sera dès lors en mesure de penser par lui-même. Ce qui compte dans cette démarche socratique n'est donc pas la transmission d'un savoir tout fait, mais la pratique même du dialogue et la transformation qu'elle entraîne chez l'individu. La dialectique mise en jeu dans le dialogue n'est pas un exercice purement logique, mais plutôt un exercice spirituel qui exige des interlocuteurs une transformation d'eux-mêmes.

3.2. De la conduction des âmes par la philosophie

L'essence de l'examen socratique des âmes sera donc de conduire son interlocuteur à donner raison de soi. Nous avons montré que cet examen se faisait sous la forme d'une confrontation, par laquelle Socrate interroge l'autre pour l'examiner, l'éprouver et le pousse à s'expliquer lui-même. Par ce mouvement, il s'agit de conduire son interlocuteur à mettre en lumière sa relation au *logos* et à la vérité, pour qu'après avoir été soumis à l'épreuve de la *parrêsia* socratique, il puisse rendre compte de lui-même et de sa vérité. Ainsi, la pratique de la philosophie qu'exerce Socrate, cet examen des autres (qui est en même temps examen de lui-même) se manifeste de fait comme une pratique du souci de soi, en ce sens qu'en conduisant son interlocuteur à se mettre en question, à découvrir et reconnaître sa propre ignorance, il l'incite à prendre soin de lui.

C'est dans ce rapport de confrontation mené par Socrate, que s'opère selon Foucault la jonction entre la philosophie et la psychagogie. D'après Foucault, toute cette méthode dialogique, qui repose sur la vérification des âmes, serait la mise en œuvre d'une conduction des autres cherchent à établir un lien particulier entre le sujet interrogé et la vérité. Ce nouveau champ de pratique de la *parrêsia* est celui de la conduction des âmes, que Foucault cherche à mettre en lumière en suivant de près le procédé dialogique de Socrate.

C'est dans un passage du *Gorgias* que Foucault retrouve la description de ce processus de vérification des âmes et la manière dont elle est nouée à l'exercice de la *parrêsia.* En effet, dans ce dialogue, il repère le premier emploi du mot *parrêsia* dans ce qu'il appelle le « champ de pratiques de direction de conscience». Le terme apparaît dans un passage où Socrate répond à Calliclès qui lui conseille d'abandonner la philosophie pour s'occuper plutôt de la vie de la Cité. Selon Calliclès, la philosophie n'étant pas assez sérieuse, ni en mesure de traiter les questions importantes, Socrate devrait plutôt se vouer à la pratique de la rhétorique, seul discours utile pour les affaires de la Cité :

> CALLICLES : Crois moi, mon cher, « laisse—là tes arguties; cultive des. exercices plus chers aux muses » et qui puissent te donner une réputation d'homme sage; « abandonne à d'autres toutes ces gentillesses », qu'on ne sait

> si l'on doit appeler des folies ou des sottises, et « qui te conduiront à habiter une maison vide »; prends pour modèles non ces disputeurs de vétilles, mais les hommes qui ont su acquérir la fortune, la réputation et mille autres avantages.[87]

Il est important de repérer en première instance le contexte général dans lequel se déroule ce dialogue. Foucault revient ainsi sur le fait que Calliclès représente la figure du jeune athénien qui souhaite jouer un rôle actif dans la vie politique de la Cité, et qui cherche à exercer un certain ascendant sur les autres ; en Calliclès, dira Foucault, « Socrate a affaire à un jeune homme qui veut jouer dans un système égalitaire, un jeu agonistique traditionnel ». Le problème qui se pose à Calliclès est donc de savoir comment prendre l'ascendant dans une société égalitaire où ce ne sont plus ni les privilèges de fortune, de statut ou de descendance qui donnent droit aux meilleurs d'exercer une certaine autorité sur les autres, ni le jeu agonistique entre libres paroles qui avait lieu à l'Assemblée, où chacun devait mettre sa vie en jeu en exposant, courageusement sa vérité. La difficulté face à laquelle il se trouve est donc d'acquérir ce type d'autorité, qui impliquait un élément de différenciation par rapport aux autres citoyens, dans une société à structure égalitaire où la différence de statut et de parole a été complètement effacée. Et dans ces conditions, dira Foucault, la seule manière dont il pourra acquérir cette autorité sera tout simplement la rhétorique.

> La rhétorique va donc être un instrument qui va lui permettre de jouer, dans le système égalitaire, le vieux jeu traditionnel de la prééminence et des statuts privilégiés. La rhétorique est cet instrument pour rendre à nouveau inégalitaire une société à laquelle on a cherché à imposer une structure égalitaire par des lois démocratiques. Il faut donc que cette rhétorique ne soit plus indexée à la loi puisque c'est contre cette loi qu'il faut que la rhétorique joue. La rhétorique doit donc être indifférente au juste et à l'injuste et c'est comme pur jeu agonistique que la rhétorique se trouve justifiée.[88]

Ainsi, la vérité n'ayant plus de place dans le jeu politique de la Cité, c'est la rhétorique qui devient l'outil de « différenciation » vis-à-vis du plus grand nombre : elle permettra à Calliclès de prendre l'ascendant sur les autres, non plus par une question de statut, ni par la mise en jeu courageuse et risquée de sa parole, mais par un jeu agonistique dont le seul but est de persuader et convaincre les auditeurs de tout argument, vrai ou faux, qui lui permette de prendre l'ascendant et d'exercer un pouvoir sur eux. En manipulant les opinions et les idées des autres, le seul but du discours rhétorique est donc de convaincre les autres citoyens afin de pouvoir les gouverner. C'est en ce sens qu'aux yeux de Calliclès,

---

[87] PLATON, *Gorgias*. 486 c., in *uvres complètes,* t. III, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, p. 166.
[88] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 340.

non seulement la philosophie serait vide et obsolète, mais que Socrate serait aussi naïf, puisqu'il insiste à chercher, à interroger et à philosopher en se tenant au plus près de la vérité, tandis que les autres « savent » déjà que là n'est plus le vrai enjeu. Or, c'est à ce jeu rhétorique de Calliclès que Socrate résiste en lui proposant un tout autre jeu discursif, lorsqu'il répond ainsi aux conseils qu'il lui avait donnés :

> SOCRATE. — Si mon âme était d'or, Calliclès, peux-tu douter que je ne fusse heureux de trouver une de ces pierres qui servent à éprouver l'or? Une pierre aussi parfaite que possible, à laquelle je ferais toucher mon âme, de telle sorte que, si elle était d'accord avec moi pour constater que mon âme avait été bien soignée, je fusse certain du bon état de celle-ci sans autre vérification?
> CALLICLES — Où tend ta question, Socrate?
> SOCRATE. — Je vais te le dire: en réalité, je crois avoir fait en ta personne cette précieuse trouvaille.
> CALLICLES. — Comment cela?
> SOCRATE. — J'ai la certitude que ce dont tu tomberas d'accord avec moi sur les opinions de mon âme, cela, du même coup, sera vrai. Je réfléchis, en effet, que pour vérifier correctement si une âme vit bien ou mal, il faut avoir trois qualités, et que tu les possèdes toutes les trois : le savoir, la bienveillance et la franchise.[89]

Non sans ironie, après avoir écouté les conseils de Calliclès, Socrate ne manque pas de souligner les qualités de son interlocuteur. Il le trouve si favorablement disposé à tester la valeur de son âme, qu'il lui attribue même la qualité de *basanos*, de « pierre de touche ». Le mot grec *basanos*, fait référence à une pierre noire, une sorte de quartz noir, qui permettait de tester la génuinité de l'or : en frottant le métal à tester contre cette pierre, on examinait ensuite la trace qu'elle y laissait pour déterminer si c'était bien de l'or. En lui attribuant cette qualité, Socrate ne fait autre chose que d'introduire Calliclès dans la logique même du dialogue, proposant à son interlocuteur de concevoir le discours comme une pierre de touche qui ferait voir la qualité de son âme, sa génuinité. Le dialogue apparaît alors comme une épreuve d'une âme par l'autre. La métaphore de la pierre de touche est intéressante :

> La nature de la pierre de touche c'est qu'il y a en elle comme une affinité entre elle-même et ce dont elle fait l'épreuve et qui va faire que la nature de ce qui est éprouvé par elle va être, par elle, révélé. Deuxièmement la pierre de touche joue sur deux registres. Elle joue sur le registre de la réalité et elle joue sur le registre de la vérité. C'est-à-dire que la pierre de touche permet de savoir quelle est la réalité de la chose que l'on veut éprouver par elle, et, en manifestant la réalité de la chose qui est éprouvée par elle, on montre si cette chose est bien ce qu'elle prétend être, et si par conséquent, son discours ou son appartenance est bien conforme à ce qu'elle est. Entre les âmes le rapport sera

[89] PLATON, *Gorgias*. 486 c., in □ *uvres complètes,* t. III, op. cit., p. 166.

> d'épreuve, ce sera ce rapport *basanos* (de pierre de touche) où il y aura affinité de nature, et par cette affinité ne nature, démonstration à la fois de la réalité et de la vérité, c'est-à-dire de ce qu'est l'âme en ce qu'elle peut avoir *d□etumos* (authentique). […] Et dans la mesure où une âme se manifeste par ce qu'elle dit (par son *logos*, par l'épreuve dans le dialogue, du *logos* : savoir ce qu'il est en réalité et si ce qu'il est effectivement conforme à la réalité et s'il dit la vérité), ce qui vaut pour le *logos* vaut aussi pour l'âme. Le jeu n'est donc plus agonistique (de supériorité). C'est un jeu d'épreuve à deux, par affinité de nature et manifestation de l'authenticité, de la réalité-vérité de l'âme.[90]

De là l'importance du dialogue dans cette mise à l'épreuve des âmes, puisque c'est dans le jeu de questions et de réponses que la qualité de l'âme pourra être constamment examinée. Si Socrate incite les autres à s'exprimer, c'est parce que ce n'est que dans ce jeu dialogique que l'âme pourra se manifester par ce qu'elle dit. Or, dans cet échange, Socrate ne cherche pas à tester une connaissance précise chez l'autre, ni à être convaincu par lui. La seule chose qu'il souhaite est que l'autre réponde simplement à ses questions, non pas parce qu'il aurait au fond de lui la vérité, mais parce qu'il veut que l'autre soit témoin de la vérité. En ce sens Socrate ne s'attend pas à ce que l'autre fasse des grandes élaborations théoriques, bien construites et ornementées par lesquelles il rendrait compte de la maîtrise qu'il aurait du sujet sur lequel il est interrogé, mais il veut tout simplement qu'il réponde exactement ce qu'il pense, comme cela lui vient à l'esprit, sans honte, sans rien cacher, car ainsi seulement sera atteinte la véritable nature de l'âme, et faite l'épreuve de cette âme.

N'oublions pas que c'est aussi dans le même passage du *Gorgias* cité auparavant que Foucault repère le premier emploi du mot *parrêsia,* à l'intérieur de cette pratique générale où s'inscrit le dialogue, qui est la conduction des âmes. Selon Foucault, le fait que le terme apparaisse ici, en dehors de son utilisation par rapport au champ institutionnel de la *parrêsia* démocratique, indiquerait qu'il doit être pris dans son acception littérale, en tant que franc parler et liberté de penser permettant de dire exactement ce qu'on pense, sans limites ni retenue. Or, souligne également Foucault, bien que le mot *parrêsia* soit en effet ici utilisé dans son acception traditionnelle, son introduction au sein de ce dialogue indiquerait « une réflexion de ce que doit être le dialogue philosophique, et ce que doit être le jeu de vérité et le jeu d'épreuve qui est joué par le philosophe et son disciple»[91]. L'essentiel était pour Foucault, à partir de ce texte, de montrer la manière dont l'exercice de la *parrêsia* se trouvait être finalement au cœur de cette pratique de conduction des âmes qu'était la psychagogie. C'est justement dans la discussion entre Socrate et Calliclès qu'il

---

[90] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 340-341.
[91] *Ibid.,* p. 337.

repère une illustration de ce mode d'être du discours, cette *parrêsia* philosophique, qui va effectivement opérer la psychagogie, et lier l'âme à la vérité, à l'Être et à l'autre. Socrate avait introduit la question de la psychagogie et de la philosophie comme conduction des âmes, par jeu d'inversion ironique, en attribuant à Calliclès la qualité de *basanos*, tout en sachant que le seul à pouvoir véritablement jouer ce rôle de pierre de touche, était lui, Socrate.

3.2.1. L'homologia *ou l'*érôs *socratique*

Si Socrate peut faire l'examen des autres, c'est dans la mesure où son âme fonctionne comme une pierre de touche (*basanos*) qui permet de tester la qualité de leur âme : en frottant son âme contre celle de Socrate, il sera possible de vérifier si l'apparence de celui qui se met à l'épreuve correspond bien à sa réalité. Et s'il peut incarner cette qualité de *basanos*, c'est non seulement par le fait qu'étant le seul à savoir ne rien savoir, il est le plus sage des hommes, mais aussi parce qu'il présente une coïncidence harmonieuse entre ce qu'il dit et ce qu'il fait. L'âme de Socrate est donc cette pierre de touche qui permet de tester la cohérence et la coïncidence entre ce qui est dit et ce qui est fait, entre le *logos* et le *bios*. Ici joue le principe d'*homologia*, puisque c'est en frottant son âme contre celle d'un homme dont le discours et la vie coïncident que par un effet de connaturalité, on pourra reconnaître une telle conduite chez celui qui teste son âme.

Dans cette épreuve des âmes, tout en jouant le rôle de *basanos*, Socrate exigeait à chaque étape de la discussion un accord de son interlocuteur, dans la mesure où l'expérience même du dialogue est conçue par Socrate comme une volonté de tirer au clair, ensemble, un problème. De plus, ce ne sera qu'en se confrontant à un autre, dans une relation de personne à personne, que le sujet pourra se mettre réellement à l'épreuve et accéder à la vérité. C'est cela même qui caractérise et définit le principe d'*homologia* : c'est un principe d'accord entre l'âme qui est mise à l'épreuve et celle de celui qui interroge, où la coïncidence des deux âmes devient le critère de vérité.[92] Ainsi, si l'âme qui est mise à l'épreuve coïncide avec celle de Socrate, il n'y aura plus besoin d'autres vérifications. Mais

[92] « Le critère de vérité du discours philosophique il n'est donc pas à chercher dans une sorte de lien interne entre celui qui pense et la chose pensée. Ce n'est pas du tout dans la forme de ce que sera plus tard l'évidence que la vérité du discours philosophique est obtenue, mais par quelque chose qui est appelé *homologia*, c'est-à-dire qui est l'identité du discours entre deux personnes ». *Ibid.*, p.341.

encore, dira Foucault, pour que cette *homologia* soit bien une épreuve de la qualité de l'âme, « il faut que non seulement le discours, mais l'âme, mais l'individu qui le tient, et à vrai dire ces trois choses coïncident, obéissent à un certain nombre de critères. Ces trois critères sont : *episteme*, *eunoia*, *parrêsia* »[93]. Foucault les repère justement au moment où, Socrate, en comparant Calliclès à une pierre de touche, lui explique quels sont les qualités nécessaires pour faire l'épreuve des âmes. Voici la lecture qu'il en fait, en l'opposant à la flatterie, pour mieux la rendre visible :

> *Episteme*, c'est-à-dire qu'il faut qu'ils sachent : « savoir » s'oppose à cette flatterie qui est ainsi mise en congé ici puisqu'il ne se sert que de l'opinion. Ici *l'episteme* ne se réfère pas tellement à ce que l'interlocuteur sait d'un savoir qu'il aurait appris, mais au fait de ne dire jamais ce qu'ils disent qu'en sachant effectivement que c'est vrai. Deuxièmement, *l'homologia* ne sera pas flatterie à une condition : c'est que, là encore en opposition à la pratique des flatteurs, ce que les interlocuteurs cherchent ne soi pas leur bien à eux, leur profit, leur bonne réputation auprès de leurs auditeurs, leur succès politique, etc. Pour que *l'homologia* est en effet valeur de lieu de formulation et épreuve de la vérité, il faudra que chacun des deux interlocuteurs ait, pour l'autre un sentiment de bienveillance qui relève de l'amitié (*eunoia*). Et enfin, troisième chose, il faudra pour être sûr que *l'homologia* ne sera pas simplement cette analogie du dire dans la flatterie, que chacun des deux utilise la *parrêsia*, c'est-à-dire que rien qui soit de l'ordre de la peur ou de la timidité ou de la honte, ne vienne limiter la formulation de ce qu'on pense être vrai. Le courage parrèsiastique est nécessaire. L'*episteme* qui fait que l'on dit ce qu'on pense vrai, l'*eunoia* qui fait que l'on ne parle que par bienveillance pour l'autre, la *parrêsia* qui donne le courage de dire tout ce qu'on pense, en dépit des règles et des lois, des habitudes, ce sont les trois conditions sous lesquelles l'*homologia*, c'est-à-dire l'identité du *logos*, chez l'un et chez l'autre, pourra jouer ce rôle de *basanos* dont il est question.[94]

Selon Foucault, l'*episteme*, l'*eunoia* et la *parrêsia* seraient ainsi des opérateurs de vérité, qui, par leur présence, garantiraient le bon fonctionnement de l'*homologia* comme véritable critère de vérité. Le principe d'*homologia* fonctionnerait donc comme une sorte de pacte où chaque interlocuteur, en jouant de son amitié et de son sentiment de bienveillance pour l'autre, dit ce qu'il sait et ce qu'il sait comme vrai, sans rien cacher, ni par honte, ni par peur, faisant preuve de courage et de *parrêsia*. Or, c'est justement ce pacte qui est au cœur même de l'expérience du dialogue socratique. Foucault repère dans cette logique du *basanos* et de l'*homologia* proposée par Socrate à son interlocuteur un rapport d'inclusion, de réciprocité et de jumelage qui traceraient les lignes d'un certain rapport pédagogique et

---

[93] *Ibid*., p.342.
[94] *Ibid*., pp. 342-343.

érotique où le *logos* de l'un agissant sur l'âme de l'autre et le conduisant à la vérité, nouerait l'un et l'autre dans l'unité du savoir et dans l'unité de l'Être.[95]

Si l'accord de l'interlocuteur est nécessaire à la poursuite du raisonnement, c'est qu'il « signifie qu'aucune objection rationnellement valable et exprimable ne subsiste contre ce qui vient d'être établi, donc que ce n'est pas une thèse propre à Socrate, une simple opinion »[96]. C'est l'accord de l'autre qui marque la validité de l'argument avancé. En ce sens, la connaissance et le souci de soi, auxquels Socrate cherche à conduire son interlocuteur, ne peuvent être atteints que par ce principe d'*homologia* : c'est cet accord des âmes qui produira chez l'autre une certaine conscience de soi et une reconnaissance de la vérité qui le mènera graduellement à adopter une vie philosophique. Si Socrate concède autant d'importance à cet accord, c'est que la philosophie tel qu'il la conçoit, le vrai exercice philosophique, ne résiderait pas dans une élaboration solitaire d'un système, mais dans un éveil de conscience, une « accession à un niveau d'Être qui ne peuvent se réaliser que dans une relation de personne à personne ».[97] Cette unité dans l'Être à laquelle mène la *parrêsia* socratique, conduirait selon Foucault à nouer entre les interlocuteurs un certain rapport érotique[98].

> Nous retrouvons donc ainsi, dans l'*erôs* socratique, la même structure fondamentale que dans l'ironie socratique, une conscience dédoublée qui ressent passionnément qu'elle n'est pas ce qu'elle devrait être. C'est de ce sentiment de séparation et de privation que nait l'Amour. Ce sera toujours un des grands mérites de Platon d'avoir su en inventant le mythe de Socrate-Eros, introduire la dimension de l'amour, du désir et de l'irrationnel dans la vie philosophique. Il y a tout d'abord l'expérience même du dialogue si typiquement socratique, cette volonté de tirer au clair ensemble un problème qui passionne les deux interlocuteurs. En dehors du mouvement didactique du *logos*, ce chemin parcouru ensemble entre Socrate et son interlocuteur, cette volonté commune de se mettre d'accord sont déjà de l'amour et la philosophie réside bien plus dans cet exercice spirituel que dans la construction d'un

---

[95] Cette relation qui se noue dans le dialogue entre les deux interlocuteurs, et le savoir auquel elle aboutit, est également souligné par Hadot : « Un vrai dialogue n'est possible que si l'on veut vraiment dialoguer. L'accord entre interlocuteurs doit être renouvelé à chaque étape de la discussion, ce n'est pas l'un des interlocuteurs qui impose sa vérité à l'autre ; bien au contraire, le dialogue leur apprend à se mettre à la place de l'autre, donc à dépasser leur propre point de vue. Grâce à leur effort sincère, les interlocuteurs découvrent par eux-mêmes, une vérité indépendante d'eux, dans la mesure où ils se soumettent à une autorité supérieure, le logos. Comme dans toute la philosophie antique, la philosophie consiste ici par le mouvement par lequel l'individu se transcende dans quelque chose qui le dépasse, pour Platon, dans le logos, dans le discours qui implique une exigence de rationalité et d'universalité. D'ailleurs ce *logos* ne représente pas une sorte de savoir absolu ; il s'agit en fait de l'accord qui s'établit entre interlocuteurs qui sont amenés à admettre en commun certaines positions, accord dans lequel ceux-ci dépassent leur point de vue particuliers. » Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?,* op.cit., p. 133.

[96] Monique DIXSAUT, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon,* Paris, op. cit., p. 103.

[97] Pierre HADOT, « La figure de Socrate », in *Exercices spirituels et philosophie antique,* op. cit., p. 133.

[98] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres, o*p. cit., p. 344.

> système. La tâche du dialogue consiste même essentiellement à montrer les limites du langage, l'impossibilité pour le langage de communiquer l'expérience morale existentielle. C'est que la philosophie socratique n'est pas une élaboration solitaire d'un système mais éveil de conscience, accession à un niveau d'être qui ne peuvent se réaliser que dans une relation de personne à personne. Eros, lui aussi, comme Socrate l'ironique, n'enseigne rien car il est ignorant. Il ne rend pas plus savant mais il rend autre. Lui aussi est maïeutique. Il aide les âmes à s'engendrer elle mêmes.[99]

Socrate dit et répète constamment qu'il ne sait rien et qu'il ne peut rien apprendre aux autres. N'ayant aucun système à enseigner, il ne peut qu'inviter ses interlocuteurs à s'examiner, à se mettre à l'épreuve pour les inciter à penser par eux-mêmes et découvrir la vérité eux-mêmes. C'est précisément cette non sagesse qui caractérise Socrate en tant que philosophe : Socrate n'est pas un sage (*sophos*), mais il est l'homme qui désire la sagesse (*philosophos*). De ce fait, la philosophie socratique ne sera pas déterminée par l'acquisition d'un savoir, mais par la mise en question de soi-même et de son propre savoir. Elle entraîne un tout autre rapport au savoir, rapport qui n'est pas de possession, mais qui implique au contraire la reconnaissance de sa propre ignorance, et le détachement par rapport à tous les présupposés et à toutes connaissances acquises, pour se laisser aller librement dans une recherche dont on ignore l'aboutissement. Il s'agit d'un mouvement de déprise et de quête permanente qui implique un constant dépassement de soi, une conversion: il ne s'agit pas d'être, mais de devenir. De là le rapprochement fait par Hadot, entre ce qu'il appelle la « structure » de l'ironie et celle de *l'erôs* socratique, en ce sens que tous les deux impliquent une ouverture, un devenir-autre qui est dépassement de soi. C'est que dans cet exercice d'arrachement de la pensée à elle-même qu'il sera possible de créer une nouvelle manière de penser et de se penser.[100]

Ce lien entre la philosophie et l'érotique, nous rappelle Hadot, apparaît d'une façon plus explicite dans le *Banquet* de Platon, par le rapprochement qui est fait entre *Eros* et Socrate :

> Ce portrait d'Eros-Socrate qui apparaît dans le Banquet, c'est aussi le portrait du philosophe dans la mesure où fils de Poros et de Pénie, Eros est pauvre et

---

[99] Pierre HADOT, « La figure de Socrate », in *Exercices spirituels et philosophie antique,* op. cit., pp. 128-129

[100] « La pensée ne pense jamais que contre elle-même : philosopher c'est vraiment apprendre à mourir. *Faire* de la philosophie, comme être amoureux, c'est *mourir* à chaque instant, c'est-à-dire devenir le monde, et devenir dans le monde par-delà soi. C'est penser contre soi et tenter, dans un acte de folie évidente, d'intégrer la mort à la pensée comme *surplus* de vie, de faire de la pensée une *éternité*. Le philosophe, l'artiste, l'amoureux se débattent contre leur propre bégaiement, dans ce moment dangereux où ils veulent dire le silence. Ou plutôt, leur problème est de se taire –c'est le travail du concept, du percept, ou du devenir-amoureux- pour que s'élève enfin la voix de l'Être. » in Benoît PROUX, « Pour une érotique philosophique », in *Philosophiques*, vol. 30, n. 2, 2003, pp.371-389.

> déficient mais sait par son habileté, compenser sa pauvreté, sa privation et sa déficience. Pour Diotime, Eros est donc philo-sophe, parce qu'il est à mi-chemin entre la *sophia* et l'ignorance.[101]

Socrate est donc *Eros*, dans la mesure où conscient de son ignorance, il désire et aime la sagesse : « Il est Eros, ce qui veut dire qu'il est le Désir, non pas un désir passif, nostalgique, mais un désir impétueux, digne de ce dangereux chasseur qu'est Eros ».[102] Dans l'âme du philosophe, *Eros* est donc principe et seul principe. Sa puissance est l'essence même de la philosophie, et le Désir la nature même du philosophe, non pas conçue en tant que manque, mais comme mouvement de dépassement et de sortie, qui nous fait devenir autres, et par lequel on devient toujours plus inventifs. Eros peut donc être considéré comme le mouvement même de la pensée, il est sa puissance et son intensité. Il est ce qui entraîne Socrate dans une quête constante de la vérité, qui n'atteint jamais un point fixe, mais est renouvelée à chaque rencontre.

> Avec le *Banquet*, l'étymologie du mot *philosophia*, « l'amour, le désir de la sagesse », devient ainsi le programme même de la philosophie. On peut dire qu'avec le Socrate du Banquet, la philosophie prend définitivement dans l'histoire une tonalité à la fois ironique et tragique. Ironique puisque le vrai philosophe sera toujours celui qui sait qu'il ne sait pas, qui sait qu'il n'est pas sage et qui donc n'est ni sage ni non-sage, qui n'est à sa place ni dans le monde des hommes ni totalement dans le mode des dieux, inclassable donc, sans feu ni lieu, comme Eros et Socrate. Tragique aussi parce que cet être bizarre est torturé et déchiré par le désir d'atteindre cette sagesse qui lui échappe et qu'il aime. Le philosophe sait qu'il ne peut atteindre son modèle et qu'il ne sera jamais totalement ce qu'il désire. Platon instaure une distance insurmontable entre la philosophie et la sagesse. La philosophie se définit par ce dont elle est privée, c'est-à-dire par une norme transcendante qui lui échappe et pourtant qu'elle possède en elle d'une certaine manière.[…] C'est pourquoi Socrate apparaît à la fois comme celui qui prétend n'avoir aucune sagesse et comme un être dont on admire la manière de vivre. Car le philosophe n'est pas seulement un intermédiaire mais un médiateur comme Eros. Il révèle aux hommes quelque chose du monde des dieux, du monde de la sagesse. […] Socrate par sa vie et par ses discours qui ont un effet magique et démonique, oblige Alcibiade à se remettre lui-même en question et à se dire que sa vie ne mérite pas d'être vécue s'il se comporte comme il le fait.[103]

Comme en témoigne Alcibiade dans le *Banquet*, Socrate par sa seule présence oblige celui qui s'approche de lui à se remettre en question. Il y a en lui quelque chose de fascinant qui exerce sur l'autre une sorte d'attraction magique et démonique. Son interlocuteur se retrouve possédé par ses discours, complètement bouleversé, comme dans un état d'ivresse philosophique. Or, cet amour qu'inspire Socrate, n'est pas simplement

---

[101] Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?,* op. cit., p. 77.
[102] *Ibid*., p. 79.
[103] *Ibid*., p. 81.

l'effet de ses discours, mais aussi de sa manière de vivre, de l'harmonie que ses interlocuteurs retrouvent chez lui entre une pensée et une vie qui sont la conséquence d'une vie passée dans la philosophie. Socrate est celui qui, par son discours et par son mode de vie cherche à s'approcher et faire approcher les autres de « cette manière d'être, de cet état ontologique transcendant qu'est la sagesse ». La philosophie n'est donc plus sagesse, mais désir de sagesse qui ne peut exister qu'à l'intérieur même de la non-sagesse et de la remise en question même de la sagesse. Avec Socrate la philosophie devient un mode de vie et un discours non pas de sagesse mais déterminé par la sagesse. D'une manière générale dira Hadot, la sagesse apparaît dans l'Antiquité comme un idéal qui guide et attire le philosophe, et la philosophie est considérée comme un exercice de la sagesse, comme la pratique d'un mode de vie. La philosophie de Platon, et à sa suite toutes les philosophies de l'Antiquité, auront en commun cette particularité de lier étroitement dans cette perspective le discours et le mode de vie philosophiques.[104]

Ainsi, ce qui selon Hadot différencierait le dialogue socratique des expositions doctrinales et systématiques, serait ce principe d'*homologia*, ce principe pédagogique et érotique, par lequel les interlocuteurs sont conduits à se transformer eux-mêmes dans leur être, faisant de cette expérience de confrontation des âmes un exercice spirituel. C'est par l'*homologia* que Socrate peut aider l'autre à atteindre la vérité, faisant émerger graduellement dans l'âme une première conscience de soi nécessaire à la reconnaissance de la vérité. Exercice dialectique, le dialogue correspond donc à un exercice spirituel qui conduit discrètement mais réellement l'interlocuteur à la conversion : par ses interrogations, Socrate amène ses interlocuteurs à reconnaître leur ignorance, reconnaissance qui peut les troubler au point de remettre en question toute leur vie.

Dans tous les dialogues il y aurait donc l'interlocuteur qu'il y avait avant la discussion avec Socrate, et celui qui, à l'issue de la rencontre, n'est plus ce qu'il était auparavant. Entre temps, la mise en question de toutes les valeurs qui régissaient sa vie a produit chez lui une profonde transformation. Socrate a donc la capacité de transformer la conscience de ceux avec qui il dialogue, faisant de l'interrogation dialogique un exercice spirituel : lorsque la discussion est finie, l'interlocuteur n'a rien appris et ne sait plus rien, mais en dialoguant avec Socrate, il aura expérimenté l'activité même de l'esprit s'interrogeant, et se mettant en discussion pour prendre conscience de soi. Le dialogue

[104] *Ibid*., p. 92.

socratique est donc exercice spirituel, en ce sens que la confrontation dialogique et parrèsiastique auquel elle soumet l'interlocuteur implique une profonde transformation du mode d'être et de vivre.

Les dialogues que Socrate entreprend avec ceux qui acceptent de se confronter à lui n'ont pas pour but de trouver la vérité absolue d'un savoir quelconque, mais de confronter le discours et la vie de l'autre à cette pierre de touche qu'est son âme, pour en évaluer la cohérence. Il ne s'agit pas simplement dans ce dialogue de mettre en question ce que nous croyons savoir, et ce que nous disons de ce que nous croyons savoir, mais d'examiner également les valeurs qui régissent notre vie, ce qui revient à mettre en cause non seulement la pensée mais aussi le style de vie : il sollicite une transformation de soi, un mouvement de conversion qui engage non seulement la pensée, mais aussi la vie. Cette conversion cherche à établir un accord avec soi-même, un accord entre le *logos* et le *bios*, par un travail courageux et constant de recherche de la vérité qui se verra traduit dans le mode d'être et dans la création du propre style de vie. Il s'agit en somme d'incarner un style de vie où l'on puisse rendre visible la correspondance existante entre le *logos* et le mode de vie.

Or, dans tout le développement de la *parrêsia* socratique apparaît également le constat que cette épreuve des âmes ne peut se faire que dans une relation à deux. Il faut toujours un autre, un autre qui prenne soin du souci que les autres prennent d'eux-mêmes. En cela consiste la tâche de Socrate : à enseigner non pas des aptitudes ou des capacités, mais à prendre soin du soin de l'autre, à l'inciter à se soucier de soi, de son existence. Le dialogue socratique est un exercice spirituel pratiqué en commun, qui invite à une connaissance de soi, à prendre conscience de soi, et à opérer sur soi une transformation radicale de la manière d'être, nécessaire pour avoir accès à la vérité. Ainsi, par ses interrogations, Socrate aide les autres à accoucher de leur savoir : il ne cherche pas à transmettre de contenus tous faits, mais par sa démarche, il permet à l'interlocuteur d'engendrer son propre savoir. Puisque la vérité ne peut être dite ni transmise, mais seulement montrée, la tâche du dialogue socratique consisterait justement à montrer les limites du langage et l'impossibilité pour le langage de communiquer l'expérience morale et existentielle : ce qui doit être appris n'est pas un savoir objectif que le philosophe pourrait simplement transférer, mais plutôt un travail sur soi que le sujet doit accomplir de manière autonome et que le philosophe ne peut que stimuler. Il s'agit en ce sens pour

Socrate de faire vivre à l'autre l'expérience de la connaissance comme un processus de conversion auquel on ne parvient pas par la définition d'un quelconque savoir, mais en étant simplement disposé à connaître : c'est cette ouverture qui rend possible le savoir, un savoir qui n'est pas simplement compris, mais qui doit être traduit en acte.

Foucault voit dans la confrontation des âmes socratique, à l'instar des études de Pierre Hadot, la mise en place d'une conduction des autres qui chercherait à établir un certain rapport entre la vérité et le mode d'être de l'interlocuteur. La vérité à laquelle le sujet se lie doit être mise en œuvre dans la vie même et devenir le principe régulateur de *l'êthos*. Le but de la *parrêsia* socratique serait en ce sens de conduire l'interlocuteur à établir une correspondance entre le *logos* auquel il accède grâce à la conduction de Socrate, et le *bios*. La tâche de Socrate sera donc de vérifier constamment que cette correspondance soit maintenue.

4. De l'âme à la vie : vers une esthétique de l'existence

4.1. Le *Lachès* : harmonie entre *logos* et *bios*

La mise à l'épreuve des âmes à laquelle Socrate invite ses interlocuteurs apparait également illustrée selon Foucault, dans le *Lachès*. Si Foucault consacre une longue analyse à ce texte, c'est qu'il y retrouve tout au long du dialogue l'articulation entre les trois éléments qui caractérisent le mode de véridiction socratique : la notion « de *parrêsia* comme franchise courageuse du dire-vrai, la notion d'*exetasis* comme pratique de l'examen et de l'épreuve de l'âme et la notion de souci comme étant l'objectif et la fin même de cette *parrêsia* »[105].

Selon Foucault, dans le *Lachès*, le problème de la *parrêsia* est particulièrement présent, non seulement par la récurrence du terme (il apparaît trois fois dans un dialogue qui est particulièrement court) mais aussi par le fait que le thème du dialogue, le courage, est mis en relation avec celui de la pratique du dire-vrai. Bien que le problème posé dans le dialogue soit de donner une définition de la « vraie » nature du courage, selon Foucault, la question qui se poserait en réalité serait de savoir « dans quelle mesure l'éthique de la vérité implique-t-elle le courage ? ». Ce qui est important dans le dialogue, c'est l'entrelacement du thème du courage à celui de la vérité, c'est-à-dire, celui des conditions éthiques nécessaires pour accéder à la vérité, et avec ce lien, une autre possibilité de penser l'éthique de la vérité non plus, comme cela a été le cas dans la tradition occidentale, en termes de pureté et de purification que le sujet doit atteindre pour avoir accès à la vérité, mais en termes du courage qui est nécessaire pour y accéder. Dans le *Lachès*, nous dit Foucault, ce

[105]Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 114.

n'est donc pas l'aspect cathartique de la vérité qui apparaît, puisqu'il ne s'agit pas de purification de l'âme, mais plutôt une question de combat et des risques que l'on est prêt à courir pour avoir accès à la vérité.

Ce qui se dessine dans la lecture du *Lachès* pour Foucault, comme nous le verrons, est en somme l'émergence du *bios* comme objet de la *parrêsia* socratique ; c'est le texte où l'on voit très clairement apparaître le *bios* comme objet du souci, beaucoup plus que l'âme, comme c'était le cas dans d'autres textes tel que l'*Alcibiade*. De fait, selon Foucault le platonisme « serait le lieu d'un embranchement fondamental pour la philosophie occidentale illustré par une opposition entre le *Lachès* et l'*Alcibiade* ». Ces deux textes seraient le point d'enracinement commun à deux développements différents dans l'histoire de la philosophie occidentale.

Le dialogue commence par l'invitation que Lysimaque et Mélésias font à Nicias et Lachès, d'assister à un combat d'armes. Ces deux hommes, citoyens athéniens, préoccupés par le type d'éducation à donner à leurs propres fils, font assister Nicias et Lachès, deux fameux stratèges, à l'épreuve d'un maître d'armes, pour avoir leur avis franc sur le genre d'éducation à donner à leurs fils. Le dialogue commence lorsque la performance de démonstration du maître d'armes s'achève. A ce moment-là, et seulement à ce moment-là, Lysimaque et Mélésias, expliquent à Nicias et Lachès les raisons qui les ont poussés à les inviter à cette démonstration. Les deux pères, en faisant preuve de *parrêsia*, admettent ne pas pouvoir tenir un raisonnement juste quant à l'éducation à donner aux jeunes, puisque dans leur vie ils n'ont accompli aucune entreprise remarquable. En effet, bien que tous les deux proviennent d'éminentes familles athéniennes, et que leurs pères furent tous les deux des hommes illustres et respectés à Athènes, eux-mêmes n'ont jamais rien fait de particulièrement glorieux dans leur vie. Et ils expliquent, non sans gêne, que la raison pour laquelle ils ont été incapables de se distinguer, c'est que leurs pères, trop occupés dans les affaires des autres, les ont complètement négligés. Préoccupés du sort de leurs fils, Lysimaque et Mélésias ne veulent pas reproduire les mêmes erreurs que leurs pères ont fait à leur égard, et se vouent entièrement à leur soin. C'est pour cette raison que, cherchant la meilleure éducation, ils vont interroger Lachès et Nicias. Ils veulent savoir notamment si cet art militaire fait partie de ce que serait cette éducation.

A différence de Lysimaque et Mélésias, Lachès et Nicias sont importants et respectés dans la cité. S'ils ont été invités pour donner leur conseil, c'est justement parce

qu'ils sont des spécialistes dans les affaires militaires, qu'ils jouent des rôles importants dans la politique athénienne et qu'ils ont aussi des enfants dont ils doivent prendre soin. Or, lorsqu'ils donnent leur avis sur la question, ils se trouvent être en complet désaccord. D'après Nicias ces leçons d'armes sont très utiles à l'éducation des jeunes, dans la mesure où non seulement elles les initient à l'art de la bataille et de la stratégie, leur donnant des qualités physiques telles que l'endurance et la force, mais qu'elles constituent aussi des exercices de courage et de hardiesse nécessaires à leur formation de citoyens. En revanche, pour Lachès de telles leçons seraient complètement inutiles, l'art militaire ne pouvant être effectivement appris, d'après lui, que sur le terrain de bataille. Il rappelle d'ailleurs, pour soutenir son argument, que les spartiates, qui sont les meilleurs soldats de Grèce, n'ont jamais recours à ce genre de maître. De plus, selon Lachès cet homme qui se dit être maître d'armes, et à qui l'on veut confier l'éducation de deux jeunes hommes, n'est même pas un vrai soldat : il raconte l'avoir vu, de ses propres yeux, faire des manœuvres très maladroites sur le champ d'une vraie bataille. Cet homme ferait donc, au mieux, une bonne représentation théâtrale de l'art militaire et de la bataille, mais son art serait complètement dépourvu de toute vérité[106].

Face à l'impasse dans laquelle se trouve le dialogue, il est fait appel à Socrate, qui présent depuis le début du dialogue, a suivi toute la discussion. Lysimaque l'invite à donner son opinion et lui demande de prendre parti pour un des deux arguments présentés, afin de pouvoir trancher sur la question à majorité. Foucault remarque justement que l'échange entre Lachès et Nicias est construit ici sur le même modèle juridico-politique que celui qui était tenu sur de la scène politique à l'Assemblée, où chacun exposait son opinion en essayant de convaincre les auditeurs de voter sur ce qu'ils considéraient être la meilleure opinion. Or, Socrate refuse d'intervenir sur ce mode et récuse ce modèle démocratique : il refuse de décider, sur une question si délicate comme celle de l'éducation des jeunes, en suivant simplement le critère de l'opinion de la majorité[107]. Il faut selon Socrate vérifier, d'une façon préliminaire, qui des deux stratèges a une quelconque «technique » sur le thème en question. Or, avant cela il faudra que tous soient d'accord sur le sujet de la

[106] Le désaccord entre Lachès et Nicias, reflète symboliquement un des problèmes qui se trouvent être au cœur du dialogue, et qui est celui de l'harmonie nécessaire entre les actes et les paroles comme critère de vérité. Nicias serait la représentation des mots et Lachès des actes. En effet, Nicias pense que le savoir, en l'occurrence la technique militaire, peut être transmis à travers les discours, tandis que Lachès ne se fie qu'à l'expérience et aux actes qui ont lieu dans des situations bien réelles.

[107] Cf. PLATON, *Lachès*, 184c-185a, in *uvres Complètes,* t. II, trad. A. Croiset, Les Belles Lettres, 1965, p. 54

discussion et qu'ils aient clairement à l'esprit l'objet de leur quête commune[108]. Socrate ne fait donc pas valoir la loi de la majorité, mais procède différemment en reformulant la question qui est discuté : il montre que le problème de l'éducation concerne plutôt le souci de l'âme et que la meilleure opinion ne pourra venir que de la part de celui qui sera « un technicien de l'âme », c'est-à-dire, celui qui saura bien en prendre soin. Socrate propose donc de vérifier les compétences des deux stratèges, qui acceptent de se soumettre à l'examen socratique. Nicias, qui connaissait déjà la façon de procéder de Socrate, mais aussi Lachès qui ne s'était jamais soumis à un tel examen, « s'engagent volontiers et volontairement dans ce jeu socratique qui va se dérouler»[109].

> NICIAS : Parce que tu me parais ignorer que, si l'on appartient au groupe intime et, pour ainsi dire, à la famille des interlocuteurs habituels de Socrate, 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 antérieure. Quand on en est arrivé là, Socrate ne vous lâche plus avant d'avoir tout passé au crible de la belle façon. Pour moi, qui ai l'habitude du personnage, je sais qu'on ne peut éviter d'être ainsi traité et je vois clairement que je n'y échapperais pas moi non plus. Car, je me plais, Lysimaque, dans sa compagnie, et je ne trouve pas mauvais d'être remis en mémoire du bien ou du mal que j'ai fait ou que je fais encore ; j'estime qu'à subir cette épreuve on devient plus prudent pour l'avenir, si l'on est disposé, selon le précepte de Solon, à apprendre durant toute sa vie, et à ne pas croire que la vieillesse toute seule nous apporte la sagesse. Subir l'examen de Socrate n'est pas pour moi ni une nouveauté ni un désagrément : je savais depuis longtemps qu'avec Socrate ce ne seraient pas seulement les jeunes gens qui seraient mis en cause, mais que nous y passerions aussi. Je le répète donc : en

---

[108] « SOCRATE : […] Il me semble que nous avons négligé de nous entendre d'abord sur l'objet précis en vue duquel nous délibérons et à propos duquel nous recherchons qui de nous, ayant étudié dans ce dessein, sous ces maîtres, est compétent et qui ne l'est pas.
NICIAS : Notre examen, Socrate, ne porte-il pas sur le combat en armes et sur l'utilité que peut avoir ou ne pas avoir pour les jeunes gens l'étude de cet art ?
SOCRATE : Sans doute, Nicias. Mais quand on délibère sur un remède pour les yeux et qu'on se demande s'ils ont besoin d'un onguent ou non, est-ce sur le remède ou sur les yeux que porte la délibération ?
NICIAS : Sur les yeux.
SOCRATE : De même, quand on se demande s'il fait mettre un frein à un cheval et à quel moment, n'est-ce pas le cheval, et non le frein, qui est l'objet de la recherche ?
NICIAS : C'est vrai
SOCRATE : Ainsi, d'une manière générale, quand on discute en vue d'une fin, c'est la fin qui est l'objet de la discussion, et non le moyen, subordonné à cette fin.
NICIAS : Evidemment.
SOCRATE : Par conséquent, lorsque nous recherchons un conseiller, nous devons nous demander s'il a la compétence nécessaire relativement à la fin en vie de laquelle nous instituons notre recherche.
NICIAS : Sans doute.
SOCRATE : Ainsi, dans la circonstance présente, notre recherche sur la valeur de cette étude a pour fin l'âme des jeunes gens.
NICIAS : Oui
SOCRATE : Il s'agit donc de savoir lequel de nous est expert dans le traitement de l'âme pour être capable de la bien soigner et s'il a eu des bons maîtres dans cet art. » in *Ibid.,* pp. 99-100.

[109] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 131.

> ce qui me concerne, je ne m'oppose pas à ce que Socrate s'entretienne avec nous de la manière qui lui plaira. Mais il faut voir ce qu'en pense Lachès.
>
> LACHES : En matière de discours, Nicias, mon cas est simple, ou, si tu le préfères, il est double. J'ai l'air tantôt d'aimer les discours et tantôt de les détester. Quand j'entends discourir sur la vertu ou sur quelque science un homme qui est vraiment un homme et digne de ces discours, j'en éprouve une joie profonde, par la contemplation de la convenance et de l'harmonie dont le spectacle m'est offert. Un tel homme est à mes yeux le musicien idéal, qui ne se contente pas de mettre la plus belle harmonie dans sa lyre ou dans quelque instrument frivole, mais qui, dans les réalités de sa vie, met d'accord ses paroles et des actes. Selon le mode dorien et non ionien, encore bien moins frigien ou lydien, mais selon le seul qui soit vraiment grec. Cette voix là l'enchante et me donne pour tout le monde l'air d'un ami des discours, tant je recueille avec passion les mots qu'elle fait entendre. Mais le discoureur qui fait tout le contraire m'ennuie, et d'autant plus qu'il semble parler mieux ; ce qui me donne l'apparence d'un ennemi des discours.
> Pour Socrate, je ne connais pas encore ces discours, mais je crois connaître ses actes, et, sur ce point, je l'ai trouvé digne du langage le plus beau et de la plus entière liberté de parole. Si donc il possède aussi cette qualité, ma bonne volonté lui est acquise ; je serais heureux d'être examiné par lui, et je ne demande pas mieux que d'apprendre, selon le précepte de Solon, auquel je veux ajouter un seul mot : oui, je consent à apprendre dans ma vieillesse, à la condition que le maître soit un honnête homme. C'est une concession que je réclame, l'honnêteté du maître, afin qu'on ne m'accuse pas d'avoir l'entendement rebelle s'il m'arrive d'écouter sans plaisir. Que d'ailleurs le maître soit jeune, encore peu connu, ou qu'il ait quelque autre désavantage de ce genre, cela m'est tout à fait égal. Je t'invite donc, Socrate, à m'enseigner et à m'examiner comme il te plaira. Et je t'apprendrais en retour ce que sait. Mes sentiments pour toi datent de ce jour où tu as partagé mon péril, et où tu m'as donné de ton courage une épreuve pleinement justificative. Parle donc librement sans tenir compte de mon âge. [110]

Dans ces explications données par Nicias et Lachès de leur acceptation à se soumettre à l'interrogation socratique, nous retrouvons une description détaillée de l'examen socratique et des effets qu'il produit sur celui qui s'y soumet. Apparaît encore ici, comme dans le *Gorgias*, le thème du *basanos* par lequel Socrate met à l'épreuve le mode de vie des deux hommes, en les conduisant à rendre compte de leur propre existence. Le rôle de Socrate, en tant que « pierre touche » consiste donc à tester et déterminer la vraie nature de la relation entre le *logos* et le *bios* de ses interlocuteurs : sa tâche est d'enquêter sur la manière dont le *logos* donne forme au style de vie de l'autre, et s'il y a une relation d'harmonie entre les deux. C'est en ce sens que Nicias et Lachès sont amenés par Socrate à « donner raison » de leur vie, et qu'il les incite à rendre compte de la relation qu'ils établissent entre leur manière de vivre et les discours qui régissent leur vie. Le but de l'examen socratique sera donc de conduire ses interlocuteurs à rendre compte d'eux, en les

[110]PLATON, *Lachès*, 184c-185a, in *uvres Complètes,* t. II, op. cit., pp. 102-104.

forçant à expliquer cette relation. Le résultat de cet examen, comme l'explique Nicias, c'est qu'on devient capable de prendre soin de la façon dont on vit, sachant désormais comment vivre de la meilleure manière possible.

Foucault voit donc dans le *Lachès* l'émergence du *bios* comme objet de la *parrêsia* socratique. Ce n'est plus l'âme qui est ici l'objet du souci, mais le mode vie. C'est la raison pour laquelle, lorsqu'on doit rendre compte de soi on doit rendre compte de la manière dont on vit ; on doit examiner son mode de vie et le soumettre à une « pierre de touche » « pour partager exactement ce qui est bien de ce qui ne l'est pas dans ce qu'on fait et dans ce qu'on est, dans la manière de vivre ».[111] Comme nous l'avons vu, Socrate est cette pierre de touche par laquelle les autres peuvent se tester eux-mêmes : il interroge les autres, les examine, les éprouve et les pousse à s'expliquer eux-mêmes. La *parrêsia* socratique force le sujet à se tourner vers lui, à se détacher de l'existence qu'il menait en rendant visibles les principes qui déterminent sa vie, et qui ont été négligés jusqu'à présent. Ainsi ce n'est qu'après avoir passé l'épreuve de la *parrêsia* socratique que l'on pourra rendre compte de sa propre existence. L'objectif de cette *parrêsia* est de forger chez l'individu *l'êthos* dont il a besoin pour bien vivre.

Or, si Socrate peut jouer ce rôle de *basanos*, c'est dans la mesure où tel que le rapporte Lachès, il a donné preuve dans plusieurs occasions de l'accord harmonieux qui existe entre ses propres discours et ses actions. Lorsque Lachès explique les raisons pour lesquelles il accepte d'être interrogé par Socrate, il fait valoir essentiellement la relation harmonieuse entre ce qui est dit par Socrate et ce qu'il fait, entre son discours et sa manière de vivre. Cette continuité entre les discours et les actes de Socrate serait la preuve, selon Foucault, d'une harmonie ontologique entre le *logos* et le *bios*, que Lachès qualifie de « dorienne ».

> Comme vous le savez, il y avait quatre formes d'harmonie grecque : le mode lydien que Platon n'aime pas parce qu'il est trop solennel ; le mode phrygien que Platon associe aux passions ; le mode ionien qui est trop doux et efféminé et le mode dorien qui est le mode courageux. L'harmonie entre la parole et les actes dans la vie de Socrate est dorienne, et s'est manifestée par le courage dont il a fait preuve à Délion. Cet accord harmonique est ce qui distingue Socrate d'un sophiste : le sophiste peut faire des beaux discours sur le courage, mais il n'est pas lui-même courageux. Cet accord est aussi la raison pour laquelle Lachès peut dire de Socrate : «je l'ai trouvé digne du langage le plus beau et de la plus entière liberté de parole ». Socrate est capable d'utiliser un

[111] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 135.

> discours rationnel, éthique, bon et beau ; mais à différence des sophistes, il peut utiliser la parrêsia et parler librement parce que ce qu'il dit s'accorde exactement avec ce qu'il pense, et ce qu'il pense s'accorde exactement avec ce qu'il fait. Et ainsi, Socrate, qui est vraiment libre et courageux, peut alors fonctionner comme une figure parrèsiastique. Tel que c'était le cas dans le champ politique, la figure parrèsiastique de Socrate révèle aussi la vérité en parlant, il est courageux dans sa vie et dans ses discours et confronte l'opinion de ses auditeurs d'une manière critique.[112]

Le courage est donc la forme sous laquelle cette harmonie existante entre la manière de parler de Socrate et sa manière de vivre s'exprime : sa vie étant accordée en mode dorien, elle manifeste le courage comme un style imprégnant et harmonisant ses actes et ses paroles. Cette harmonie justement permettra à Lachès de définir la *parrêsia* socratique comme une entière liberté de parole, qui ne peut être exercée que si, comme Socrate, on a le courage de la vérité. C'est ce courage qui lui donnera la qualité de pierre de touche, dans la mesure où pour soumettre les autres à examen, il doit les défier, se confronter à eux sans se replier face à leur puissance. Et c'est par ce courage maintenu que l'autre est conduit à se connaître lui même.

La *parrêsia* éthique peut être ainsi définie comme le courage de la vérité, par l'insistance et la persévérance de Socrate à interroger la relation que chacun établit à soi-même, dans cette mission qui est la sienne de prendre soin du souci que les autres ont d'eux-mêmes. Or, ce qui authentifie selon Foucault la *parrêsia* de Socrate, c'est le « son » harmonieux produit par l'accord existant entre ses actes et ses paroles. Si Lachès accepte de se laisser examiner, c'est à cause de l'harmonie que reflète la vie de Socrate. C'est donc sur le style de vie que s'articule la *parrêsia* socratique[113]. Ainsi, en mettant à nouveau l'accent sur la *parrêsia*, Foucault n'envisagera comme courage que celui qui soutient un dire-vrai et surtout un style d'existence. La *parrêsia* ne tient plus seulement à l'exercice courageux d'un dire-vrai que l'on adresse aux individus afin de rectifier leur *êthos*, mais avec la lecture du *Lachès*, elle ouvre une nouvelle dimension : « Socrate est aussi celui qui a le droit de faire valoir cette exigence de vérité sur la trame visible de son existence».[114]

---

[112]Michel FOUCUALT, *Discourse and Truth. The Problematization of parrhesia,* six lectures given bf Michel Foucault at Berkeley, Oct-Nov. 1983. Traduction par nos soins.

[113] « La trajectoire n'est donc du courage de Socrate à la bataille de Délion, à sa compétence à parler du courage militaire. La trajectoire est de l'harmonie entre vie et discours de Socrate à la pratique d'un discours vrai, d'un discours libre, d'un discours franc. Le franc parler s'articule sur le style de vie. Ce n'est pas le courage à la bataille qui authentifie la possibilité de parler de courage ».

[114] Frédéric GROS, « Situation du cours » in Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p.321.

La vie (*bios*), la manière de vivre, ou dit autrement, la manière dont s'articulent le *logos* et le *bios* se trouvent au centre de la *parrêsia* socratique telle qu'elle apparaît dans le *Lachès* Ainsi, non seulement Nicias et Lachès acceptent d'être examinés par Socrate, par l'harmonie qui se reflète entre discours et actions dans sa vie, mais ils soulignent en même temps le fait que l'examen socratique cherche à tester l'accord entre *bios* et *logos* dans leurs vies. La tâche de Socrate consiste donc à vérifier que son interlocuteur vit et agit conformément à la vérité, et il peut le faire parce que le *logos* qui oriente son comportement est clairement visible, et en permanence, dans son existence. La *parrêsia* prend donc ici la forme d'une relation entre *logos*, vérité et *bios*, en ce sens qu'il s'agit de rendre visible le type de relation que le sujet établit à la vérité : « comment il se constitue lui-même comme quelqu'un qui a à connaître la vérité à travers la mathesis, et comment cette relation à la vérité est ontologiquement et éthiquement manifestée dans sa propre vie»[115]. La *parrêsia* socratique cherche ainsi à guider l'interlocuteur dans la connaissance de soi, en lui montrant la relation qu'il établit à la vérité, et la manière dont cette relation à la vérité donne forme à sa vie. Dans la mesure où cette *parrêsia* s'articule sur le mode d'existence, elle a pour rôle de mettre en question le mode de vie du sujet, en mettant à l'épreuve ce qu'il dit définissant « ce qui peut être validé et reconnu comme bon dans ce mode de vie et ce qui doit être rejeté »[116]. C'est là que, selon Foucault, on verrait « s'organiser cette chaîne fondamentale qui est celle du souci, celle de la *parrêsia* et celle du partage éthique entre le bien et le mal dans l'ordre du *bios*, de l'existence».[117]

A la fin du dialogue, tous les interlocuteurs sont d'accord sur le fait qu'il serait le seul en mesure d'assurer la meilleure éducation aux fils de Lysimaque et Mélésias. Bien que du point de vue strictement théorique le dialogue soit un échec, puisque personne n'a été capable de donner une vraie définition de ce qu'était le courage, et malgré le fait que même Socrate n'ait pas été en mesure de donner une telle définition, à la fin du dialogue, tous s'accordent sur le fait que Socrate serait le meilleur maître, le reconnaissant ainsi comme le vrai parrèsiaste éthique et comme le maître du souci de soi.

> LYSIMAQUE : […] Que décides-tu, Socrate ? Te rends tu à ma prière et veux-tu aider ces jeunes gens à devenir meilleurs ?
> SOCRATE : Il serait coupable, Lysimaque, de refuser son aide à qui désire devenir meilleur. Si donc, dans cet entretien, j'avais fait preuve de science et ceux-ci d'ignorance, c'est à bon droit que tu m'inviterais à remplir cette tâche.

[115] Michel FOUCAULT, *Discourse and Truth. The Problematization of parrhesia*, op. cit.
[116] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p.138.
[117] *Ibid*., p. 139.

> Mais en fait, nous sommes tous restés en détresse. Qui donc choisir entre nous ? Personne, à mon avis. Les choses étant ainsi, voici mon conseil ; vous jugerez ce qu'il vaut. J'estime que nous devons tous ensemble – personne ne trahira notre secret – chercher d'abord pour nous-mêmes et ensuite pour vos enfants, un maître aussi parfait que possible, car nous en avons besoin, sans ménager l'argent ni quoi que ce soit. Quant à rester tranquillement tels que nous sommes je ne l'admets pas. Si quelqu'un de vous sourit à l'idée que nous puissions, à notre âge, aller encore à l'école, je me couvrirai de l'autorité d'Homère qui a dit que « la honte est mauvaise quand elle accompagne l'indigent ». Laissons donc tranquilles les mauvais plaisants et prenons soin à la fois de nous-mêmes et de ces jeunes gens.
> LYSIMAQUE : Ton discours me plaît, Socrate, et je veux, comme le plus vieux, être le plus empressé à étudier avec ces enfants.[118]

C'est en tant que *basanos*, en tant que celui qui fait rendre à chacun raison de son existence, de toute son existence et tout au long de son existence que Socrate est ici convoqué, non seulement pour s'occuper des fils de Lysimaque et Mélésias, mais de Lysimaque lui-même, dans la mesure où, même lorsqu'on est âgé et tout au long de sa vie, il faut mettre sans cesse son existence à l'épreuve de cette pierre de touche.

Or, si Socrate est ici reconnu en tant que *basanos*, ce n'est pas par son savoir, un savoir qu'il pourrait transmettre aux autres et que les autres auraient reconnu dans son discours, puisque lui non plus n'a pas été capable de donner une définition du courage dans le dialogue. Au contraire, Socrate ne dit jamais savoir ce qu'est le courage et au lieu d'affirmer un savoir, il interroge la vérité de ce que disent les autres. Son discours en ce sens reflète plutôt son courage de reconnaître et d'admettre qu'il ne possède pas la vérité. A travers sa *parrêsia* Socrate manifeste cette harmonie qui le caractérise et qui fait que les autres le reconnaissent en tant que *basanos*. Ainsi, lorsqu'on lui demande de devenir le maître de deux jeunes garçons, il accepte, mais refuse le rôle de maître, au sens d'un maître qui transmettrait une *tekhnê* quelconque à ses disciples. Il accepte donc, mais en disant à tous qu'ils devraient essayer de prendre soin d'eux-mêmes et de leurs fils.

Pour Foucault on voit très clairement le *Lachès* apparaître le *bios* comme l'objet du souci, beaucoup plus que l'âme. Dans ce dialogue la vie prend la forme d'un objet de véridiction, non dans le sens d'une confession de nos actes et pensées que l'on devrait faire à un autre, mais comme un exercice où, en donnant raison de soi, on teste la correspondance existante entre notre *logos* et notre manière de vivre. L'accent particulier mis dans cette correspondance entre le *logos* et le *bios* présent dans le *Lachès* est selon Foucault la preuve d'une bifurcation essentielle dans l'histoire de la philosophie occidentale

[118] PLATON, *Lachès*, 184c-185a, in *uvres Complètes,* t. II, op. cit..

quant à la problématique du souci de soi : il n'aura plus pour objet l'âme et la contemplation de l'âme par elle-même, mais le *bios* et la mise à l'épreuve de la forme que l'on donne à notre existence.

> C'est de Platon que Foucault fait dériver ces deux grandes directions spirituelles de la philosophie : d'un côté, s'inspirant de l'*Alcibiade*, une métaphysique de l'âme qui s'attache à fonder, dans le discours et par la contemplation théorique, le lien originaire de la *psukhê* immortelle et de la vérité transcendante ; de l'autre côté problématisée dans le *Lachès*, une esthétique de l'existence poursuivant la tâche de donner à la vie une forme visible, harmonieuse, belle.[119]

4.2. Entre la métaphysique de l'âme et la vie comme œuvre d'art

La figure de Socrate apparaît donc comme porteuse de deux matrices différentes du souci de soi. La première grande ligne est illustrée dans l'*Alcibiade* où le souci de soi a pour objet l'âme. Dans ce dialogue, Socrate prend soin d'Alcibiade, qui s'apprête à faire son entrée dans le jeu politique de la *polis*, en l'incitant à se connaître lui-même : pour gouverner les autres, Alcibiade doit se gouverner lui-même, et pour se gouverner lui-même il doit se connaître lui-même. La pratique du souci de soi est donc ici définie comme une pratique de connaissance de soi qui doit se faire comme une contemplation de l'âme par elle-même, et de la reconnaissance par elle-même de son mode d'être. Pour décrire cet acte de contemplation, Platon utilise la métaphore de l'œil et de la vision. Pour se contempler et se voir soi-même on a besoin d'un miroir, et le miroir idéal où un œil pourrait se voir lui-même est un autre œil, plus exactement la pupille d'un autre œil : l'œil se voit ainsi lui-même dans le principe de vision. De la même manière, l'âme ne pourra se reconnaître qu'en se voyant elle-même dans quelque chose de sa même nature et qui révèle ainsi sa vraie nature : l'être divin. Ce n'est qu'à travers la contemplation de la réalité divine que nous pourrons saisir ce qu'il y a de divin dans notre âme. En ce sens, dira Foucault, le souci de soi débouche ici sur la découverte de l'âme comme réalité ontologiquement différente du corps, réalité qu'il faudra aborder par la contemplation de l'âme par elle-même.

Dans la mesure où l'âme a le devoir éthique de se contempler elle-même, la véridiction socratique a pour rôle de reconduire cette âme jusqu'au mode d'être qui était le

[119] Frédéric GROS, « Situation du cours » in Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p.321

sien, jusqu'à reconnaître et retrouver cette appartenance au divin. Le souci de soi est ici « obligation faite à l'âme de connaître l'être véritable des choses pour se connaître elle-même en vérité, le discours théorique devenant ainsi élucidation théorique du réel ».[120] La *parrêsia* socratique ainsi développée est ce qui fonde selon Foucault le « lieu du discours de la métaphysique lorsque ce discours aura à dire à l'homme ce qu'il en est de son être et ce qui [de] ce fondement ontologique de l'être de l'homme découle quant aux règles de conduite. »[121] La *parrêsia* éthique dans l'*Alcibiade*, procède donc sous la forme d'une « ontologie de l'âme », où le souci de soi requiert que chacun rende compte de la condition et de la nature de son âme.

Le deuxième grande ligne, ou matrice de souci de soi, est celle qui est illustrée dans le *Lachès.* Ici, l'objet du souci n'est plus l'âme, mais la vie (*bios*) : c'est une exhortation à rendre compte de la manière dont on vit, non plus en termes de la vérité de l'âme, mais de la relation entre le *logos*, la vérité et le *bios*. Ce « donner raison de soi », en termes d'une reddition de compte de la manière d'être et de la manière de faire, conduit non plus à la *psukhê* comme réalité ontologiquement distincte, mais « au *bios*, à la vie, à l'existence et à la manière dont on conduit notre existence ».[122] L'instauration non plus de l'âme, mais de la vie comme le « véritable siège de soi », implique une forme de connaissance de soi très différente : elle ne prend pas la forme d'une contemplation de l'âme par elle-même au miroir de sa propre divinité, mais celle de l'épreuve concernant la manière de se conduire. Il s'agit alors, dans ce mode de souci de soi, de mettre sa vie, sa manière de se conduire, à l'épreuve tout au long de l'existence pour donner, grâce à l'épreuve parrèsiatique, une certaine forme à la vie. La véridiction socratique a donc ici pour rôle de conduire les interlocuteurs à établir une harmonie entre leur *logos* et leur *bios*, et à les inciter à maintenir cet effort pendant toute leur vie.

Cette forme de *parrêsia* ne se manifeste pas dans les discours théorétiques mais dans le mode concret d'agir, et se configure directement comme *êthos*. C'est maintenant directement le *bios* qui montre la vérité avec sa forme et ses actes, en manifestant, sans avoir besoin de discours, le principe qui lui confère sa forme particulière. La vie et l'*êthos* deviennent le lieu principal et unique où la vérité est visible et perceptible. Cette

---

[120] Mathieu POTTE-BONNEVILLE,. « Foucault la vie et la manière », in www.laviedesidees.fr, 8 septembre 2009.
[121]Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 147
[122] *Ibid*., p.148.

manifestation sensible de la vérité dans la vie est ce que Foucault définit comme esthétique de l'existence, concept qui doit être compris comme tentative de rendre la vie le lieu où le vrai peut être vu et perçu, parce que le vrai est ce qui lui donne sa forme visible. Une vie belle est une vie qui donne lieu à un long travail de transformation de soi et d'accès à la vérité, et qui met en œuvre la vérité en en faisant une matrice du propre comportement. La vérité atteinte servira à modeler la vie, à lui donner une forme esthétique, de sorte que ceux qui la regardent reçoivent immédiatement une vérité visible : il s'agit en somme d'incarner un style de vie où l'on puisse rendre visible la correspondance existante entre le *logos* et le mode de vie.

La véridiction socratique serait ainsi à l'origine des deux grandes matrices de souci de soi que nous avions cité auparavant dont le souci de soi prend forme, et ouvrent deux grandes lignes de développent de la conception de l'éthique à travers la philosophie occidentale : d'un côté la ligne de développement qui dans l'*Alcibiade* va de l'être à l'âme, qui pointe vers la métaphysique, et de l'autre cette ligne de développement qui dans le *Lachès*, va aux formes d'existence et pointe vers une esthétique de l'existence. Dans cette dualité entre « être de l'âme » et « style de l'existence » se marque selon Foucault quelque chose d'important pour la philosophie occidentale, dans la mesure où la elle ouvre deux formes possibles de rendre raison de soi : soit comme « la tâche d'avoir à trouver et à dire l'être de l'âme » soit comme « la tâche et le travail qui consiste à donner un style à l'existence»[123]. Si Foucault a ainsi voulu insister sur la proximité et la divergence entre l'*Alcibiade* et le *Lachès*, c'est qu'il essaie de trouver l'histoire de ce qu'on pourrait appeler « l'esthétique de l'existence », c'est-à-dire : « non pas seulement les différentes formes possibles qui ont pu être prises par les arts de l'existence, mais de montrer comment globalement l'existence, le *bios*, a été constitué dans la pensée grecque et par l'émergence et la fondation de la *parrêsia* socratique comme un objet esthétique, comme un objet de l'élaboration et de la perception esthétique».[124] A partir de là, Foucault suggère qu'il faudrait faire non seulement l'histoire de la métaphysique de l'âme, mais aussi celle de la stylistique de l'existence. Or c'est justement dans l'espace ouvert par une *parrêsia* en termes d'esthétique de l'existence, que Foucault s'intéresse aux cyniques grecs. Foucault propose donc de faire une histoire de la philosophie qui prendrait pour fil directeur les formes de vie, les arts d'existence.

---

[123] *Ibid*., p. 149.
[124] *Ibid*.

Ainsi, avec l'émergence et la fondation de la *parrêsia* socratique telle qu'elle apparaît dans le *Lachès*, le *bios* a été constitué comme un objet esthétique. Foucault trace ici le chemin d'une esthétique de l'existence qui se caractérise par « l'idée selon laquelle la principale œuvre d'art dont il faut se soucier, la zone majeure où l'on doit appliquer les valeurs esthétiques, c'est soi-même, sa propre vie, son existence ».[125] L'esthétique de l'existence implique un travail critique de soi sur soi, où il ne s'agit plus de chercher l'essence de l'âme, ni de dégager les secrets obscurs de l'intériorité, mais où il s'agit, dans une construction patiente du sujet à lui-même, de l'élaboration d'une œuvre, de la vie comme un objet de travail esthétique. La subjectivité se forme à partir d'un travail de soi sur soi au moyen de l'élaboration des discours de vérité prononcés sur soi-même pour créer un style de vie. C'est en ce sens que l'esthétique de l'existence est envisagée en termes d'une éthique de la vérité.

Socrate est justement celui qui par sa qualité de *basanos*, met en question la manière de vivre du sujet, le forçant à s'interroger, à se confronter à tout ce qui chez lui était déjà acquis comme un savoir, à tous les principes qui régissaient sa manière de vivre. Il le force à donner raison de son existence, non pas en cherchant à savoir qui il est dans son intériorité, mais en cherchant à savoir comment il a agi et comment il agit, la manière dont il mène sa vie. Ce n'est que dans cette confrontation à Socrate, à la *parrêsia* socratique, que le sujet peut avoir un rapport critique à lui-même : ce regard critique sur soi implique toujours la relation à un autre. Dans cette relation de confrontation à Socrate, il faut mettre à l'épreuve la vie en tant que matière à examiner. Cette mise à l'épreuve est déjà un travail critique de soi sur soi, et c'est ce travail qui permettra au sujet de façonner un style de vie, et se constituer comme l'ouvrier de la beauté de sa propre vie. Elle met en jeu la relation entre subjectivité et vérité, la relation que chacun établit au savoir, à la vérité et à soi.

La *parrêsia* s'articule ainsi en termes éthiques sur le style de vie : il faut appréhender la vie comme matériau auquel on doit donner une forme, où la dimension esthétique tient à la mise en forme réglée de l'existence. Il « s'agit d'ordonner sa vie selon des principes à la fois constants et cohérents entre eux de telle sorte qu'elle présente un aspect d'harmonie pour qui la considère de l'extérieur. » Il faudra donc, accorder de

[125] Michel FOUCAULT, « A propos de la généalogie de l'éthique : aperçu du travail en cours », in *Dits et Ecrits,* t. II, op. cit., p. 402.

manière harmonique les actes et les paroles, afin de rendre visibles les énoncés dans la trame de l'existence.

Par ce nouage ainsi établi par Socrate entre philosophie, *parrêsia* et *bios*, il s'agira d'adopter un mode d'être axé sur la vérité, un style de vie liée à un dire-vrai qui ouvre donc le problème de la « vraie vie ».

LA PARRESIA *CYNIQUE*

C'est dans le droit fil socratique, ce fil qui avec l'esthétique de l'existence fait de la vie non seulement un objet de véridiction, mais aussi un matériau à façonner, que s'inscrit l'intérêt de Foucault pour les cyniques grecs. En effet, lorsqu'il entreprend son analyse, il souligne d'entrée l'articulation du cynisme autour de deux noyaux: un premier noyau caractérisé par un certain usage de la parole, cette franchise provocatrice et rude utilisée par les cyniques pour interpeller les autres, et un deuxième noyau qu'il retrouve dans le mode de vie particulier par lequel est caractérisé le philosophe cynique. En effet, il était décrit comme un personnage plutôt crasseux et allant vêtu d'un vieux manteau, portant une simple besace, allant les pieds nus ou chaussés de sandales et tenant un bâton de marche et d'imprécateur.[1] Dépréciant la richesse, il renonça à toute forme de possession et de confort faisant ainsi preuve d'une pauvreté volontaire extrême. N'ayant ni maison ni patrie il parcouru le monde en interpellant ceux qu'il rencontre par des discours simples, rudes et offensifs. Ainsi, il était non seulement caractérisé par cette forme de vie de pauvreté et d'errance, de saleté et de vulgarité, mais aussi par cette forme de parler rude et directe, cette *parrêsia* qui devient même la caractéristique principale par laquelle était reconnu le cynique. C'est justement à ce nouage entre une certaine véridiction et un certain style de vie que Foucault s'intéresse.

[1] Frédéric GROS, « Situation du cours », in Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2009, p. 323.

1. De la vie belle à la vraie vie

C'est donc dans un certain lien de continuité avec la pratique socratique de la *parrêsia* que Foucault, dans un premier moment, situe son intérêt pour les cyniques grecs. Tout au long de son cours de 1984, il s'était justement intéressé au problème de la relation entre les formes d'existence et la manifestation de la vérité. Nous avions montré en ce sens comment toute la première partie du cours avait été consacrée à analyser la manière dont s'était établit, avec Socrate, le lien entre la vérité et la vie à l'intérieur de ce que Foucault avait appelé une « esthétique de l'existence ». Par cette expression, il avait voulu montrer l'instauration d'un nouveau rapport entre une préoccupation pour le dire-vrai et le souci d'une belle existence au cœur même de la pratique de la *parrêsia* socratique. La vie devait alors se traduire en manifestation sensible de la vérité, faisant du *bios* le lieu principal et unique où la vérité devait être perceptible. Cette indexation ainsi faite de la vie à la vérité, a inauguré un régime de vérité où la relation entre sujet et dire-vrai se trouve dès lors agencée par un troisième élément : la vie, la vie qui devient dès lors l'élément fondamental pour mettre la vérité à l'épreuve[2].

L'émergence du *bios* comme objet de souci et de véridiction avait été repérée par Foucault à partir de l'analyse du *Lachès.* En confrontant la manière dont se trouvait formulé chez Socrate, dans le *Lachès* et l'*Alcibiade*, le thème du courage de la vérité, Foucault avait fait apparaître au sein des dialogues platoniciens une bifurcation qui serait « le point d'enracinement commun à deux développements différents de la véridiction socratique

[2]Daniele LORENZINI, «"El cinismo hace de la vida una aleturgie". Apuntes para una relectura del recorrido filosofico del ultimo Michel Foucault», in *Revista Laguna*, 23, octubre 2008, p. 89.

dans l'histoire de la philosophie occidentale »[3] : un discours métaphysique d'un côté, et une véridiction axée sur la stylistique d'existence, de l'autre. Bien que les deux dialogues soient traversés par l'exigence de se soucier de soi-même, elle est développée de manière différente d'un dialogue à l'autre, donnant lieu à deux flexions: si dans le cas de l'*Alcibiade* rendre compte de soi consistait à découvrir la vérité cachée de l'âme, indexant ainsi le souci de soi à la découverte de l'âme comme réalité ontologiquement distincte, dans le cas du *Lachès*, cette reddition de comptes de soi-même se trouvait plutôt indexée au *bios*, la connaissance de soi ayant pris la forme d'un examen constant de la manière dont on se conduit, et de la forme que l'on donne à son existence. Dans cette esthétique de l'existence, par opposition à la métaphysique de l'âme, il s'agissait en somme d'incarner un style de vie où la correspondance existante entre *logos* et mode de vie, entre vérité et *bios*, soit visible.

C'est donc la vie, la manière de vivre et la façon dont on articulait sa vie à la vérité, qui se trouvait être au cœur de la *parrêsia* socratique telle qu'elle apparaissait dans le *Lachès*. La tâche de Socrate consistait en ce sens à mettre à l'épreuve la correspondance existante entre le dire-vrai de son interlocuteur et sa manière de vivre. Au sein de cette relation parrèsiastique, la vie prenait dès lors la forme d'un objet de véridiction, non pas au sens d'une confession de nos actes et de nos pensées, que l'on serait obligés de faire à un autre, mais dans la forme d'un exercice par lequel, en donnant raison de soi, on testait l'accord entre son *bios* et son *logos*. Au bout de cet examen le sujet devait être capable de prendre soin de la manière dont il vivait : en modelant sa vie par la vérité de façon à lui donner une belle forme qui fasse transparaître immédiatement cette vérité dans la vie.

Or, si Foucault accorde dans son cours de 1984 une grande importance à la lecture du *Lachès*, c'est dans la mesure où ce texte inaugure une autre forme de construction de soi-même dans laquelle rendre raison de soi devient la tâche et le travail qui consiste à donner un style à sa vie. De ce fait, la pratique de la *parrêsia* socratique telle qu'elle se manifeste dans le *Lachès*, marque le moment d'émergence et de fondation du *bios* comme un objet d'élaboration et de perception esthétique : non seulement la vie devient un matériau à façonner, mais sa beauté sera liée à la vérité de sa propre existence. Ceci explique le fait que, dans la confrontation à Socrate, ce soit la vie même qui devra être mise à l'épreuve en tant que matière à examiner : il ne s'agit plus là de chercher l'essence de l'âme, ni de dégager les secrets obscurs et profonds de l'intériorité, mais d'entreprendre une

[3] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p.147.

construction patiente de soi-même en engageant un travail critique de soi sur soi, par lequel on devient l'ouvrier de la beauté de sa propre existence. Il s'agit dans cette esthétique de l'existence socratique, d'ordonner sa vie selon des principes à la fois constants et cohérents entre eux, de sorte que la concordance entre les actes et les paroles soit telle qu'elle permette de rendre visible les énoncés dans la trame visible de l'existence : une vie belle sera dès lors une vie qui donne lieu à un long travail de transformation de soi et d'accès à la vérité par lequel on fait de la vérité la matrice propre de l'existence.

En insistant sur l'opposition de l'esthétique de l'existence à la métaphysique de l'âme au sein des dialogues socratiques, Foucault a donc voulu montrer la façon dont, par la mise en jeu de la *parrêsia* de Socrate, la vie (*bios*) avait été constituée dans la pensée grecque comme un objet d'élaboration et de perception esthétique. C'est dans ce but qu'il cherche à tracer une histoire de la subjectivité qui, détachée de l'histoire de la métaphysique et de la quête de l'âme, constitue la vie comme objet pour une forme esthétique. Or, Foucault ne cherchait aucunement à faire du souci d'une belle existence une invention socratique, « puisque, dira-t-il, ce serait aberrant de le situer si tard quand on songe que [ce souci] était un thème déjà tout à fait dominant, que ce soit chez Homère ou chez Pindare »[4]. En effet, dans la tradition grecque, ce souci s'exprimait par l'importance accordée non seulement à l'aspect que sa vie faisait apparaître aux yeux des autres, mais aussi à la trace qu'elle pourrait laisser dans ce monde: elle devait être à la fois glorieuse et mémorable. Mais, en se situant au moment socratique, Foucault voulait ressaisir justement la manière dont s'était établi à ce moment là un certain rapport entre ce souci traditionnel, dans la culture grecque, d'une existence belle, éclatante, et mémorable et la préoccupation du dire-vrai :

> Plus précisément, ce que je voudrais ressaisir, c'est comment le dire-vrai dans cette modalité éthique qui apparaît avec Socrate, au tout début de la philosophie occidentale, a interféré avec le principe de l'existence comme œuvre à façonner dans toute sa perfection possible, comment le souci de soi qui avait été longtemps, avant Socrate et dans la tradition grecque, commandé par le principe d'une existence éclatante et mémorable, comment ce principe […] a été non remplacé, mais repris, infléchi, modifié, réélaboré par celui du dire-vrai auquel on doit se confronter courageusement, comment se sont combinés l'objectif d'une beauté de l'existence et la tâche de rendre compte de soi-même dans le jeu de vérité.[5]

---

[4] *Ibid*., p.150.
[5] *Ibid*.

Si Foucault insiste sur l'importance de la *parrêsia* socratique en tant que moment inaugural d'une certaine esthétique de l'existence, c'est dans la mesure où ce n'est qu'à partir de Socrate que la préoccupation pour la forme à donner sa vie sera traversée par un souci spécifique du vrai. Ce souci de beauté n'est plus simplement indexé à la perfection ou au caractère mémorable de l'existence, comme cela était le cas dans la tradition grecque, mais à cela Socrate ajoute une préoccupation pour le dire-vrai : si l'on veut donner une belle forme à la vie, il faudra l'indexer à la vérité. C'est donc au cœur de cette pratique socratique de la *parrêsia*, que Foucault situe le moment où a lieu le nouage entre l'exigence du dire-vrai et le principe de la forme à donner à sa vie, mais c'est aussi à partir de ce lien établit entre la manifestation de la vérité et le souci d'une belle existence, que commence à prendre forme le problème de la vraie vie philosophique.

1.1 La radicalisation cynique de la *parrêsia* où la vie comme théâtre de la vérité

Foucault engage l'analyse du cynisme à l'intérieur de ce cadre général autour du thème de la vraie vie et de l'esthétique de l'existence, de la recherche d'une vie belle dans la forme de la vérité et la pratique du dire-vrai. En effet, nous avions évoqué la manière dont Foucault introduit l'étude des cyniques en insistant sur l'articulation fondamentale du dire-vrai sur le mode de vie au sein de la pratique cynique de la philosophie. Or, bien que dans un premier temps il repère une continuité entre l'esthétique de l'existence socratique et le cynisme, qui se manifeste dans l'importance du nouage de la vérité à la vie, ce n'est pas tant cette supposée continuité qui l'intéresse, mais plutôt la discontinuité qui se présente entre les deux traditions. Au-delà d'une sorte de noyau commun entre socratisme et cynisme, Foucault insistera donc sur leur division, en accentuant la radicalisation cynique. Il montre en ce sens comment en prenant à la lettre l'idée socratique de la correspondance parfaite entre discours, vie et vérité, les cyniques, eux, appliquent la vérité directement dans leur vie. Cette articulation est maintenant plus évidente se réalisant de forme directe et sans aucune médiation doctrinale, faisant de la *parrêsia* cynique non plus une expression discursive de la vérité, mais la manifestation immédiate de la vérité dans la vie. Le but ici n'est plus d'assurer l'harmonie entre ses discours et ses actes comme garantie de la vérité

de sa parole, mais de mettre en acte la vérité dans la vie dans un mode complet et privé de médiations discursives.

Dans la *parrêsia* cynique on est donc face à quelque chose d'un autre ordre, non seulement parce que son dire-vrai est beaucoup plus radical, mais surtout parce que la structure même de la relation entre sujet et vérité se trouve en elle-même modifiée.[6] Ici, la vérité de la parole du parrèsiaste n'est plus garantie par l'harmonie entre ses discours et ses actes, comme cela était le cas dans le *Lachès*, mais le cynisme lie la vie à la vérité d'un mode plus serré: c'est l'existence même qui devient la forme visible et immédiate de la vérité. De plus, nous dit Foucault, chez les cyniques le cadre est plus compliqué et précis puisque, dans cette articulation entre vie et vérité, il ne s'agit plus simplement de montrer et de manifester un certain nombre de vertus dans la vie, comme c'était encore le cas chez Socrate ou Sénèque, mais il faudra s'engager dans un mode de vie ayant des fonctions extrêmement définies par rapport à la *parrêsia*[7]. Premièrement, le mode de vie cynique maintient, selon Foucault, une fonction instrumentale par rapport au dire-vrai puisque c'est cette forme de vie qui est sa condition de possibilité et d'efficacité : pour que le cynique puisse prendre le risque de dire-vrai et pouvoir jouer le rôle d'éclaireur (*kataskopos*) il ne devra avoir aucune sorte d'attache ni d'obligation. Deuxièmement, c'est un mode de vie qui, dans sa fonction de réduction, devra organiser un décapage radical de tout ce qui est futile, en se débarrassant des conventions inutiles et des opinions superflues, sans quoi la vérité ne pourra apparaître. Et finalement ce mode de vie, nous dit Foucault, contient une fonction d'épreuve de la vie par la vérité, où la vie devra apparaître dans la vérité de ses conditions fondamentales : par la réduction que le mode de vie cynique opère sur l'existence « qu'elle permette de faire apparaître, dans leur nudité irréductible, les seules choses qui sont indispensables à la vie humaine, ou ce qui constitue son essence la plus élémentaire, la plus rudimentaire »[8].

Désormais, la *parrêsia* cynique ne se contente plus de faire correspondre, dans une harmonie, un certain type de discours et une forme de vie, mais elle cherche à « rendre directement lisible la présence éclatante et sauvage d'une vérité nue, de faire de son

---

[6] Daniele LORENZINI, «"El cinismo hace de la vida una aleturgie". Apuntes para una relectura del recorrido filosofico del ultimo Michel Foucault», op. cit., p. 83.
[7] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., op. cit., pp. 158-159.
[8] *Ibid*. p. 158

existence le théâtre provocateur du scandale de la vérité »[9]. Il ne s'agit plus pour les cyniques de faire dans sa vie l'épreuve de la vérité, mais de mettre la vie à l'épreuve d'elle-même : ici ce n'est plus la pensée mais la vie qui est « passée au fil du rasoir de la vérité »[10]. Or, par ce mouvement, les cyniques marquent, selon Foucault, une rupture avec les arts d'existence de la philosophie traditionnelle hellénistique et romaine : alors que dans l'esthétique de l'existence des écoles traditionnelles l'accent était mis sur la transformation nécessaire au sujet pour finalement arriver à atteindre la vérité, chez les cyniques l'accent est porté sur le type de vie que l'on doit mettre en œuvre pour que l'on puisse parler d'une vraie vie.[11] Ainsi la vie même du cynique devient production de vérité dans la mesure où, incarnant lui-même cette vérité, c'est son existence qui se dresse en épreuve même de la vraie vie. La vie n'est donc plus ici une conséquence ou un témoignage de la vérité, mais elle est présence immédiate dans laquelle vérité et *bios* ne font qu'un seul.

C'est précisément à cette radicalisation que s'intéresse Foucault. Il montre en ce sens comment l'esthétique de l'existence cynique s'éloigne non seulement de la tradition stoïcienne mais aussi de la tradition socratique. En effet, même si chez les stoïciens on cherchait également à donner une forme à sa vie à partir des principes de vérité, sujet et vérité demeuraient dans une relation d'extériorité. Dans cette forme de souci de soi on devait de façonner l'existence par l'incorporation des principes vrais que l'on appliquait ensuite à la vie, dans le but d'établir une correspondance harmonieuse entre vérité et vie. Or, le fait d'être un mouvement à temps différés, où l'on doit intégrer dans un premier temps des préceptes théoriques, qui ne seront appliqués à l'existence que dans un deuxième temps, fractionne l'unicité qu'il pourrait y avoir entre ces trois éléments. De fait, lorsqu'il parle en termes d'adéquation ou d'harmonisation, cela implique l'existence de deux moments différents où la médiation théorique, par laquelle on atteindrait une certaine correspondance, briserait justement la possibilité d'une immédiateté entre vie et vérité.

Rupture également avec la *parrêsia* socratique puisque, même s'il ne s'agit plus pour le sujet d'incorporer des vérités extérieures, cette fracture entre sujet et vérité demeure. L'objectif de cette forme de *parrêsia* était de conduire l'autre à faire face à la vérité tant de sa propre parole que de sa manière de vivre, en mettant à l'épreuve

---

[9] Frédéric GROS, « La *parrhêsia* chez Foucault. (1982-1984) » in *Foucault Le courage de la vérité*, éd. F. Gros, Paris, PUF, 2002, p. 163.
[10] *Ibid*.
[11] Daniele LORENZINI, «"El cinismo hace de la vida una aleturgie". Apuntes para una relectura del recorrido filosofico del ultimo Michel Foucault», op. cit., p. 87.

l'harmonie entre vérité et vie dans son existence. Or, malgré cette quête de cohérence entre vérité énoncée et vie vécue, il n'y avait pas encore une correspondance immédiate entre vie et vérité, entre vérité et sujet. Ce n'est qu'avec les cyniques que cette extériorité de la vérité et du sujet sera effectivement supprimée. En effet par la destitution radicale du contenu théorique de la vérité, transféré du côté de la pratique, les cyniques effacent toute médiation possible, liant le mode de vie et la vérité dans une coïncidence absolue. La vie est désormais travaillée dans l'épaisseur de sa matérialité, au point de devenir l'incarnation même de la vérité : la vérité n'est plus ni externe, ni interne au sujet, mais devient coessentielle à sa propre existence.

> C'est dans la vie que convergent maintenant tous les éléments qui étaient avant séparés : "le mode de vie du cynique fait apparaître dans son indépendance, dans sa liberté fondamentale, ce que doit être la vie" et met en œuvre une réduction de la vie même, réduction de la vie à soi même, réduction de la vie à ce qu'est la vérité et qui apparaît dans le geste même de la vie cynique.[12]

Tel est donc le nouage radical entre *parrêsia* et *bios* engagé par les cyniques nouent donc de manière radicale la *parrêsia* et la vie. Ils ne cherchent pas à régler la vérité et la vie dans une harmonie où le discours de vérité, une fois atteint, ordonne et façonne le mode de vie, mais à dépouiller la vie au maximum pour faire apparaître la vérité de la vie au plus près d'elle-même. Par la réduction de la vie à son noyau le plus élémentaire ils cherchent à faire éclater la vérité dans la vie comme une sorte de présence immédiate et sauvage.

Or, en appliquant directement la vérité dans la vie, l'existence du cynique se présente en même temps comme une provocation qui défie la vie philosophique traditionnelle. En effet, à travers cette immédiateté les cyniques insinuent d'une certaine manière l'absence de vérité de celle qui prétendait être la vraie vie philosophique : aux yeux des cyniques la philosophie traditionnelle, ayant maintenu *bios* et *logos* séparés, n'aurait donc pas réellement mis la vérité en acte dans la vie mais l'ayant laissée exclusivement du côté du *logos*. C'est la raison pour laquelle, lorsque les cyniques appliquent à la lettre les principes de vérité de l'*alêthes bios*, sans aucune médiation théorique, c'est une vie de scandale et de provocation qui prend forme, une vie qui par sa différence radicale, sera rejetée par la philosophie traditionnelle. Si Foucault s'intéresse à cet aspect de provocation incarné par les cyniques c'est par le mode de vie qu'elle instaure, rendant visible le fait que, finalement, la vie philosophique pour être vraiment vrai, devra se configurer comme une

[12] *Ibid.,* p. 83.

vie radicalement autre par rapport à la vie philosophique traditionnelle. La vie des cyniques se constitue comme étant le théâtre visible de la vérité où le philosophe doit exercer, dans et par sa vie, le scandale de la vérité.

1.2. Un raccourci vers la vertu : le problème des deux voies

Foucault constate que ce caractère « autre » du cynisme par rapport aux écoles philosophiques qui lui étaient contemporaines était déjà manifeste dans l'opposition qu'ils établissaient entre deux voies[13] : d'un côté les cyniques différenciaient une voie longue, celle empruntée par les écoles philosophiques traditionnelles, qu'ils caractérisaient comme étant une voie facile et sans efforts dont le cheminement vers la vertu se ferait à travers le *logos* ; et de l'autre, une voie brève mais difficile qui serait la leur, où la vertu serait atteinte au moyen de l'*askêsis*, par la voie des exercices physiques et du dépouillement extrême de la vie. L'essentiel ici n'est plus dans l'entraînement intellectuel mais dans la force issue de l'entraînement physique et moral, seul capable de permettre le vrai passage à l'acte.[14] Antisthène déclarait en ce sens : « la vertu relève des actes, elle n'a besoin ni de longs discours, ni de connaissances »[15]. Les cyniques prétendaient arriver à la vertu autrement que par l'étude de la science et l'acquisition de connaissances, choisissant plutôt la voie de l'ascèse : inutile alors de perdre le temps dans les livres ou à l'école, mieux vaut s'entraîner concrètement.[16] En éliminant ainsi le détour par l'apprentissage des savoirs requis par la philosophie traditionnelle, le cynisme se définissait lui-même comme un raccourci vers la vertu.

---

[13] « Antisthène pour faire comprendre à ceux qui l'écoutaient la nature des deux voies conduisant au bonheur, se servait de l'exemple concret de deux voies qui montent à l'Acropole d'Athènes : l'une courte, escarpée et difficile, l'autre longue, plane et facile ». Marie-Odile GOULET-CAZE, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, Paris, Vrin, 1986, p. 22.

[14] « Plus qu'aux qualités purement intellectuelles Antisthène fait appel à une force, à un *ischus*, à la fois physique et spirituelle qui, après avoir été l'apanage du grand Héraclès, le héros cynique par excellence, fut incarnée par Socrate, le maître d'Antisthène, et que nous serions tentés d'appeler simplement volonté. Grâce à elle l'homme acquiert les qualités maîtresses du cynisme que sont l'endurance, ma maitrise de soi et l'impassibilité » in Marie-Odile GOULET-CAZE, « Avant-Propos », in *Les Cyniques grecs ; Fragments et témoignages,* éd. et trad. L. Paquet, Paris, Le livre de Poche, 1992, p. 6.

[15] Marie-Odile GOULET-CAZE, « Le cynisme est-il une philosophie ? » in Monique DIXSAUT, *Contre Platon I. Le platonisme dévoilé,* Paris, Vrin, 1993, p. 287.

[16] Cf. Marie-Odile GOULET-CAZE, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*. op. cit., p. 24

Or, le refus des cyniques de cette forme *paideia* qui était véhiculée par la philosophie traditionnelle, est dû au fait qu'ils la considèrent comme un détour de ce qui devrait être notre première préoccupation, à savoir nous-mêmes : « Diogène s'étonnait de voir les grammairiens faire des recherches sur les malheurs d'Ulysse, tout en ignorant les leurs propres. Il s'étonnait aussi de voir les musiciens accorder les cordes de leur lyre, mais laisser désaccordés les dispositions de leur âme ; les mathématiciens fixer leurs regards sur le soleil et la lune, mais négliger ce qu'ils rencontrent sur leur route »[17].

L'enjeu de cette différentiation des deux voies est de formuler toute une autre compréhension de la philosophie : prendre le chemin de la philosophie implique pour les cyniques une conversion totale qui ne dépend plus de l'apprentissage de contenus théoriques, mais d'une attitude de vie. Ceci dit, il faut préciser en ce sens que le refus de toute composante intellectuelle et dogmatique, n'entraîne pas chez les cyniques un refus de toute forme d'éducation, mais seulement d'une certaine forme de pédagogie liée à la philosophie traditionnelle. C'est la raison pour laquelle le philosophe cynique ne pouvait pas user des moyens ordinaires de l'enseignement, ni de la persuasion utilisés dans la Grèce classique. Ils croyaient en effet que la vertu pouvait s'enseigner mais pas en suivant les moyens pédagogiques tels que les livres ou les cours magistraux[18]. Au lieu d'emprunter la voie longue où la vertu ne pouvait être atteinte que par l'assimilation des connaissances et l'élaboration des systèmes de pensée, le cynisme, lui, se veut un raccourci vers la vertu qui n'a pas besoin de longs discours, mais d'un entraînement intellectuel et moral : une voie courte qui doit être action et non théorie. La philosophie cynique met donc en place une autre forme de pédagogie, dont le but n'est pas de transmettre des connaissances, mais d'armer pour la vie afin de pouvoir affronter toutes sortes d'événements. Selon Foucault, un exemple de ce type de transmission se trouve exposée chez Sénèque à propos de l'enseignement du cynique Démétrius.

> C'est avec raison que Démétrius le Cynique, grand homme à mon avis, même par comparaison avec les plus grands, a coutume de dire : « Il est plus profitable de connaître un petit nombre de sages préceptes à sa portée et à son usage, que d'en apprendre beaucoup qu'on n'a pas sous la main. Un

[17] Diogène LAËRCE, «Vie et doctrines des philosophes illustres», livre VI, § 27, in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* op. cit., p. 75.

[18] Ils soutiennent que le souverain bien consiste à vivre selon la vertu, ainsi qu'Antisthène l'écrit dans son Héraclès (…) On a affirmé en conséquence, que le Cynisme n'était rien d'autre qu'un raccourci en direction de la vertu. *Ibid.,* livre IV, §104, p. 104. Ils soutiennent enfin que la vertu peut s'enseigner – c'est ce qu'Antisthène dit dans son Héraclès – et qu'une fois acquise, on ne saurait la perdre » *Ibid.,* livre VI, § 27, p. 147.

> habile lutteur n'est pas celui qui a appris à fond toutes les complications de mouvement dont l'usage est rare dans le combat, mais celui qui, après s'être exercé longuement et avec soin à une ou deux d'entre elles, épie attentivement l'occasion de les appliquer ; car il ne lui importe pas de savoir beaucoup, pourvu qu'il sache assez pour vaincre.[19]

Puisque la vie cynique est conçue comme une lutte, l'enseignement doit donc être voué à apprendre ce qui est nécessaire à cette lutte pour arriver à la victoire et pour la remporter, il n'est pas besoin des discours très compliqués, ni d'une grande érudition, mais il suffit d'indexer sa vie aux lois mêmes de la nature. L'enseignement cynique se présente ainsi comme un enseignement simple et pratique : « ce sont les choses les plus familières et les plus évidentes que la nature a disposées autour de nous pour que nous les apprenions et puissions nous en servir. » C'est ce qui fait en même temps qu'elle soit une philosophie à la portée de tous, puisqu'il suffit d'être attentif à la Nature.

1.3. Transmettre par l'exemple de sa vie : du sage traditionnel au héros philosophique

En s'intéressant de près à l'anti-intellectualisme cynique, ainsi qu'à la manière dont ils conçoivent la transmission de la philosophie, Foucault cherche précisément à montrer la rupture radicale qu'implique le cynisme face à toute une conception traditionnelle de la philosophie antique. Pour insister sur cette forme « autre » de concevoir et de transmettre la philosophie, Foucault oppose deux formes de traditionalité d'enseignement qui opéreraient dans l'Antiquité : une forme de traditionalité doctrinale d'une part, où il inscrit les

[19] SENEQUE, « Des bienfaits », livre VII, § 1, 3-7, in *Les Cyniques grecs ; Fragments et témoignages,* op. cit., p. 270-271. « De même, dans cette étude, il y a beaucoup de choses qui plaisent, peu qui assurent la victoire. Tu peux ignorer quelle cause soulève l'océan et le rappelle dans son lit, pourquoi chaque septième année imprime un nouveau caractère à la vie de l'homme (…) Tu ne perdras rien à négliger des choses dont la connaissance nous est interdite et inutile. L'obscure vérité se cache dans un abîme. Et nous ne pouvons accuser la malveillance de la Nature, car il n'y a de difficile à découvrir que les choses dont la découverte ne rapporte d'autres fruits que la découverte même. Tout ce qui peut nous rendre meilleurs ou heureux, la Nature l'a placé sous nos yeux, à notre portée. Si l'homme est fortifié contre les hasards, il s'est levé au-dessus de la crainte. Si, dans l'avidité de son espoir, il n'embrasse pas l'infini, mais apprend à chercher ses richesses en lui-même ; s'il a rejeté la terreur des dieux et des hommes, persuadé qu'il a peu à craindre de l'homme, et rien à craindre des dieux ; si, méprisant toutes les frivolités qui sont aussi bien le tourment que l'ornement de la vie, il est parvenu à comprendre que la mort ne produit aucun mal, et en termine beaucoup ; s'il a dévoué son âme à la vertu, et trouve le chemin facile partout où elle l'appelle ; s'il se regarde comme un être sociable né pour vivre en communauté ; s'il voit le monde comme la demeure commune de tous ; s'il a ouvert sa conscience aux dieux et vit toujours comme en public ; alors, se respectant plus que les autres, ayant échappé aux tempêtes, il s'est fixé dans un calme inaltérable ; alors il a rassemblé en lui toute la science vraiment utile et nécessaire : le reste n'est que l'amusement du loisir. Car il est permis à une âme déjà retirée à l'abri de s'égarer quelquefois dans ces spéculations qui servent à orner l'esprit plutôt qu'à le fortifier. »

platoniciens et les aristotéliciens, et d'autre part, une traditionalité d'existence pratiquée par les cyniques.

> [La] traditionalité doctrinale a consisté dans l'Antiquité, à réactualiser un noyau de pensée oublié et méconnu, et ceci pour en faire, quand on le réactualise, le point de départ et le principe d'autorité d'une pensée qui se donne dans un rapport, à la fois variable et complexe, d'identité, d'altérité avec la pensée de départ. (…) A côté de cela, le cynisme (…) a pratiqué, ce qu'on pourrait appeler non pas une traditionalité de doctrine mais une traditionalité d'existence. Celle-ci se fixe pour objectif, non pas de réactualiser un noyau de pensée primitif, mais de remémorer des éléments et des épisodes de vies – de la vie de quelqu'un qui a existé réellement ou qui a existé mythiquement sans que cela ait au fond aucune importance- éléments et épisodes qu'il s'agit maintenant d'imiter, auxquels il faut de donner existence, non pas parce qu'ils auraient été oubliés comme dans la traditionalité doctrinale, mais parce que nous ne serions plus, maintenant, aujourd'hui à la hauteur de ces exemples, parce qu'une déchéance, un affaiblissement, une décadence ont fait perdre la possibilité d'en faire autant. Disons d'une façon schématique que la traditionalité doctrinale permet de maintenir ou de retenir un sens par-delà l'oubli. La traditionalité d'existence permet, en revanche, de restituer la force d'une conduite par-delà un affaiblissement moral. [20]

Il s'agit moins chez les cyniques d'enseigner des doctrines que de transmettre des schémas de vie de sorte que le langage jouant un rôle prépondérant dans la traditionalité d'existence, devient secondaire chez les cyniques par rapport au témoignage de l'exemple : l'enseignement ne se fait plus en ayant recours aux modèles théoriques abstraits, mais aux modèles de comportement précis. Ces modèles, nous montre Foucault, peuvent prendre plusieurs formes : soit celle de l'anecdote brève (les *khreiai*) « qui rapportaient en quelques mots un geste, une réplique, une attitude d'un cynique dans une situation donnée » ; soit des souvenirs (*apomnêmoneumato*) qui étaient des récits plus longs dans lesquels était raconté tout un épisode de la vie ; soit des anecdotes sous forme de plaisanteries (*paignia*), qui « étaient des sortes de *khreiai* mais drôles et ironiques »[21]. Or, ces anecdotes qui devenaient dans l'enseignement cynique des matrices de comportement, étant attribuées à des figures reconnaissables, que ce soit à des pères fondateurs du cynisme (Antisthène, Cratès, Diogène), ou à des figures historiques précises ou entièrement mystiques et légendaires comme Héraclès pouvaient devenir un modèle[22].

---

[20] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 194.
[21] *Ibid*., p. 195.
[22] Marie-Odile GOULET-CAZE, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71,* op. cit., pp. 208-209.

Aux discours les cyniques opposent donc les actes, le mode de vie même : plus besoin de longues dissertations, la vie même devient un exemple. Vivre comme un mendiant n'ayant pour seules possessions qu'un bâton, une vieille besace et un manteau crasseux était bien plus efficace comme enseignement de la pauvreté naturelle qu'une longue dissertation sur les bienfaits d'une vie sans richesse : « La pauvreté, selon Diogène, est, pour la philosophie, une aide qu'on n'apprend pas dans les livres : ce que la philosophie tente d'inculquer par des discours, la pauvreté, par les faits, contraint l'esprit à le saisir »[23].

Le cynique témoigne d'abord par sa vie et par ses actes, devenant lui-même un livre ouvert, faisant coïncider son enseignement et son existence. Mais, si la transmission se fait à travers l'exemple, par le témoignage que le cynique donne à ses disciples de sa façon de vivre, il leur exige en retour de choisir un mode de vie conforme aux principes cyniques. D'ailleurs, on raconte que Diogène, au temps où il fréquentait Antisthène, imitait son maître à travers son mode de vie[24]. Cette forme de transmission par l'exemple dans laquelle la philosophie se trouve ancrée dans la vie la plus quotidienne, doit être accessible à tout un chacun. En ce sens, l'enseignement cynique se refuse à pratiquer un enseignement réservé à un groupe d'initiés et de spécialistes, cherchant plutôt à toucher le plus grand nombre, quelque soit leur degré d'instruction. Diogène parcourt ainsi les rues, fréquente les places publiques et les marchés ou se rend au stade pour aller à la rencontre des gens là où ils se rendent quotidiennement. Rien de plus contraire aux cyniques qu'un élitisme pédagogique qui réserverait sa parole à un petit groupe choisi préalablement ; au contraire, leur parole est destinée à qui veut bien l'entendre. Les cyniques savent que la sélection se fera d'elle-même via l'intérêt et l'engagement de l'auditeur : le seul critère est d'avoir le courage de s'entraîner selon les principes de vie cyniques et d'être capable de mener une vie conforme à la nature.

C'est la raison pour laquelle Diogène, lorsqu'il s'adresse aux autres, ne cherche pas à formuler des argumentations complexes, mais présente son discours sans détours, en

---

[23] Joannes STOBAEUS, Fragment IV, 32a, 12, in *Joannis Stobaei Anthologium*, Editio altera ex editione anni 1884 [-1912] lucis ope expressa., Berolini, apud Weidmannos, 1958, vol. 5/. cité in *Les Cyniques grecs ; Fragments et témoignages,* op. cit., p. 113.

[24] « Arrivé à Athènes, Diogène s'attacha à Antisthène. Ce dernier le repoussa : il ne voulait être suivi par personne. – Mais l'assiduité de Diogène en vint à bout. Un jour, par exemple, Antisthène leva son bâton contre lui ; Diogène lui dit en avançant la tête : « cogne donc : tu ne trouveras pas de gourdin assez dur pour me chasser aussi longtemps que tu me donneras l'impression de tenir des propos sensés ! » A partir de ce jour Diogène devint son disciple et, en bon exilé, il se mit à rechercher la vie la plus simple. » Diogène LAËRCE, «Vie et doctrines des philosophes illustres», in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* op. cit., livre VI, § 21, p. 72.

s'exprimant de façon simple et directe, par des petites phrases courtes et saisissantes, parfois même interrogatives. Dans une prolongation de cette méthodologie, qui privilégie le fait sur le discours, les cyniques lancent des brèves saillies dans le but d'éveiller l'esprit des interlocuteurs. C'est en même temps ce qui explique que la *parrêsia* apparaisse comme la qualité première aux yeux des cyniques : « comme on demandait à Diogène qu'est ce qu'il y a de plus beau chez les hommes ? » celui-ci répondit : « le franc-parler »[25]. Diogène revendique en ce sens une franchise totale et en toutes circonstances, sans aucun respect pour les conventions sur ce qui peut être dit ou non dit : c'est un dire-vrai qui invite à tout dire, même ce qui scandalise le plus. D'un point de vue pédagogique, la *parrêsia* s'avère être beaucoup plus directe et efficace que n'importe quel traité théorique: « lancer constamment à la face des puissants les traits les plus cinglants sans s'inquiéter des possibles représailles[26], était un continuel enseignement de la franchise naturelle, combien plus persuasif qu'un beau traité débordant d'exaltantes formules »[27].

On découvre ainsi, dans cette forme pédagogique, toute une autre utilisation du discours où la vérité gagne en forme et en puissance. Laissant de côté les formes traditionnelles par lesquelles était transmis le discours philosophique, le cynisme habilite le sarcasme, les jeux de mots, l'humour, l'ironie et la provocation comme un « outil » pédagogique. A l'esprit sérieux qui caractérise le discours philosophique traditionnel, le cynique opposera une sagesse où la jubilation et la dérision ont leur place, introduisant le rire comme une des composantes essentielles de la philosophie : aux yeux des cyniques, le philosophe qui ne sait pas rire serait un mauvais philosophe puisqu'il abandonnerait la spontanéité naturelle au profit des conventions. Ayant fait de la nature son modèle, et n'attachant sa vie qu'au strictement nécessaire, le cynique « peut considérer sans trop de sérieux les vaines gloires, les pouvoirs illusoires, les savoirs inutiles de beaucoup d'hommes »: puisqu'il n'a rien à perdre, il peut délivrer la philosophie de la lourdeur d'un certain esprit de sérieux qui la caractérise, montrant par l'humour la relativité des choses que l'on considère comme certaines. Or, si Diogène se moque c'est surtout pour secouer les autres et les forcer à réagir, comme en témoignent ces deux anecdotes :

---

[25] *Ibid*., livre VI, § 69, p. 74.

[26] « Le Stoïcien Denys raconte qu'après Chéronée, Diogène fut fait prisonnier et traîné devant Philippe II de Macédoine qui s'informa de son identité ; Diogène lui répondit : « J'espionne ton insatiabilité ». Le roi, ravi de cette réponse, le relâcha. » *Ibid.,* livre VI, § 43, p. 83.

[27] Jean-Marie MEILLARD, « L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique » in *Revue de Théologie et de Philosophie*, CXV, 1983. p. 237.

> Quelqu'un voulait étudier la philosophie sous sa direction : Diogène lui donne alors un hareng et le prie de le suivre. L'autre, tout honteux, jette le poisson et s'en va. Quelque temps après, Diogène le rencontre et lui dit en éclatant de rire : « Un hareng a brisé notre amitié mutuelle ![28]
>
> Quelqu'un ayant échappé son pain rougissait pour le ramasser ; voulant donner une bonne leçon, Diogène attacha une corde au col d'une cruche de vin et se mit à la traîner à travers la Céramique.[29]

Dans cette même direction il faudra envisager également l'importance de la provocation et la volonté de choquer dans l'enseignement cynique : si les comportements cyniques font réfléchir c'est justement parce qu'ils choquent. Lorsque Diogène se heurte à des attitudes impudiques ce n'est pas dans le but d'une simple provocation, mais dans un but purement pédagogique. Le cynique choque pour instruire : le témoignage du mode de vie étant pour les cyniques le moyen privilégié de transmettre la vertu, le message doit être clair et nettement perceptible. Nous somme donc face à une forme de pédagogie où la provocation et le scandale jouent un rôle fondamental, puisque ce n'est qu'en bousculant les autres que les cyniques pourront les sortir de leur confortable sommeil, les obligeant à remettre en cause les convictions et les habitudes les plus ancrées dans leur vies. Nous voyons ainsi Diogène oser sans aucune gêne et publiquement, ce qui selon lui est conforme à la nature, laissant de côté toute sorte d'interdiction :

> Un jour, au marché, il se masturbait en disant : « Ah ! si seulement on pouvait apaiser sa faim en se frottant l'estomac ».[30]
>
> On lui reprochait un jour de manger sur la place publique : « Eh quoi ? reprit-il, c'est sur la place publique que j'ai senti la faim. »[31]

Il s'agit par cette attitude impudique d'enseigner le mépris des conventions, qui aux yeux des cyniques ne sont que le fruit d'un accord mutuel entre les hommes pour substituer de normes culturelles aux lois de la nature. La vie du philosophe cynique se présente en ce sens comme une vie complètement dépouillée de conventions, qui ne doit obéir qu'aux règles de la Nature. D'où la comparaison constante avec la vie de chien, dont Diogène en fait un modèle de vie. Par la transgression de tous les tabous sociaux le cynique « cherche à nous faire réfléchir sur les coutumes sociales, et leurs valeurs, à nous faire prendre conscience des incohérences de la vie civilisée par rapport à la vie actuelle et à nous

---

[28] Diogène LAËRCE, «Vie et doctrines des philosophes illustres», livre VI, § 36, in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* op. cit., p. 79
[29] *Ibid*.
[30] *Ibid.,* livre VI, § 46, p. 84.
[31] *Ibid.,* livre IV, § 58, p. 90.

contraindre à abandonner nos fausses hontes. Le cynique exige l'abandon de toute pudeur, de tout aspect humain, comme préliminaire indispensable à toute prétention du philosophe»[32].

En ce sens, tous les gestes, toutes les actions des cyniques ne peuvent être détachées d'une visée pédagogique ; que ce soit par la provocation, par l'humour ou l'ironie, il cherche à enseigner, à interpeller les autres pour leur montrer et provoquer la prise de conscience en exposant dans sa vie et par sa vie le scandale de la vérité. Voilà une manière de transmettre la vertu qui ne se sert pas des profondeurs de l'intérieur de l'âme, qui ne cherche pas la vérité dans l'au-delà de la métaphysique, mais qui a lieu dans la surface et l'extériorité de la vie, dans l'immanence de l'événement actuel. Tel est le noyau même de cette traditionalité d'existence à laquelle Foucault rattache les cyniques, et qui consiste justement à transmettre des schémas de vie. La psychagogie cynique cherche ainsi à entraîner les autres sur la voie de l'ascèse, non pas par l'incorporation de contenus théoriques, ni par une quelconque démarche intellectuelle, mais par la remémoration des épisodes de vie, des anecdotes, que les disciples devaient imiter pour restituer la force de cette conduite.

Or, cette transmission se veut en même temps une guérison puisque le cynique se donne pour tâche de soigner les autres, mais de les soigner par la provocation et le scandale, en aboyant et en mordant pour les réveiller de leur léthargie bien pensante. Ainsi, « tel un médecin au milieu de ses malades, il aimait la foule et, par la vertu tonifiante de son exemple, par la force corrosive et cinglante de son verbe, il tentait d'entraîner sur la voie courte de l'ascèse celui qui avait le courage de l'écouter jusqu'au bout »[33]. Foucault souligne en ce sens, l'apparition, avec cette traditionalité d'existence cynique, de la figure du héros philosophique en opposition à celle du sage traditionnel. Ainsi dira Foucault :

> Le héros philosophique est différent du sage, du sage traditionnel, du sage de la haute Antiquité, du sage tel qu'il pourrait apparaître chez Solon ou Héraclite. Le héros philosophique n'est plus le sage mais il n'est pas encore le saint où l'ascète du christianisme. Entre le sage de la tradition archaïque – l'homme divin- et l'ascète des derniers siècles de l'Antiquité, le héros philosophique représente un [certain] mode de vie qui a été extrêmement important à l'époque même où il se constituait, où [ce] modèle s'était transmis, dans la mesure où cette figure du héros philosophique a modelé un

[32] Marie-Odile GOULET-CAZE, « Le cynisme est-il une philosophie ? » in Monique DIXSAUT, *Contre Platon I. Le platonisme dévoilé,* op.cit., p. 312.
[33] Marie-Odile GOULET-CAZE, « Avant-Propos », *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* op. cit., p 19.

> certain nombre d'existences, a représenté une sorte de matrice pratique pour l'attitude philosophique. (…) Le cynisme comme essence de l'héroïsme philosophique, c'est cela qui a parcouru toute l'Antiquité et qui fait du cynisme, quelle que soit sa pauvreté théorique, un événement important dans l'histoire, non seulement des formes de vie mais de la pensée. […] Cet héroïsme philosophique a constitué ce qu'on pourrait appeler un légendaire, une légende philosophique qui a modelé d'une certaine manière la façon dont on a conçu et pratiqué en Occident, et jusqu'à maintenant, la vie philosophique elle-même.[34]

A travers la figure du héros philosophique, il s'agissait pour les cyniques de restituer la force d'une conduite pour faire passer des schémas de vie. Il n'était plus question ici de transmettre des doctrines théoriques, mais de perpétuer tout un mode de vie dont le héros philosophique était le modèle. En opposant le héros philosophique au sage traditionnel, Foucault cherchait finalement à introduire une façon "autre" de concevoir l'histoire de la philosophie, non plus comme une histoire des doctrines philosophiques, mais comme une histoire des « formes, modes et styles de vie, une histoire de la vie philosophique comme problème philosophique, mais aussi comme forme à la fois d'éthique et d'héroïsme »[35]. Dans cette même direction doit être comprise la différenciation faite par Foucault entre une traditionalité doctrinale et une traditionalité d'existence, ainsi que la bifurcation entre une voie longue et une voie courte vers la vertu : il s'agissait encore d'ouvrir l'espace pour une histoire de la vie philosophique comme mode d'être et comme forme éthique.

Ce tressage serré de la vie et de la vérité, cet attachement à manifester le vrai dans le corps visible de l'existence qui caractérisait le mode de vie cynique, deviendrait donc le noyau d'une certaine matrice de comportement que l'on retrouverait tout au long de l'historie sous différentes formes. Cette matrice serait selon Foucault une sorte de catégorie historique, ou plutôt transhistorique, qui traverserait l'histoire occidentale et, par l'étude du cynisme entreprise dans son cours de 1984, il s'agissait justement pour Foucault de déceler ce mode de vie qui a été reçu et transmis à travers l'Antiquité, le christianisme et la modernité, et « dont la postérité serait à chercher dans le religion (les ordres mendiants et le christianisme), la politique (le révolutionnaire du XIXe siècle) ou encore dans l'art moderne et contemporain»[36].

Ce qui frappe Foucault chez les cyniques, c'est la manière dont ils poussent à la limite, et de la forme la plus radicale, le nouage entre la *parrêsia* et le style à donner à sa

---

[34] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 195.
[35] *Ibid*., p. 198.
[36]Frédéric GROS, « Situation du cours » in Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 324.

vie. Il ne s'agissait plus là simplement de faire une histoire de la philosophie qui tiendrait compte de l'esthétique de l'existence, mais d'une histoire du thème de « la vie comme scandale vivant de la vérité, du *bios* comme *alèthurgie* »[37]. L'objectif de Foucault était de montrer la façon dont les cyniques, en faisant de leur vie le théâtre visible de la vérité, posaient autrement le problème de la vraie vie philosophique ne posant plus la question de la vraie vie en termes théoriques, mais la posant directement à la vie. C'est-à-dire que si la philosophie traditionnelle posait la question du dire vrai de la vérité dans les termes et les conditions sous lesquels on pouvait reconnaître un énoncé comme vrai, la philosophie cynique, de son côté, « ne cesse de poser la question : quelle peut être la forme de vie qui soit telle qu'elle pratique la vérité ? »[38].

En effet, derrière cette vie de provocation et de scandale des cyniques, il y aurait donc toute une volonté de rompre délibérément avec les conceptions de la philosophie qui lui étaient contemporaines, au point de défier toute la tradition philosophique en place. Foucault cherche à comprendre, ce qu'implique cette radicalisation cynique quant à la conception même de la philosophie et de la vraie vie philosophique : « comment ce nouage de la vérité sur la vie prend nécessairement chez les cyniques une forme de provocation, pourquoi la vraie vie est toujours en même temps une vie scandaleuse »[39].

---

[37] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p 166.
[38] *Ibid*., p. 167.
[39] Frédéric GROS, « La *parrhêsia* chez Foucault. (1982-1984) », in *Foucault Le courage de la vérité*, op. cit., p. 163

2. *De l'*alêthês bios *au* bios kunikos

Pour saisir la manière dont ce nouage prend la forme de la provocation chez les cyniques, il faut, comme nous dit Marie-Odile Goulet-Cazé, et comme le fait également Foucault dans la leçon du 7 mars 1984, se laisser guider par l'idée de « falsification de la monnaie » dont les cyniques font leur devise et leur règle de vie. C'est elle qui donnerait, selon l'auteur, le juste éclairage à toutes les prises de position et à leur façon d'agir. A l'origine de cette formule cynique, se situe un épisode biographique précis, rapporté ici par Diogène Laërce :

> Diogène était natif de Sinope, fils du banquier Hicésios. Au dire de Dioclès, il dut s'exiler quand son père, qui gérait la banque d'Etat, se mit à falsifier la monnaie. Eubulide prétend cependant, dans son étude sur Diogène, que ce dernier avait lui aussi commis ce méfait et dut s'exiler avec son père. En fait, Diogène avoue lui-même, dans le Pordalos, avoir falsifié la monnaie. Certains racontent par ailleurs qu'étant inspecteur de la monnaie, Diogène avait été corrompu par les ouvriers : il se rendit alors à Delphes, ou au sanctuaire délien de son pays, pour demander à Apollon s'il devait accomplir ce dont on l'avait persuadé. L'oracle lui céda la monnaie nationale : Diogène ne saisit pas trop bien, et il se mit à altérer les pièces. Pris sur le fait, il fut banni, au dire de certains, ou bien, selon d'autres, il quitta de plein gré la cité par crainte de représailles.[40] […] D'aucuns disent encore qu'il avait abîmée la monnaie confiée à sa garde par son père : celui-ci mourut ensuite en détention, tandis que le fils prenait la fuite, se rendait à Delphes et y demandait, non pas s'il devait falsifier l'argent, mais ce qu'il

[40] Diogène LAËRCE, «Vie et doctrines des philosophes illustres», livre VI, § 20, in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* op. cit., p. 71.

> devait faire pour devenir un personnage bien en vue, et c'est alors, dit-on, qu'il reçut l'oracle en question.[41]

Autour de cet épisode, dont l'historicité prête à controverse, la tradition cynique a construit selon Goulet-Cazé, toute une interprétation symbolique qui aurait été donnée probablement par Diogène lui-même dans la mesure où elle convenait parfaitement à sa pratique[42]. Deux facteurs allaient justement dans le sens de cette interprétation symbolique. Un premier facteur est le rapprochement qu'il permettait de faire entre Diogène et Socrate, puisque tout comme Socrate, qui était fils d'une sage femme, adopta comme méthode philosophique cette maïeutique qui lui permet d'accoucher les esprits, de la même façon Diogène, dont on raconte qu'il est fils de banquier, aurait décidé, comme son père, de « falsifier la monnaie ». Le deuxième facteur de cette interprétation, se construit autour de la double valeur sémantique du mot *nomisna*, qui en grec signifie à la fois « la monnaie en cours » et « la coutume »[43]. Ce rapprochement permettait de passer d'une falsification réelle tirée de la vie de Diogène, à une falsification comprise comme renversement des valeurs traditionnelles. En suivant cette devise, Diogène et ses disciples auraient donc pris comme parti de renverser les valeurs communément respectées pour leur en substituer de nouvelles.

Or, un troisième aspect viendrait s'ajouter à l'interprétation symbolique de cette injonction diogénienne, qui concerne maintenant le sens à donner au *parakharaxis*. Lorsque Foucault analyse la devise, après s'être intéressé à l'ambigüité du mot *nomisna*, il fera surtout valoir que le *parakharaxis* ne signifie aucunement ici dévaluer la monnaie, au sens où on l'altérerait pour qu'elle perde sa valeur, mais il s'agit plutôt, selon Foucault, d'une transvaluation pour lui restituer sa véritable valeur :

> A partir d'une certaine pièce de monnaie qui porte une certaine effigie, 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 valeur. Que la pièce de monnaie ne trompe pas sur la vraie valeur, qu'on lui restitue la valeur qui est la sienne, en lui imposant une autre effigie, meilleure et plus adéquate, c'est cela qui est défini par ce principe cynique, si important, d'altérer et de changer la valeur de la monnaie.[44]

---

[41] *Ibid.*, livre IV, § 21, p. 72.
[42] Marie-Odile GOULET-CAZE, « Le cynisme est-il une philosophie ? » in Monique DIXSAUT, *Contre Platon I. Le platonisme dévoilé,* op. cit., p. 275.
[43] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 209 Voir aussi Marie-Odile GOULET-CAZE, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, op. cit., pp. 207-208 ; Marie-Odile GOULET-CAZE, *Les Kynica du stoïcisme*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2003, pp. 73-82 ; Marie-Odile GOULET-CAZE, « Avant-Propos », in *Les Cyniques grecs ; Fragments et témoignages,* op, cit., pp. 8-9.
[44] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 209.

Dans cette même direction, M. O. Goulet-Cazé, attire également l'attention dans un de ses articles, sur le sens à donner à *parakharaxis*, qu'elle traduit par « falsification » :

> Le mot « falsification » n'est peut être pas le terme le plus approprié pour désigner la teneur métaphysique de l'acte diogénien, car il implique de la part de celui qui le pose, l'intention frauduleuse de créer de la fausse monnaie. Peut-être vaudrait-il mieux parler d'une « nouvelle frappe », laquelle permet de substituer à la valeur qui a cours une valeur nouvelle. Nous continuerons cependant de parler de « falsification » car le terme est commode et désormais traditionnel.[45]

Les deux commentaires visent donc à rétablir le sens « positif » de la devise, au-delà de l'ambigüité et la valeur péjorative à laquelle pourrait conduire l'utilisation du terme « altérer » ou encore plus « falsifier ». C'est sans doute la raison pour laquelle Foucault choisit quant à lui, le sens de changement ou d'altération, pour éviter de redoubler, par l'utilisation du terme « falsifier », le soupçon d'une intention frauduleuse de la part des cyniques. Nous verrons d'ailleurs que le choix des termes ne sera pas sans conséquence pour la suite. Or, en insistant ainsi sur la valeur de l'altération et de changement, Foucault accentue un autre caractère de la formule cynique. Pour Foucault, il ne s'agit pas simplement dans cette transvaluation d'effacer la valeur en cours pour lui en substituer une nouvelle, mais il s'agit surtout par cette altération de restituer la valeur authentique de la monnaie, c'est-à-dire sa « vraie valeur ». En suivant cette devise, Diogène cherchait justement à prouver que les valeurs sociales, communément admises comme étant les vraies valeurs, n'étaient en fait que des fausses valeurs qu'il était nuisible à l'homme de poursuivre parce qu'elles le rendaient malheureux. Il valorise au contraire les valeurs que la mentalité traditionnelle encourageait à fuir le plus possible, et qu'il restituait comme étant les vraies valeurs.

L'injonction cynique va alors pouvoir se comprendre, selon Foucault, comme un« retournement des valeurs de vérité » en son contraire[46]. D'ailleurs, la particularité du cynisme relève justement pour Foucault de ce mouvement par lequel, en reprenant les valeurs traditionnelles de la vraie vie philosophique, ils les portent jusqu'à leur limite extrême, au point même de les retourner en son contraire. Par ce mouvement de passage à la limite, il s'agissant de restituer la valeur authentique de la monnaie, tout en reprenant les principes de l'*alêthês bios*, mais en les confrontant, en les mettant à l'épreuve dans la vie même, faisant ainsi de l'existence du philosophe l'endroit de manifestation de la vérité. Or,

---

[45] Marie-Odile GOULET-CAZE, *Les Kynica du stoïcisme*, op. cit., pp. 74-75.
[46] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 209

par ce passage à la limite, cette application directe des valeurs de vérité dans la vie, le cynique fait paradoxalement apparaître une vie qui est tout le contraire de ce qu'elle était traditionnellement : non pas une vie harmonique, qui cherche à créer une sorte de consensus, mais une vie qui dérange, une vie révoltante et scandaleuse en rupture avec les valeurs les plus traditionnelles. Cette radicalisation, cette application littérale des principes de vérité, entraîne donc la revalorisation même de la vraie vie philosophique, comme une vie autre, une vie de provocation et de scandale.

Au centre de toute cette problématique se trouve donc la question de la vraie vie philosophique, de savoir comment une vie peut être considérée comme vraie. Or, c'est justement à travers le principe de l' « altération de la monnaie » que les cyniques posent cette question à la philosophie. En reprenant ces valeurs traditionnellement admises comme vraies, le cynique les applique directement à la vie, laissant de côté toute médiation théorique renversant, par la radicalité de son application, toutes les valeurs, en son strict opposé, faisant de sa vie une vie de scandale et de provocation qui est l'envers même de la vraie vie philosophique : se pose alors la question de la « signification » ou « valeurs de vérité » qui opéraient dans la philosophie traditionnelle[47].

2.1. Les valeurs de vérité de la philosophie traditionnelle

Pour mieux saisir ce retournement des valeurs de vérité chez les cyniques, qui fait de la vraie vie une vie de scandale, Foucault propose dans un premier temps d'examiner la manière dont la philosophie grecque traditionnelle se posait le problème de la vraie vie, pour voir ensuite comment l'appropriation qu'en font les cyniques, constitue en soi une provocation. Foucault commence par détailler les quatre grandes valeurs par lesquelles on considérait, dans la pensée grecque quelque chose comme vrai : premièrement ce doit être quelque chose de non caché, de non dissimulé, entièrement visible et donc transparent aux yeux de l'intellect ; deuxièmement, elle doit être pure et sans mélange ; un troisième sens

[47]Frédéric GROS, « Situation du cours », in Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 324.

fait référence à ce qui est droit, conforme à la loi et qui suit le chemin de la rectitude ; et un quatrième sens s'attache à l'immuable, à l'incorruptible, à ce qui est identique à soi.[48]

Or, dans la tradition grecque, ces quatre valeurs de vérité n'étaient pas simplement applicables aux mots ou aux propositions, pour faire la distinction entre un énoncé vrai et énonce faux mais, nous dit Foucault, elles auraient plutôt constitué quatre grands foyers de sens que l'on pouvait appliquer de forme plus générale au *logos*, mais aussi à l'*erôs* ou au *bios*. Ainsi par exemple, lorsque ces quatre valeurs étaient appliquées au *logos*, elles donnaient forme à l'*alêthês logos*, c'est-à-dire, à un discours vrai que l'on pouvait reconnaître du fait qu'il se manifestait en tant que non dissimulé, pur de fausses opinions, droit et immuable. Un autre des domaines essentiels où la vérité était ainsi appliquée était celui de *l'erôs*. Foucault montre ainsi comment cette notion d'*alêthês erôs*, centrale dans la pensée de Platon, intègre et exhibe également les quatre grands foyers de vérité de la pensée grecque. De sorte que le vrai amour se présente comme étant un amour qui ne se cache pas ni à lui-même ni à l'autre. C'est un amour pur, sans mélange de plaisir et déplaisir ; un amour conforme à ce qui est juste puisqu'en accord avec la loi ; un amour immuable, qui demeure toujours le même[49].

Par ailleurs, Foucault montre également comment ces quatre sens, appliqués à la vie, avaient donné forme à ce qui dans la philosophie traditionnelle, notamment pour Platon, devait être la vraie vie philosophique. En suivant ces quatre foyers de vérité, l'*alêthes bios* était ainsi définit dans un premier sens, comme étant une vie simple et directe, privée de toute dissimulation : n'ayant aucune part d'ombre, elle pouvait se dérouler perpétuellement aux yeux de tous. Deuxièmement, c'était une vie sans mélange, débarrassée de tout élément impur, ce qui se traduisait dans une vie de modération et d'autorité. Troisièmement, cette vraie vie devait être une existence de rectitude, conforme aux règles et aux lois de la cité. En suivant le principe d'immuabilité, elle devait être finalement une vie stable, dont la fuite des changements et des altérations la rendrait identique à elle-même, cultivant par ce mouvement la liberté et l'indépendance à tout ce qui pourrait la soumettre.

Et c'est précisément à cet *alêthês bios* que les cyniques appliquent le principe de l' « altération de la monnaie ». Il faut maintenant essayer de comprendre la manière dont le

---

[48] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p.202.
[49] *Ibid*., p. 203.

cynisme joue sur cette notion de vraie vie, comprendre « comment la « vie vraie » cynique se constitue comme une application des sens de vérité à l'existence, mais sous une forme de radicalité et de scandale»[50]. Nous verrons en ce sens que les quatre éléments qui caractérisaient la vraie vie traditionnelle seront portés par les cyniques à sa limite extrême, au point de les renverser en leur opposé et les rendre absolument méconnaissables.

2.2. Le problème de la vraie vie ou le renversement cynique des valeurs

Si nous nous sommes ainsi arrêtés sur les quatre valeurs de vérité dans la philosophie traditionnelle, c'était dans le but de mieux saisir la portée subversive de la devise cynique de l' « altération de la monnaie », non seulement en tant que mise en question de la manière dont la philosophie traditionnelle concevait sa pratique, mais aussi quant à la manière dont elle posait, dans sa propre pratique, la question de la vraie vie. Nous verrons en ce sens que cette injonction cynique se traduit chez les cyniques par la constitution d'une vie radicalement autre, une vie de scandale et de provocation vis-à-vis de l'*alêthês bios*.

Lorsque Foucault insistait pour expliciter le sens à donner à *parakharaxis*, au sein de la devise cynique, nous avions évoqué son insistance pour souligner que l' « altération » dont il était question dans l'injonction cynique, impliquait bien une substitution de la valeur de la monnaie, mais surtout la restitution de la vraie valeur de celle-ci. Or, cette restitution n'impliquait pas, selon Foucault, une rupture totale par rapport aux principes mis en cause, mais plutôt un passage à la limite de ces mêmes valeurs qui se ferait dans une sorte de continuité : « une extrapolation plutôt qu'une extériorité, une extrapolation des thèmes de la vraie vie et un retournement de ces thèmes dans une sorte de figure à la fois conforme au modèle et pourtant grimaçante de la vraie vie »[51].

---

[50] *Ibid*.

[51] « Ce dont il s'agit dans le cynisme à propos de la vraie vie, c'est d'abord de prendre en effet la pièce de la monnaie de l'*alêthês bios*, la reprendre au plus près de la signification traditionnelle qu'elle a reçue. De ce point de vue, les cyniques ne changent pas, en quelque sorte, le métal même de cette pièce de monnaie. Mais ils vont en modifier l'effigie et, à partir de ces mêmes principes de la vraie vie – qui doit être non dissimulé, non mélangée, droite et stable, incorruptible, heureuse – ils vont faire apparaître, par passage à la limite, sans rupture, simplement en poussant ces thèmes jusqu'à leur point extrême, une vie qui est précisément le contraire même de ce qui était reconnu traditionnellement [comme étant] la vraie vie. Reprendre la pièce de

C'est dans cette conception de « passage à la limite» que se trouve la clé de la lecture foucaldienne de l' « altération de la monnaie ». Foucault ne cesse d'insister sur le fait que le renversement des valeurs, conçu en tant que mouvement de restitution de leur authenticité, n'implique pas une rupture, mais plutôt un mouvement de continuité qui consiste à vivre à la lettre les principes de vérité. Or, par cette littéralité, les cyniques intensifient de fait ces valeurs, en faisant effectivement des principes directeurs de l'existence, mais dans une « sorte de continuité carnavalesque » où ils les renversent radicalement. Nous sommes ici dans une transgression faite par un mouvement interne d'exagération et de caricature des sens de vérité, où l'on fait valoir ces mêmes valeurs reçues dans la philosophie classique, mais dans leur radicalité décapante. En ce sens « la vie cynique, dira Foucault, est à la fois, l'écho, la continuation, le prolongement, le passage à la limite et le retournement de la vraie vie.»[52]

Mais, que voulait donc dire pour les cyniques mener une vraie vie ? Il faudra pour cela essayer de comprendre la manière dont ils altèrent la valeur de la monnaie de l'*alêthês bios*, tout en appliquant à la lettre les quatre grandes valeurs de vérité classiques.

2.2.1. D'une vie transparente à une vie impudique

Premièrement, en suivant le principe du non caché, la vie cynique sera une vie totalement publique et exposée aux yeux de tous : c'est une existence parfaitement visible, sans pudeur et sans honte. Or, cette impudeur n'est ici que la continuation de la formule traditionnelle de la vraie vie comme vie non dissimulée, mais une continuation qui, dans l'esprit de l'altération de la monnaie, ne peut se faire que par sa radicalisation. Rappelons en ce sens que la vraie vie comme une vie qui ne cache rien était un thème commun de la philosophie traditionnelle. En effet, l'*alêthês bios* devait être une vie qui n'ayant rien de malhonnête ni répréhensible en elle, pourrait être exposée à tout moment et se dérouler à la vue de tous. De ce fait, c'était une vie qui se donnait pour règle d'éviter tout acte honteux, au point que les pensées ou sentiments qui pourraient nous mettre dans l'embarras, devaient être déniés et évités. Foucault montre justement, comment cette idée apparaît dans plusieurs

---

monnaie, changer l'effigie, et faire en quelque sorte grimacer le thème de la vraie vie. Le cynisme comme grimace de la vraie vie. Les cyniques ont essayé de faire grimacer le thème, traditionnel dans la philosophie, de la vraie vie » *Ibid*., p. 209.

[52] *Ibid*., p. 231.

textes de l'époque. Ainsi par exemple, pour Sénèque, « la vraie vie c'est la vie que l'on doit vivre comme si on était toujours sous le regard des autres en général, mais surtout et de préférence sous l'œil, le regard, le contrôle de l'ami, l'ami qui est à la fois le guide exigeant et le témoin »[53]. C'est également chez Epictète que Foucault trouve une référence à la vie non cachée sous la forme d'une vie qui se déroulerait toujours sous la supervision de la divinité (*daimôn*). C'est justement parce que nous vivons sous ce regard intérieur que l'on écartera les comportements honteux. La vraie vie telle qu'elle apparaît dans ces formulations, met donc à l'écart tout type d'action pouvant être considérée comme inadéquate par les autres, faisant de la pudeur une des conditions fondamentales pour être maître de soi-même.

Le cynique fait également de ce principe de non dissimulation, une règle de vie : en le prenant à la lettre, il mène une vie totalement publique, exposée dans une visibilité absolue. Or, en appliquant de la forme la plus fidèle possible ce principe du non caché, le cynique fait sauter le code de la pudeur auquel était attaché l'*alêthês bios* : cette existence qui devait être vécue en respectant une certaine harmonie, se traduit chez les cyniques par une vie matériellement et physiquement publique. Le cynisme, dira Foucault, altère le principe du non caché en le dramatisant « dans et par la vie elle-même ». C'est-à-dire que ce principe de non dissimulation n'est plus pour les cyniques, un principe idéal de conduite, comme elle pouvait l'être chez Epictète où Sénèque, mais il s'agit ici de la mise en forme, de la mise en scène de la vie dans la réalité matérielle et quotidienne[54]. A l'instar de ce principe, le cynique n'a ni maison, ni vêtement ; il vit dans les rues ou dans les temples, sans intimité ni secret, faisant à la lumière du jour tout ce qui pour ses contemporains était voué à être dissimulé dans un espace privé. Refusant de suivre les conventions établies quant à la distinction du public et du privé, il était courant de voir Diogène manger et se masturber dans la rue[55], où Cratès faisant l'amour en plein milieu de la foule[56].

---

[53] *Ibid*., p., 232.
[54] *Ibid*., p. 233.
[55] « Il avait l'habitude de tout faire en public, les œuvres patronnées par Déméter aussi bien que celles d'Aphrodite. Il raisonnait, en effet, de la façon suivante : s'il n'y a rien d'absurde à déjeuner, il n'est donc pas déplacé de le faire en public ; or, déjeuner n'est pas absurde, donc il n'est pas déplacé de le faire sur la place publique. Se masturbant même en public, il disait : « Ah ! si seulement on pouvait faire cesser la faim en se frottant ainsi le ventre ! » Diogène LAËRCE, «Vie et doctrines des philosophes illustres», livre VI, § 69, in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* op. cit., p. 96.
[56] « L'habitude d'un chacun s'oppose parfois à la règle de conduite générale. Les hommes, par exemple, se retirent dans le privé pour avoir commerce avec leur femme, alors que Cratès le faisait en public avec Hipparchia. Et Diogène se promenait l'épaule découverte, tandis que nous sortons vêtus à la manière

La dramatisation cynique de la vie non dissimulée, se présente donc comme l'application stricte du principe selon lequel il faut vivre sans avoir à rougir de ce qu'on fait. Or, en faisant apparaître le non caché dans l'aspect le plus concret de l'existence, les cyniques renversent le premier principe de vérité en son contraire : cette vie de pudeur dans laquelle on évite toute forme d'action et de comportement qui pourrait heurter les autres, est ici remplacée par une vie corporelle, physique et complètement publique. De sorte que cette transparence totale de la vie, considérée dans la philosophie traditionnelle comme la plus grande valeur morale, devient ici une forme de conduite scandaleuse et inacceptable aux yeux des philosophes traditionnels, qui ne manquent pas de dénoncer l'application impudique qu'en font les cyniques.

Mais si cette forme de vie choque, c'est d'une certaine manière parce que non seulement elle libère la vie de ce principe de pudeur qui la façonne et la contraint, mais que, par cette « libération », elle introduit en même temps ce qui a toujours était exclu. Ainsi, en appliquant à la lettre le principe du non caché, le cynique fait apparaître ce qui chez l'homme est de l'ordre de la nature : « la non dissimulation, loin d'être la reprise et l'acceptabilité de ces règles de pudeur traditionnelles qui font que l'on rougissait de faire le mal devant les autres, doit être l'éclat de la naturalité de l'être humain sous le regard de tous».[57] Les cyniques considèrent de fait la pudeur comme un sentiment que seul l'homme civilisé qui a été « perverti » par les règles sociales, pourra éprouver, puisque rien de naturel ne saurait être honteux à leur sens. Dans la mesure où les lois et les normes ne sont pour eux que des principes artificiels et arbitraires qui viennent altérer la vérité naturelle, le cynisme se donne pour tâche d'opposer aux conventions que la société impose à l'individu, les comportements de la nature. La vie cynique non dissimulée sera par conséquent une vie de naturalité éclatante et entièrement visible.

2.2.2. D'une vie pure à une vie infâme

Le deuxième principe de la vraie vie qui sera repris par les cyniques, est celui de la pureté, ou de la vie sans mélange. Cette quête de libération et d'indépendance face aux choses matérielles et face aux événements sur lesquels on n'a pas prise, se traduit dans la

habituelle. » SEXTUS EMPIRICUS, « Hypotyposes pyrrhoniennes », livre III, § 153, in *Les Cyniques grecs ; Fragments et témoignages*, op. cit., p. 143.

[57] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p.234.

philosophie traditionnelle par une pratique de la pauvreté. On purifie sa vie en se détachant du désir du monde matériel, et ce n'est que par ce détachement que l'on pourra refuser la tentation et la dépendance aux choses matérielles. Selon Foucault, cette application de la pureté à la pratique de la vie aurait conduit à deux stylistiques de l'existence au sein de la philosophie traditionnelle:

> Une esthétique de la pureté qu'on trouve surtout dans le platonisme, où il s'agit de dégager l'âme de tout ce qui peut constituer pour elle un élément de désordre, d'agitation, de trouble involontaire (la libérer de tout ce qui est matériel et corporel) ; et puis une stylistique de l'indépendance, de l'autosuffisance, de l'autarcie, qu'on trouve facilement chez les épicuriens et chez les stoïciens, où il s'agit de libérer la vie de tout ce qui peut la rendre dépendante d'éléments extérieurs, d'événements incertains.[58]

Ainsi, par exemple, Sénèque recommande à Lucilius des exercices où l'on expérimente pour des courtes périodes, la vie de pauvreté. Il s'agissait dans ces sortes de « stages » de pauvreté de s'imaginer avoir perdu tous les biens matériels comme si on était dans une situation d'extrême pauvreté. Le but de l'exercice était d'atteindre une certaine attitude de détachement par rapport aux biens que l'on possédait, de sorte que le jour où l'on serait affrontés à une perte réelle de tous nos biens, on n'en souffre pas. Il ne s'agissait pas cependant chez les stoïciens de devenir réellement pauvre, mais de se protéger par des exercices périodiques, contre l'événement possible. Foucault qualifiera en ce sens, la pauvreté stoïcienne de pauvreté virtuelle.

Par opposition à cette pauvreté virtuelle de Sénèque, les cyniques manifestent par leur vie une pauvreté réelle, se détachant de tous les biens matériels de manière radicale. Il ne s'agit plus ici comme chez les stoïciens de vivre périodiquement comme si on était une personne pauvre, dans le but d'acquérir une meilleure maîtrise de soi, mais il s'agit chez les cyniques d'un véritable dépouillement où, par une pauvreté physique et matérielle portée à l'extrême, on se prive de tous les biens matériels. C'est une pauvreté réelle dans la mesure où le cynique, lui, se trouve réellement dans la plus profonde misère : il ne possède ni maison, ni biens, et parcourt le monde avec son bâton, dans un exil perpétuel, réel et volontaire, faisant du monde entier sa patrie.[59] Il s'agit pour le cynique, par sa pauvreté

---

[58] *Ibid*., p. 235.

[59] « « Et d'où es-tu ? » - Diogène LAËRCE, «Vie et doctrines des philosophes illustres», livre VI, § 63, in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* op. cit., p. 93.
« (…) Diogène se moquait en outre, de la noblesse du sang, du renom et autres choses du même genre ; ce sont, disait-il, les parures voyantes du vice. Et la seule vraie citoyenneté est celle qui s'étend au monde

effective, de se détacher de tout ce qui dépend des valeurs humaines, en rompant toute sorte de lien aux biens matériaux et provisoires, traditionnellement considérés comme nécessaires à l'existence. Ainsi en témoigne ce passage

> Ayant adopté un style de vie plus simple, on se contente d'un vêtement rude, de pain d'orge et de légumes, sans regretter son régime antérieur ni se plaindre de sa conditions présente. Pour affronter le froid, nous cherchons, nous, un manteau plus épais : lui, au contraire plie en deux son manteau et circule ainsi comme s'il avait un double vêtement. S'il a besoin de se frotter d'huile, il entre au bain public et s'enduit à même le dépôt de crasse huileuse. Il se dirige parfois vers un fourneau où mijotent les chaudrons, il se tourne une friture de mendoles, l'arrose d'un peu d'huile, s'assoit et déjeune. L'été, il se couche dans les temples, et l'hiver, dans les bains. Il n'est donc pas l'indigence ni le besoin comme auparavant, mais il se contente des biens du moment, et il n'a aucune envie de posséder des serviteurs.[60]

Ce n'est que par ce mouvement de dépouillement extrême que l'on deviendra réellement et effectivement autarcique. En ce sens, la pauvreté cynique n'est pas une pauvreté « passive », qui se contente de maintenir un état de pauvreté donné au départ, ou de renoncer à toute préoccupation à l'égard de la fortune et des honneurs, mais c'est une pauvreté revendiquée et active par laquelle il s'agit de rechercher constamment un dépouillement toujours plus radical. Ainsi, nous rappelle Foucault, Diogène accusait justement Socrate d'avoir vécu une vie de mollesse, dans la mesure où il possédait tout de même une maison, il avait une femme et des enfants, et même des pantoufles : « c'est-à-dire, souligne Foucault, que l'attitude socratique, qui consistait à se contenter de la petite médiocrité constituant son existence, n'est pas l'attitude cynique. La pauvreté cynique ne peut pas être une indifférence à la forme et l'acceptation d'une situation donnée mais doit être une opération que l'on fait sur soi-même pour obtenir des résultats positifs, de courage, de résistance et d'endurance»[61]. Il ne s'agit plus ici d'une attitude d'indifférence vis-à-vis de la richesse, mais d'une élaboration sur soi-même qui est conduite effective et réelle de la pauvreté.

Cette pauvreté, en plus d'être réelle et active, se veut une tâche infinie : elle cherche encore et toujours des dépouillements possibles : le cynique ne souhaite pas atteindre un

---

entier » *Ibid.,* livre VI, § 72, p. 98. Ou encore ce passage d'une tragédie attribuée à Cratès, rapportée par Diogène Laerce en *Ibid.,* livre VI, § 98, p. 142.
« Ma patrie n'est pas faite d'une muraille ni d'un toit,
Mais la terre entière est la cité et la maison
Mise à notre portée pour y habiter à demeure. »

[60] *Ibid*., p. 186

[61] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., 238.

stade préétabli de pauvreté, mais il est au contraire dans une quête de pauvreté toujours plus intense.

> Voyant un jour un petit garçon boire dans ses mains, il jeta son gobelet hors de sa besace en s'écriant : « Un gamin m'a dépassé en frugalité ! » Il se débarrassa aussi de son écuelle quand il vit pareillement un enfant qui avait cassé son plat prendre ses lentilles dans le creux d'un morceau de pain.[62]

Or cette radicalisation du principe de pauvreté conduit à des effets paradoxaux. En appliquant fidèlement l'abandon matériel et réel de tout ce qui est non nécessaire, le cynique finit par mener une vie de misère, de saleté et de laideur allant même jusqu'à l'acceptation de l'humiliation et de la mendicité. Contraint à mendier pour pouvoir se nourrir, il finit également par se retrouver dans une situation de dépendance vis-à-vis des autres.[63] Tout en sachant que la dépendance et la mendicité étaient inacceptables aux yeux des grecs, les cyniques altèrent la valeur de la vie pure en une vie scandaleusement autre.

C'est dans cette même direction que les cyniques cherchent la pratique systématique du déshonneur. Ils considèrent cette pratique comme un exercice par lequel ils pourront « résister à tout ce qui est phénomène d'opinions, croyances et conventions », et réaffirmer ainsi la maitrise d'eux-mêmes[64]. Or, cette quête fonctionne également comme un jeu de mise en question des conventions, par lequel le cynique, à l'intérieur de cette humiliation acceptée, pourra « retourner en quelque sorte la situation et en reprendre le contrôle ». C'est-à-dire qu'en jouant le rôle le plus déshonorant, il pourra faire valoir sa maîtrise et sa souveraineté, renversant encore une fois l'équilibre des forces.

---

[62] Diogène LAËRCE, «Vie et doctrines des philosophes illustres», livre VI, § 37, in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* op. cit., p. 79.

[63] « Etant à court d'argent, il disait à ses amis: "je demande mon dû et non de la charité " ». (D.L., VI, 46) p. 84 ; «" Quel vin, demandait-on, bois-tu avec plaisir ? " - " Celui des autres. " » Diogène LAËRCE, «Vie et doctrines des philosophes illustres», livre VI, § 54, in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* op. cit., p. 88 ; « Il demandait l'aumône à un homme d'humeur difficile qui lui répondit : " Je te donnerai si tu peux me convaincre." Diogène reprit : "Si j'avis pu te convaincre, je t'aurai convaincu d'aller te faire pendre." » *Ibid.*, livre VI, § 59, p. 91 ; « On lui reprochait de quémander alors que Platon ne le faisait pas : "Oh si ! il le fait, reprit Diogène, mais il baisse la tête et souffle à l'oreille pour que les autres ne puissent pas l'entendre." » *Ibid.,* livre VI, § 67, p. 98.

[64] « Il conseillait aux gens calomniés de le supporter avec plus de courage que son les avait lapidés. » *Ibid.,* livre VI, § 7, p. 47

« Il invectivait généreusement les prostituées, s'exerçant même à supporter leurs injures ». *Ibid.,* livre VI, § 90, p. 139.

« Bion disait à ses amis : « Vous aurez bien raison de penser que vous faites du progrès quand vous serez en mesure de prêter l'oreille au gens qui vous calomnient ». PLUTARQUE, « Moralia », 82 E, in *Les Cyniques grecs ; Fragments et témoignages,* Paris, op. cit., p. 157.

Par cette radicalisation de la pauvreté, réaffirmant les valeurs du laid, de la dépendance et de l'humiliation, le cynique s'en prend donc aux valeurs centrales de la morale antique, telles que la beauté, l'indépendance, et l'honneur, transformant l'existence pure du philosophe en une vie infâme.

2.2.3. D'une vie droite à une vie d'animalité sauvage

Le cynique, en reprenant également la troisième caractéristique de l'*alêthês bios*, opère une transvaluation de la notion même de vraie vie en tant que vie droite : si la vraie vie philosophique devait être une vie conforme aux lois et aux coutumes convenues entre les hommes, pour le cynique, la seule vraie loi est celle de la nature. C'est la raison pour laquelle es cyniques refusent toutes les lois humaines au profit des lois naturelles, seules vraies lois à leurs yeux, dans la mesure où ils considèrent toute convention comme une distorsion nuisible qui détourne l'homme de la nature et donc du bonheur.

Or, comme le montre Marie-Odile Goulet-Cazé, cette opposition ainsi établie entre loi et nature (*nomos*/ *phusis*) entraîne en même temps chez les cyniques l'instauration d'une nouvelle échelle de valeurs, dans laquelle l'homme est placé en bas, la divinité au sommet, et entre les deux l'animal. Ils font donc de la divinité « telle que l'homme se l'imagine » et de l'animal « qui mène une vie naturelle », des modèles à suivre : « un modèle théorique et un modèle concret, car tous les deux connaissent, à des degrés différents, l'autarcie et l'apathie, et donc, aux yeux de Diogène, le bonheur. »[65] Si l'animal devient une référence pour l'homme, c'est dans la mesure où, à différence de lui, l'animal sait limiter ses besoins aux seuls besoins nécessaires et se contenter de ce que lui offre la nature. De plus, dira Diogène, c'est du fait qu'il ne possède rien, que « l'animal échappe à tous les soucis qui rendent l'homme malheureux ».[66]

---

[65] Marie-Odile GOULET-CAZE, « Le cynisme est-il une philosophie ? » in Monique DIXSAUT, *Contre Platon I. Le platonisme dévoilé*, op. cit., p. 296.

[66] Marie-Odile GOULET-CAZE, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, op. cit., p 64. de cela rend compte ce passage : « Le but et la fin que propose la philosophie cynique, comme d'ailleurs toute philosophie, est le bonheur. Or ce bonheur consiste à vivre conformément à la nature, et non selon les opinions de la foule. On convient en effet de dire que les plantes, et également les animaux, « prospèrent », quand chacun d'eux réussit à atteindre sans entraves la fin que lui a assignée la nature. Toutefois, pour les dieux, la définition du bonheur est de se trouver dans leur état naturel et d'être indépendants. Aussi ne sied-il pas non plus que les hommes recherchent indiscrètement le secret du bonheur ailleurs. Ni l'aigle, ni le platane, ni aucun autre d'entre les êtres vivants ou les végétaux ne se mêle d'avoir des ailes ou des feuilles en or, pas

> Les choses, en conséquence, les plus couteuses et celles qui exigent une attention et un soin constants, Diogène les rejetait et il démasquait les dangers dont elles menaçaient leurs usagers. Mais il ne négligeait rien de ce qui pouvait facilement et sans effort aider le corps à supporter le froid de l'hiver et la faim, ou à satisfaire quelque autre appétit naturel. Il choisissait ainsi, de préférence aux endroits insalubres, les lieux les plus sains et le mieux appropriés à chaque saison ; il avait soin de se procurer une nourriture suffisante et un vêtement modeste, mais il se tenait loin des affaires, des procès, des rivalités, des guerres et des séditions. Il cherchait avant tout à prendre modèle sur la vie des dieux, qui sont les seuls, au dire d'Homère, à mener une existence facile – ce qui implique que les hommes ont une vie pénible et difficile. « Les bêtes elles-mêmes, disait-il, ont parfaitement compris cela. Les cigognes, par exemple, laissent derrière elles la chaleur torride de l'été pour s'envoler vers un climat plus tempéré : elles y demeurent aussi longtemps qu'il leur est agréable, puis elles repartent aisément l'hiver, viennent au temps des semailles pour y trouver leur nourriture. Les chevreuils et les lièvres, eux, descendent des montagnes dans les plaines et les vallées dès qu'arrive le froid ; ils se blottissent dans des antres confortables, à l'abri du vent ; mais aussitôt que survient la canicule, ils se retirent dans les bois et les régions au nord. » Or Diogène voyait, au contraire, les autres hommes se faire du souci durant toute leur vie, comploter sans cesse les uns contre les autres, se jeter sans répit en mille maux, incapables de jamais goûter un peu de repos. (…) il se rendait compte que les hommes agissaient ainsi et enduraient de telles souffrances sans aucun autre motif que d'assurer leur survie ; en fait, ils craignent au plus haut point de perdre ce qu'ils appellent leurs biens essentiels, et ils se creusent la tête à chercher les moyens de léguer à leurs enfants des fortunes énormes. Tout bien considéré, Diogène s'étonnait alors d'être le seul à ne pas agir ainsi, le seul homme vraiment libre parmi tous les autres, et il était surpris que personne d'autre n'ait encore compris son bonheur souverain.[67]

Selon le philosophe cynique, une des raisons du malheur de l'homme est dû au fait qu'il se trouve dans une quête incessante de ce qu'il n'a pas. Or, ce sont justement les conventions culturelles qui le poussent à essayer de posséder toujours plus dans la mesure où, d'après les valeurs de l'époque, le bonheur était attaché en grande partie à la possession de biens matériels et de richesses. Pour le cynique, au contraire, le bonheur n'est plus porté sur l'avoir, mais sur l'autarcie, sur la capacité de ce suffire à soi-même, détaché de tout ce qui serait luxe, désir, et artifice. C'est justement pour cela que l'animal qui n'a besoin de presque rien pour exister, devient un modèle de vie pour les cyniques[68] : selon Diogène

---

plus que des bourgeons en argent ou des ergots et des éperons en fer, voire plutôt en acier. Au contraire, ils se trouvent prospères et florissants su les parures dont la nature les a ornés dès l'origine sont solides et contribuent à leur procurer rapidité et force. Comment ne serait-il donc pas ridicule qu'une créature humaine se mêle de chercher le bonheur en dehors d'elle-même, et attache à la richesse, à la naissance, à la puissance de ses amis, bref, à toutes choses du même genre, une valeur suprême ? » DION CHRYSISTOME, « IX Discours », § 13, in *Les Cyniques grecs ; Fragments et témoignages*, op. cit. p. 304.

[67] DION CHRYSOSTOME, « VI Discours », § 30-34, in *Les Cyniques grecs ; Fragments et témoignages,* op. cit. pp. 231-232.

[68] « Certains lui objectaient qu'il est impossible de vivre à la façon des autres animaux à cause de la délicatesse de sa chair : il est sans défense, dépourvu de poils –comme la plupart des bêtes en ont – ou privé de plumes, et il n'est pas recouvert d'une peau épaisse. A quoi Diogène répliquait que l'homme n'est si

« plutôt que d'être fier de son intelligence, il faut imiter le chien ou la souris, et « ensauvager » la vie. »[69]

> Diogène vit un jour une souris qui courait çà et là, sans chercher de lieu de repos, sans prendre de précaution contre l'obscurité, et ne désirant rien de ce qu'on qualifie de jouissances : il y découvrit aussitôt, au dire, de Théophraste […], la façon de s'adapter aux circonstances.[70]

En opposant ainsi la nature aux conventions, et en faisant de l'animalité un modèle de conduite, le cynique dénonce le bonheur humain fondé sur la richesse. Selon Goulet-Cazé, Diogène aurait justement compris que « si la civilisation séduit l'homme en lui promettant par exemple une bonne réputation et confort, c'est pour mieux l'assujettir », c'est-à-dire qu'« en échange de la gloire ou de la fortune, elle lui dérobe la liberté». C'est pourquoi il décide « de procéder à une conversion radicale, exempte de tout compromis.»[71] Par sa vie, Diogène cherche justement à montrer que l'on peut parvenir au bonheur en limitant ses besoins au maximum, puisqu'une fois dépossédé de toute sorte de bien, et ne tenant à rien qui ne dépende pas de lui, nulle chose ne pourra lui être enlevé qui compromette son bonheur. Il s'engage en ce sens sur la voie d'un retour à la nature dont il considère que l'homme n'aurait jamais dû quitter : une nature primitive antérieure à toute

---

délicat qu'en raison même de son régime de vie : la plupart du temps, il évite aussi bien le soleil que le froid et ce n'est pas l'absence de poil sur son corps qui le gêne tellement. Et Diogène en appelait alors à l'exemple de grenouilles et de bien d'autres animaux beaucoup plus délicats que l'homme, et beaucoup moins protégés, qui supportent non seulement l'air froid, mais qui sont encore capables de passer l'hiver dans l'eau glacée. Il attirait l'attention sur le fait que les yeux et le visage de l'homme n'ont pas besoin de protection. Et d'une façon générale, aucun animal ne naît en un lieu où il ne peut survivre. Ou alors, comment donc les premiers hommes à paraître sur terre auraient ils pu survivre quand n'existaient ni feu, ni maisons, ni vêtements, ni autre nourriture que les aliments naturels ? Mais l'ingéniosité de l'homme, son aptitude à découvrir et à inventer mille artifices pour faciliter l'existence n'ont pas été tellement profitables aux générations subséquentes. Car au lieu de l'utiliser au profit du courage et de la justice, les hommes ont mis leur génie au service du plaisir. Ils recherchent donc le confort à tout prix, et leur vie n'en devient sans cesse que moins agréable et plus pénible, car alors qu'ils semblent se préoccuper d'eux même, ils se ruinent de la façon la plus misérable, en raison précisément d'un excès de soins et de soucis. C'est donc à juste titre qu'on raconte de Prométhée que, lié à un rocher, il se vit dévorer le foie par un aigle. Les choses, en conséquence, les plus coûteuses et celles qui exigent une attention et un soin constants, Diogène les rejetait et il démasquait les dangers dont elles menaçaient leurs usagers. Mais il ne négligeait rien de ce qui pouvait facilement et sans effort aider le corps à supporter le froid de l'hiver et la faim, où à satisfaire quelque autre appétit naturel. *Ibid.,* § 26-30, pp. 230-231.

[69] Marie-Odile GOULET-CAZE, « Le cynisme est-il une philosophie ? » in Monique DIXSAUT, *Contre Platon I. Le platonisme dévoilé*, op. cit., p. 296-297.

[70] Diogène LAËRCE, «Vie et doctrines des philosophes illustres», livre VI, § 22, in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* op. cit., pp. 72-73

[71] Marie-Odile GOULET-CAZE, *Les Kynica du stoïcisme*, op. cit., p. 77.

forme de civilisation que l'homme ne pourra retrouver qu'en laissant de côté toutes les conventions sociales.[72]

C'est aussi la raison pour laquelle les cyniques s'en prennent à Prométhée, qui en donnant le feu aux hommes, et avec, la possibilité de la technique, serait la source d'une grande partie de ses maux, ayant ouvert la voie pour que les hommes s'éloignent de leur vraie nature. Le cynique, lui, au contraire, cherche à traquer la « marque authentique » de la nature, là où la civilisation avec ses conventions, et ses « progrès » ne l'aurait pas encore pervertie. C'est pourquoi ce sont les animaux, les enfants ou les barbares, qu'il prend pour modèles, puisque dans tous ces cas, les conventions humaines soit n'opèrent pas, comme c'est le cas des animaux, soit elles n'ont pas encore totalement déformé la vraie nature, comme dans le cas de l'enfant, soit elles opèrent différemment, ce qui est le cas des « barbares ».

> Il pensait en conséquence que les enfants doivent aussi appartenir à tous. Il ne voyait rien non plus de déplacé à s'emparer des biens d'un temple ou à manger la chair de quelque animal ; pas plus qu'il ne trouvait d'impiété particulière à dévorer de la chair humaine, comme l'attestent les coutumes de certains peuples étrangers. [73]

Cette fidélité à la nature amenait ainsi le cynique à soutenir des positions qui pouvaient résulter très choquantes pour ses contemporains tels que l'anthropophagie, comme le témoigne l'anecdote précédente, ou l'inceste, tout en faisant appel pour les justifier, au modèle animal. D'où par exemple la critique envers Œdipe et Jocaste, qui selon Diogène en auraient fait toute une histoire pour quelque chose qui devrait être naturel, puisqu'il se trouve chez les animaux. Ainsi le rapporte plus précisément cette anecdote qui suit :

---

[72] *Ibid*., pp. 76-77. L'auteur précise : « Il ne faudrait cependant pas commettre un contresens. Diogène ne demande absolument pas à l'homme de régresser à l'état animal. Il sait que la nature spécifique de l'homme, même primitif est dans son logos. Il constate seulement que l'animal, lui, a su rester fidèle à ce qu'il était au départ, alors qu'à la suite de Prométhée, l'home en inventant la civilisation et son lot de conventions irrationnelles, s'en est éloigné : il a oublié qu'il était par nature un être rationnel qui aurait dû continuer à vivre dans un univers intact de perversions de la vie civilisée. « Diogène répétait à cor et à cri que la vie accordée aux hommes par les dieux est une vie facile, mais que cette facilité leur échappe, car ils recherchent gâteaux de miel, parfums et raffinements du même genre. ». Sous la pression de la civilisation l'homme a accepté de devenir prisonnier des conventions, de perdre ainsi à la fois de sa rationalité et de son autonomie, de sa liberté et de renoncer à son environnement naturel. C'est uniquement en ce sens d'une fidélité à ce qu'est l'homme à l'origine que le cynique présente l'animal, de même d'ailleurs que les peuples barbares, comme des modèles à imiter ».

[73] Diogène LAËRCE, «Vie et doctrines des philosophes illustres», livre VI, § 73, in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* op. cit., p. 98.

> Il est une chose cependant que j'ai oublié de dire à propos d'Œdipe : il n'est pas allé à Delphes pour consulter l'oracle, mais il est tombé sur Tirésias, et en raison de son ignorance, il n'a retiré que d'énormes calamités des prophéties de ce misérable devin. Il reconnut en effet qu'il avait épousé sa propre mère, et qu'elle lui avait donné un fils ; par la suite, il eût peut être mieux fait de n'en rien dire ou, du moins, de légaliser la chose aux yeux des gens de Thèbes : mais, tout au contraire, il la fit d'abord connaître à tous, puis il s'en indigna et se mit à proclamer à haute voix qu'il était à la fois le père et le frère de ses enfants, l'époux et le fils de la même femme. Ma foi ! les coqs ne font pas tant d'histoires pour de telles aventures, non plus que les chiens, ni les ânes, ni même les Perses, qui passent cependant pour être les meilleurs gens de toute l'Asie ! En plus de cela, Œdipe se creva les yeux, et ainsi aveuglé il se mit désormais à errer çà et là – comme s'il n'avait pu vagabonder tout en gardant ses deux yeux ![74]

Le cynique, restant absolument fidèle à la nature, refuse de fait toute forme de convention, que ce soit le mariage, la famille, les tabous ou les conventions alimentaires. Or, Foucault montre en ce sens, que dans ce refus soutenu par les cyniques, il ne s'agit pas simplement d'un repli sur la naturalité la plus immédiate, comme dans une sorte de « régression » à un état primitif de l'homme, mais qu'il s'agit plutôt d'un « repli actif, agressif, polémique et militant » [75]. Etant né dans un monde social de conventions et de culture, le fait de vivre sa vie en suivant la nature, et en se donnant les animaux pour modèle, devient un double défi : un défi pour le sujet qui doit se donner pour tâche d'arriver à atteindre le plus haut degré de liberté en vivant de la manière la plus dépouillée possible, et un défi à la vie culturelle des êtres humains en général.

En reprenant donc ce principe de la vie vraie en tant que vie droite, le cynique la dramatise et la pousse jusqu'à ces limites les plus scandaleuses. Par le renversement de toutes les conventions et habitudes traditionnelles c'est donc une vie d'animalité, absolument répugnante aux yeux des autres, qui prend forme. A travers ce renversement le cynique cherche justement à remettre en question les critères établis par la morale sociale, en les altérant par un revers absolu de la loi conventionnelle et philosophique. La vie cynique, lorsqu'elle applique donc ce principe de conformité à la loi, devient une vie absolument conforme à ce qui se trouve dans la nature, et à tout ce que cette vie implique.

---

[74] DION CHRYSISTOME, « Discours X », § 29-30, *Les Cyniques grecs ; Fragments et témoignages,* op. cit., p. 254.
[75] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 242.

2.2.4. D'une vie souveraine à une souveraineté de dérision

Enfin, le dernier élément de la vraie vie repris et altéré par les cyniques, est celui relatif à la souveraineté. Dans la pensée traditionnelle, la vie souveraine était une vie où l'on cherchait à instaurer un rapport plein à soi de l'ordre de la jouissance, entendue en termes de possession de soi et de plaisir pris à soi. Or, cette souveraineté conçue en termes de maîtrise de soi et d'appartenance de soi à soi, est en même temps une injonction à prendre soin des autres. Foucault montre en ce sens, comment dans la philosophie traditionnelle ce souci de l'autre s'exprime généralement sous la forme de la direction dans le rapport du maître à l'élève, ou dans le rapport de l'ami à l'ami. Cependant, il s'exprime surtout sous la forme d'une « leçon à portée universelle qu'on donne au genre humain par la manière même dont on vit et par la manière dont, très ostensiblement aux yeux de tous, on mène sa vie ».[76] Ainsi le mouvement par lequel on exerce sur soi-même une maîtrise parfaite, et le mouvement par lequel on est utile aux autres, seraient les deux faces d'une seule et même souveraineté.

Les cyniques reprennent en effet ce thème de la vraie vie comme vie de souveraineté, mais encore une fois, par une dramatisation qui, en poussant à la limite l'affirmation de cette valeur, fera que le philosophe cynique se proclame, de manière provocatrice, comme roi. Non seulement il se dit être roi, mais encore, il dit être le seul vrai roi. Par la proclamation de sa souveraineté, il destitue les « rois de la terre », les « rois couronnés » et « assis sur le trône », en montrant combien leur monarchie est vaine et précaire.[77] Mais est également visé par cette proclamation provocatrice, le lien tissé dans la philosophie traditionnelle entre la souveraineté politique et la souveraineté philosophique. Chez Platon par exemple, ce rapport se présentait sous deux formes. Une première forme qui se caractérise, selon Foucault, par une sorte d'« analogie de structure » dans laquelle le philosophe doit assurer le gouvernement de son âme, comme s'il s'agissait d'une monarchie. Et une deuxième forme qui se manifeste comme une sorte de devoir être où, par l'idéal du philosophe roi, il s'agissait d'assurer l'identification du philosophe et du roi au sein de sa propre subjectivité, ainsi que dans l'âme de tous les citoyens de la cité, afin d'assurer le bon gouvernement de la cité. Mais c'est aussi chez les stoïciens que Foucault

[76] *Ibid*., p. 250
[77] *Ibid*., p. 252.

retrouve ce lien entre philosophie et monarchie. Ici, le philosophe se trouve dans un jeu d'altérité et de supériorité vis-à-vis du roi dans la mesure où il est capable de se gouverner lui-même et en se gouvernant lui-même, de gouverner les autres. Il va donc assurer ce lien entre monarchie et philosophie en jouant le rôle du conseiller du monarque.

Pour autant, en appliquant le principe d'altération de la monnaie à la souveraineté, et à ce lien ainsi établi entre philosophie et monarchie, le cynique se proclame lui-même comme le seul et vrai souverain, faisant apparaître l'illusion de la royauté politique. Ce positionnement de Diogène vis-à-vis des « rois de la terre » est très explicite dans la relation entre Diogène et Alexandre. Dans les anecdotes qui rapportent ces rencontres, malgré la puissance et l'éclat qui recouvrait la souveraineté d'Alexandre, c'est Diogène qui, dans son dépouillement et son dénuement apparaît comme le vrai roi. Face à la maitrise de soi absolue et à la liberté du cynique, la souveraineté d'Alexandre apparaissait comme une monarchie fragile et provisoire, exposée aux ennemis, dépendante des armes et des armées, craintive face aux renversements de la fortune. Or, Diogène lui, non seulement n'a besoin de rien pour exercer sa souveraineté, mais, ne dépendant que de lui, elle est indéracinable.

> Il ne voulait plus, en conséquence, se comparer au roi de Perse, puisqu'il y avait entre eux une telle différence. « En réalité, affirmait Diogène, le Roi est le plus malheureux des hommes : il craint la pauvreté, tout couvert d'or qu'il soit ; il a peur de la maladie, bien qu'il soit incapable de se priver des choses qui la favorisent ; il est effrayé à la pensée de la mort et il imagine que tout le monde complote contre lui, jusqu'à ses fils et ses frères. Aussi ne prend-il aucun plaisir à manger, même alors qu'on lui offre les mets les plus savoureux, et la meilleure boisson ne peut lui faire oublier ses tourments. Il ne passe en paix un jour qu'il puisse vivre sans éprouver les plus terribles souffrances.[78] (…) Quant à moi concluait Diogène, je me promène de nuit où je veux, je déambule, le jour, tout seul, et je ne crains pas, s'il le faut, de traverser les rangs d'une armée, sans recourir au bâton du héraut, et j'irais même au milieu des brigands : car sur ma route, je n'ai ni ennemi ni adversaire. Si tout l'or, tout l'argent, tout le cuivre du monde disparaissait, je n'en serais nullement affecté. Et si un tremblement de terre abattait toutes les maisons, comme c'est déjà arrivé à Sparte, si tous les moutons étaient tués, à tel point que personne ne pourrait plus se procurer de vêtements, et si la disette frappait non seulement l'Attique, mais encore la Béotie, le Péloponnèse et la Thessalie (…) je n'en mènerais pas pour autant une vie plus misérable ni plus démunie. Comment donc, en effet, pourrais-je être plus nu qu'à présent, comment pourrais-je être plus dépourvu de toit ? Je trouve une nourriture bienfaisante dans les pommes, le millet, l'orge, les grains de vesce, les plus modestes légumes, les marrons rôtis sur la braise, les baies de cornouiller, dont Homère raconte que Circé régala les

[78] DION CHRYSISTOME, « VII Discours », § 35-36, in *Les Cyniques grecs ; Fragments et témoignages,* op. cit. p. 232.

> compagnons d'Ulysse, et dont les plus grands animaux eux-mêmes peuvent se nourrir pour subsister.[79]

La souveraineté du cynique présente donc une vie radicalement autre par rapport à la souveraineté politique : non seulement il est roi de misère et de dépouillement mais il vit dans l'exil perpétuel n'ayant pour patrie que le monde entier. Sa souveraineté ne dépend pas de ses possessions, ni de la puissance affichée, mais elle s'affirme justement en tant que critique agressive et polémique de la fausse royauté, par l'inversion de tous les signes et marques de la monarchie traditionnelle. Diogène n'a besoin ni des plaisirs, ni des satisfactions, ni des ornements qui caractérisent la vie d'un roi, il n'a besoin de rien d'extérieur à lui pour être roi, et c'est ce qui lui permet de rester indéfiniment souverain. Or, dans la mesure où la légitimité de la souveraineté d'Alexandre relève exclusivement de sa capacité à triompher sur ses ennemis extérieurs, il ne sera jamais complètement souverain aux yeux des cyniques, puisqu'il lui restera toujours à vaincre ses véritables ennemis, à savoir ses ennemis intérieurs. Si Diogène lui, peut justement se proclamer comme étant le seul et vrai souverain, c'est que lui il a déjà vaincu ses ennemis intérieurs et est devenu maître absolu de soi et de ses désirs.[80]

Or, non seulement le cynique n'a pas besoin de suivre la vie monarchique en général pour légitimer sa souveraineté, mais à différence d'Alexandre qui acquiert la monarchie et la capacité à être monarque par éducation, son âme est royale par nature, sans *paideia* aucune : étant fils de Zeus, et donc formé directement sur le modèle de Zeus, son âme est pleinement souveraine.[81] L'âme royale du cynique, par opposition à la *paideia*, est une âme dotée de virilité (*andreia*) et de grandeur d'âme (*megalophrosunê*).[82] Le cynique ne cessera donc jamais d'être roi puisqu'il l'est par nature, étant en ce sens le seul et vrai roi.

> Le cynique est un vrai roi, seulement c'est un roi méconnu, un roi ignoré, un roi qui, volontairement, par la manière dont il vit, par le choix d'existence qu'il a fait, par le dépouillement et le renoncement auxquels il s'expose, se cache lui-même comme roi. En ce sens il est le roi, mais roi de la dérision. C'est un roi de misère, un roi qui cache sa souveraineté dans le dépouillement.[83]

---

[79] *Ibid.*, § 60-62, p. 233.
[80] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 253.
[81] *Ibid*.
[82] *Ibid*., p. 254.
[83] *Ibid*., p. 255.

De plus, le roi cynique, ce roi anti-roi, est absolument méconnaissable, dans la mesure où cette vie sans honte, cette vie de pauvreté et d'humiliation, ne correspond en rien à l'idée que l'on se fait de la royauté. C'est une souveraineté cachée sous une vie de pauvreté et de mendicité. Or, cette mendicité n'est que soumission apparente, puisqu'en menant une vie absolument autarcique, Diogène est le seul vrai souverain. Sa souveraineté tient plutôt un travail perpétuel de soi sur soi, par lequel le limites sont de plus en plus repoussées, jusqu'en arriver à un dépouillement extrême. Ce qui se trouve être finalement au centre de cette monarchie cynique, dira Foucault, ce sont donc l'endurance et l'acharnement de soi sur soi.

Foucault caractérise également cette monarchie cynique comme une monarchie de dévouement, telle qu'elle pouvait l'être dans la conception de souveraineté de Platon ou de Sénèque, mais ici, par l'application du principe de l' « altération de la monnaie », ce dévouement est mené à sa limite. C'est-à-dire qu'il ne s'agit plus ici d'un mouvement de « débordement » de la souveraineté, par lequel cette maîtrise de soi sur soi pouvait être bénéfique pour les autres, mais lorsque la nature l'a fait roi, le cynique aurait reçu pour tâche de s'occuper des autres. Ce souci est réel au sens où, le cynique ne se limite pas à donner des leçons par ses actes et ses discours, qui permettront aux autres de se conduire comme il faut, mais, il se sacrifie lui-même pour sauver les autres : ce n'est donc pas dans une certaine jouissance de soi, comme c'était le cas chez les stoïciens, mais dans une forme de renonciation et de sacrifice, par lequel il doit conduire les autres à la vérité, les sauver et les protéger. Le cynique n'a plus ici la mission du législateur ou du gouverneur, mais il tient une mission médicale : il doit aller chercher les autres pour les aider à se soigner de la condition de malheur dans laquelle ils se trouvent. Foucault parlera en ce sens d'une sorte d' « interventionnisme médical » de la mission cynique, par opposition à la vie heureuse du sage traditionnel, qui se donnait simplement comme exemple aux autres. Le cynique se considère comme un médecin des âmes qui s'est donné pour tâche de les guérir et dans ce but, il va là où sont les gens, dans les rues, les places publiques, à la porte des temples, pour les interpeller par le scandale même de sa vie, et leur « apporte une médication, médication grâce à laquelle ils vont pouvoir effectivement assurer leur propre guérison et leur propre bonheur. Il est l'instrument du bonheur des autres ». [84]

[84] *Ibid*., p.256.

Ce soin de l'autre chez les cyniques, prend également la forme d'une bataille, d'un combat contre les vices qui affectent les individus. C'est un combat qui a un caractère agressif et belliqueux, et qui a pour arme principale la *parrêsia*, ce dire-vrai par lequel le cynique se met au milieu de la foule, prend la parole et attaque ses ennemis, sans crainte des représailles. En attaquant les vices de ses interlocuteurs, il cherche plus généralement à attaquer les vices du genre humain en général. Si le cynique est utile dira Foucault, c'est non pas par son exemple, mais parce que justement il se bat et il mord les ennemis, parce qu'il combat toute forme de subjugation et de fausseté qui rendent le genre humain esclave à des fausses valeurs.[85]

En ce sens, le cynique donne à sa propre mission le qualificatif d'un combat, se comparant même à l'athlète, ou au soldat d'une armée, qui cherche à l'emporter sur l'ennemi, dans un affrontement corps à corps. Bien que le thème du combat, militaire ou athlétique, soit un des thèmes traditionnels de la philosophie, on les retrouve encore une fois chez les cyniques, mais avec un certain infléchissement. Comme le montre Foucault, ce combat chez Socrate ou chez les stoïciens demande qu'on s'exerce pendant toute sa vie pour gagner la lutte contre ses propres appétits et désirs, et ainsi pouvoir affronter de la façon la plus sage possible, les aléas de l'existence. Or, bien que les cyniques reprennent effectivement ce combat spirituel contre les désirs, les appétits et les passions, ils mènent en même temps une bataille contre les conventions, les institutions ou les lois, c'est-à-dire, contre un « certain état de l'humanité »[86]. Cela veut dire que le combat du cynique ne s'en tient pas à un simple combat pour assurer la maîtrise de soi-même et par cette souveraineté être bénéfique aux autres, mais c'est un roi qui se bat en même temps pour lui-même et pour les autres.

> Le combat cynique est un combat, une agression explicite, volontaire et constante qui s'adresse à l'humanité en général, à l'humanité dans sa vie réelle avec comme horizon ou objectif de la changer, la changer dans son attitude morale (son *êthos*) mais en même temps et par là même, la changer dans ses habitudes, ses conventions, ses manières de vivre. Le cynique est un combattant dont la lutte pour les autres et contre les ennemis prend la forme de l'endurance au dépouillement, de l'épreuve perpétuelle de soi sur soi, mais aussi de la lutte dans l'humanité, par rapport à l'humanité, pour l'humanité toute entière.[87]

---

[85] *Ibid*.
[86] *Ibid*., p. 258.
[87] *Ibid*.

3. De la vraie vie à la vie autre

En appliquant le principe de l'altération de la monnaie aux principes vérité traditionnels, le cynique provoque par conséquent un total renversement de ce que l'on croyait être la vraie vie philosophique. Ainsi, la vie non dissimulée devient une vie totalement publique et exposée au regard de tous; la vie pure se transforme en une vie de dépouillement radical et de pauvreté active; la vie droite devient une vie d'animalité sauvage conforme aux lois de la nature et la vie souveraine devient une vie de souveraineté illimitée, dans un combat sans limites où il devient le seul vrai roi.

Par cette transvaluation de la monnaie de l'*alêthês logos*, il s'agissait pour les cyniques d'en modifier l'effigie, dans le but de lui restituer sa valeur authentique. Or, tel que nous l'avons montré, ce mouvement d'altération, qui a provoqué un renversement total de la vraie vie philosophique, n'a pourtant pas impliqué une rupture radicale avec les valeurs de vérité traditionnelles, mais s'est fait au contraire par une reprise littérale de ceux-ci.

Foucault s'intéresse précisément au paradoxe entraîné par cette application immédiate et littérale des valeurs de vérité dans la vie, dans la mesure où, même si elle les applique de la forme la plus fidèle, la vie cynique, au lieu de s'ajuster et de reproduire le modèle de l'*alêthês bios*, se constitue comme une forme de vie dérangeante et scandaleuse aux yeux des autres. Foucault désigne même ce paradoxe comme un « éclectisme à effet inversé »[88] : éclectisme du fait que les cyniques auraient extrait et repris dans leur pratique,

[88] Cf. *Ibid*., pp. 214-215.

des principes éthiques communs à la philosophie de leur époque; à effet inversé puisque non seulement leur application suscite le rejet et l'accusation des philosophes traditionnels, mais aussi, parce qu'en reprenant ces principes, au lieu de chercher à instaurer une sorte de consensus philosophique, les cyniques veulent en faire autant de points de rupture pour la philosophie. En effet, même s'ils partageaient le même noyau éthique avec la philosophie qui leur était contemporaine, les philosophes traditionnels acceptaient difficilement l'aspect matériel et réel du *bios kunikos* qui basculait du côté de la vulgarité, de la laideur et de la saleté, tous des principes inacceptables dans la tradition hellénistique et romaine. La vraie vie ne s'exprime plus chez les cyniques comme une existence où les qualités et les vertus doivent être poussées à l'accomplissement d'une existence harmonieuse, comme cela pouvait être le cas chez Platon ou Sénèque, mais elle devient au contraire une vie de provocation et de scandale. En faisant travailler ainsi les valeurs de l'*alêthês bios* dans la matérialité même de l'existence, le philosophe cynique produit donc le scandale d'une vraie vie en rupture avec toutes les formes habituelles d'existence.

Or, il ne faudrait pas concevoir cette forme de vie scandaleuse, comme un geste de simple provocation dérisoire, mais il y a là toute une attitude philosophique sérieuse : ce principe d'altération de la monnaie, dont les cyniques en font leur devise, ne serait au fond qu'une autre manière de formuler la problématique de la vraie vie philosophique, posant la question de la vérité à la vie philosophique. C'est-à-dire que, par la mise en pratique de cette devise, il s'agissait en quelque sorte pour les cyniques de mettre à l'épreuve l'*alêthês bios*, en interrogeant la manière dont se tissait, dans la philosophie traditionnelle, le lien entre vérité et vie. C'est la raison pour laquelle les cyniques reprennent au plus près les valeurs de la vraie vie philosophique, et les appliquent dans la matérialité même de leur existence : ce n'est qu'en reprenant ces principes, dans sa forme la plus littérale et « brute », que pourra être effectivement testée la relation entre vie et vérité dans la philosophie.

Toutefois, le résultat de cette mise à l'épreuve à laquelle les cyniques soumettent la vie philosophique traditionnelle est assez paradoxale, puisque par l'engagement physique, matériel et direct de cette vérité dans la vie, c'est une vie de laideur, de pauvreté et d'humiliation qui fait surface. L'intensification des principes de vérité aboutit en ce sens à une sorte de version caricaturale et déformée de l'*alêthês bios*, dans laquelle les principes de la vie belle et de l'esthétique de l'existence, qui lui étaient liés, se retrouvent complètement renversés. Malgré la continuation et la reprise faite par les cyniques de ces

valeurs de vérité traditionnelles, une fois celles-ci appliquées directement à la vie sans aucune médiation, c'est paradoxalement une vie défigurée et inacceptable, une vie presque monstrueuse qui surgit. Or, cette mise en acte réelle et immédiate de la vérité dans la vie devient insupportable aux yeux des autres, suscitant l'indignation des philosophes traditionnels : c'est comme si ce que les philosophes admettaient au niveau des principes théoriques, ils ne pouvaient aucunement l'admettre au niveau de la vie.

La vraie vie des cyniques, apparaît donc comme une vie de scandale et de provocation, une vie qui, dans sa radicalité, ne peut être qu'une vie absolument « autre ». Ainsi, tout au long de cette étude sur les cyniques, Foucault nous montre comment, en reformulant le problème de la vraie vie philosophique à travers l'application du principe de l' « altération de la monnaie », le cynique restitue une image déformée de la vraie vie, qui cherche à renverser et à secouer la relation même entre vie, vérité et sujet. Ainsi, dit Frédéric Gros, « la vie cynique est donc une vie vraie, au sens où elle caricature à l'extrême et jusqu'à l'insupportable, les sens établis de vérité. Au fond cette vie vraie c'est la vie du chien »[89] : ce chien qui mène une existence complètement visible, absolument impudique, une vie de misère détachée de tout bien matériel, indifférente à tout ce qui peut arriver, une vie diacritique, qui aboie contre les ennemis et qui sait discerner l'étranger, chien de garde donc qui est dévoué à sauver les autres. Dans tous ses aspects, la vie cynique se constitue dès lors comme le renversement de la vraie vie philosophique, devenant même son strict opposé : elle apparaît ainsi comme une vie de scandale et de provocation, radicalement autre par rapport à l'*alêthês bios*.

De cette manière, l'application du principe de l'« altération de la monnaie » en tant que mise à l'épreuve de la relation établie entre vie et vérité dans la vie philosophique, cherche donc à montrer deux choses. Premièrement, en mettant directement en jeu des valeurs de vérité dans le *bios*, les cyniques essayent de mettre en évidence l'absence de vérité radicale dans celle qui prétendait être la vraie vie philosophique. Ils visent en ce sens la médiation théorique qui y est requise pour établir le lien entre vie et vérité, qui empêcherait son application directe et immédiate dans la vie. En effet, l'accès à la vérité, impliquait dans la philosophie traditionnelle de passer dans un premier temps par une appréhension intellectuelle de la vérité pour accéder dans un deuxième moment à son application dans la vie. Or, c'est cette médiation en deux temps qui serait pour les cyniques

[89] Frédéric GROS, « La *parrhêsia* chez Foucault. (1982-1984) » in *Foucault Le courage de la vérité*. op. cit. p. 165.

la preuve que les philosophes ne mettraient pas réellement en acte la vérité dans la vie, mais qu'ils la relègueraient du côté du *logos.* Dès lors, en appliquant la vérité directement dans l'existence, sans aucun type de médiation, les cyniques font apparaître le *bios kunikos* comme la seule et authentique vraie vie, délégitimant toute autre forme de vie qui prétendrait être vraie.

Deuxièmement, par ce mouvement d' « altération des valeurs » il s'agissait de montrer comment ce que tous considéraient être les vrais valeurs de vérité, ne l'étaient pas en réalité. En menant une vie de radicalité, une vie de provocation et de scandale, le cynique dénonce de fait l'hypocrisie et le décalage des principes affichés comme vrais : il montre aux hommes qu'ils se trouvent complètement dans l'erreur à propos du vrai et du faux, donnant de l'importance à des fausses valeurs qui les mènent à se créer des besoins et de désirs inutiles. En inquiétant ainsi le rapport entre vie et vérité, les cyniques montrent au fond, que la vie pour être vraiment vraie, c'est-à-dire une vie qui actualise en elle effectivement la vérité, devra être une vie radicalement autre par rapport à la vie philosophique traditionnelle, et le sera au point de prendre la forme du scandale.

3.1. Le militantisme philosophique comme mission cynique : vers une éthique politique

Poussant de cette façon le thème de la vraie vie jusqu'au scandaleusement autre, le *bios kunikos* se configure par conséquent comme une vraie vie de combat et de lutte contre tout un état de l'humanité, un état d'hypocrisie, un état de fausseté et de contradiction que le cynique se doit de démasquer. En effet, à travers cette vie de chien, cette vie de honte et d'indifférence aux habitudes, cette vie de pauvreté et de laideur, les cyniques opèrent une transvaluation des valeurs de vérité traditionnelles afin de purger la fausseté du monde quotidien et ouvrir la possibilité d'un monde différent. Par l'irruption de la vie cynique au milieu des prétendues vérités de la philosophie traditionnelle, c'est l'horizon d'un monde autre qui émerge. De sorte que cet appel à la critique lancé par les cyniques, est en même

temps un appel à la transformation du monde, « dont l'avènement supposerait la transformation du monde présent »[90].

L'important pour Foucault est de montrer que cette incarnation ainsi faite de la vérité dans la vie, fonctionne ici comme une critique agressive à toutes les conventions traditionnelles et à toutes les vérités que les hommes acceptent comme vraies. Or, par cette critique, le cynique cherche justement à inciter les autres à faire l'épreuve de leur propre vérité, ainsi que des vérités reçues. Il s'agissait par ce mouvement de démasquer les contradictions des croyances et des habitudes dans lesquelles les hommes étaient pris, tout en les confrontant à leurs propres contradictions.

La présentation du cynique comme *kataskopos* prend dès lors tout son sens, dans la mesure où, en poussant à l'extrême la correspondance entre *bios* et vérité, non seulement il rend visible la vérité aux autres, mais il leur montre en même temps la voie ouverte par cette incarnation de la vérité dans la vie. Le cynisme dira Foucault, se présente donc comme un militantisme au bout duquel il y a un monde autre, militantisme qui implique un travail de vérité de soi sur soi, travail ascétique qui doit faire de la vie l'incarnation même de la vérité. Si le cynique éclaire les autres par l'exemple de sa vie, c'est pour les inviter à suivre le chemin de la vie cynique, et en ce sens sa vie se configure comme une vie militante, une vie de lutte et de résistance qui, en tant que critique du monde et de soi, suppose non seulement un travail continu de soi sur soi, mais aussi une mise en demeure constante des autres : c'est ce que Foucault appellera « militance cynique »[91]. Telle est donc la tâche du cynique, d'éclairer les autres par leur vie pour mener une mission de combat qui est en même temps une sorte de mission de surveillance universelle, où ils doivent veiller au souci que les autres prennent de soi. Le cynique est en ce sens un philosophe qui mène pour lui-même et pour les autres, une guerre philosophique : il est un philosophe qui lutte non seulement contre les conventions et les institutions de son époque, mais qui combat également ses propres appétits.

Or, s'il peut s'engager dans ce combat, c'est parce qu'il est lui-même absolument autarcique et libre. En effet, ayant suivi toute une méthode d'entraînement ascétique, le cynique parvient à éliminer toute attache extérieure et superflue, et à affirmer son existence comme une force libre et souveraine.

---

[90] Frédéric GROS, « Situation du cours » in Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 326.
[91] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., pp. 261-262.

> Le cynique rend service autrement que par l'exemple de sa vie ou les conseils qu'il peut donner. Il est utile parce qu'il se bat, il mord, attaque, il est utile parce qu'il attaque, il se définit lui-même comme athlète, ou combattant militaire. Le combat cynique n'est pas simplement un combat où l'individu assure la maîtrise de lui-même. C'est une agression explicite, volontaire et constante qui s'adresse à l'humanité en général, ayant comme objectif de changer par là même dans ses habitudes, ses conventions, ses manières de vivre. Le cynique est un combattant dont la lutte pour les autres prend la forme du dépouillement, de l'épreuve perpétuelle de soi sur soi, mais aussi la lutte dans l'humanité par rapport à l'humanité.[92]

Selon Frédéric Gros, les cyniques représentent « dans toute leur agressivité, le moment où l'ascèse de soi ne vaut que d'être adressée en provocation aux autres, puisqu'il s'agit pour le cynique de se constituer en spectacle qui mette chacun face à ses propres contradictions. Ici le souci de soi devient exactement souci du monde, la « vraie vie », en appelant à l'avènement d'un « monde autre » »[93]. En ce sens dira Foucault, le cynique est un fonctionnaire de l'humanité, responsable de celle-ci, et de l'universalité éthique. Il opère une vigilance constante sur les autres, ce qui lui vaut même d'être comparé par Epictète à un général qui inspecte et qui surveille sans cesse les troupes. Or, à différence des écoles philosophiques traditionnelles, cet examen des autres se fait en milieu ouvert. Ainsi par exemple, si l'examen socratique prenait place à l'intérieur d'une conversation privée, par laquelle il s'agissait d'examiner la correspondance entre vérité et *bios* chez les autres, l'épreuve cynique, au contraire, se fait en milieu ouvert, dans les espaces publics là où le cynique puise non seulement maintenir une vigilance constante sur les autres mais où il soit vu en permanence par les autres. Ce mouvement de vigilance et d'interpellation des autres doit être interprété, selon Foucault, comme une tâche politique, et même comme la plus noble et la plus haute des politiques : c'est le grand *politeuesthai* d'Epictète.[94]

Si sa mission se présente comme une véritable activité politique, c'est dans la mesure où elle met en jeu « une *politeia* où il n'est pas simplement question de la guerre ou de la paix mais du bonheur, de la fortune, de la liberté et la servitude avec le genre humain tout entier »[95]. C'est la raison pour laquelle la souveraineté cynique apparaissait comme déformation et caricature de la souveraineté politique des rois de la terre, et comme la seule et véritable monarchie. Par la constitution d'une vie autre, de cette vraie vie qui incarne de la manière la plus stricte et immédiate la vérité dans la vie, le cynique inquiète les valeurs

---

[92] *Ibid*., pp. 257-258.
[93] *Ibid*., p. 259.
[94] *Ibid*., p. 278.
[95] *Ibid*., p. 278.

établies, ouvrant la possibilité d'un monde autre à travers une autre éthique : une éthique qui vise la souveraineté sous la forme du dépouillement extrême, du détachement de tout ce qui est superflu et extérieur, ainsi que de l'acceptation de sa destinée.

Cette tâche de transformation de l'humanité engagée par les cyniques, ne cherche donc pas seulement à montrer ce qu'est le monde dans sa vérité, mais à montrer que le monde ne pourra atteindre sa vérité, ne pourra se transfigurer et devenir autre pour arriver à sa propre vérité qu'au prix d'une altération complète, à savoir le changement et l'altération du rapport à soi. C'est en ce sens que la souveraineté du cynique est militante, dans la mesure où il est lui-même un athlète de l'existence, ce héros philosophique qui fonde sa royauté non pas sur une victoire militaire, mais sur une posture fondamentale, une manière d'être agressive qui mord par ses provocations, dans un combat sans limites et au service des autres. Le militantisme philosophique des cyniques se traduit en ce sens, par un appel politique à la transformation du monde : il fait apparaître une résistance comme forme générale de la vérité, mais sur un monde profondément différent ». [96]

3.2. La résistance ascétique comme forme de subjectivation

Pour mieux saisir en quoi consiste cette résistance, la différenciation faite par Frédéric Gros entre ce qu'il appelle une « résistance eidétique », propre aux écoles traditionnelles de philosophie, et une « résistance ascétique » qui caractériserait celle du cynisme résulte très pertinente. Selon Gros, dans la « résistance eidétique », résister s'applique non au sens d'une opposition, ni d'une résistance politique, mais au sens de passer une épreuve avec succès, de tenir bon[97]. Ainsi, « l'*alêthês logos* » est un discours qui parce qu'il est clair, résiste à l'exposition », c'est-à-dire qu'« il ne craint pas de révéler ses significations ». On dira donc d'un discours qu'il résiste, du moment qu'il ne cède pas aux impostures et aux artifices qui le tentent. Gros illustre cette forme de résistance à partir de deux exemples dans l'histoire de la philosophie :

> Après tout, dans le doute cartésien, il s'agit bien d'atteindre une vérité qui absolument résiste, en procédant par étapes : je peux douter de l'apparence

[96] Frédéric GROS, « Foucault et la vérité cynique », op. cit. p. 60.
[97] *Ibid.*, p. 57.

> des choses que je vois ou que je sens parce que j'ai déjà été trompé par mes sens ; je peux douter de ma présence effective au monde parce que j'ai pu rêver déjà de me trouver dans une situation semblable, alors que j'étais couché au fond de mon lit, etc. Et on sait que Descartes finalement parvient au *cogito* qui, lui, absolument résiste. Second exemple : celui de la méthode phénoménologique, il s'agit, à travers ce qu'on appelle les « variations eidétiques » de dégager des essences en les mettant à l'épreuve de tel ou tel changement de perspective, afin de voir ce qui absolument résiste, et définit alors un invariant. Dans ces exercices où on se dirige vers une « résistance eidétique », le mouvement de la vérité consiste à poser à la pensée le problème de savoir ce qui, de ses contenus, peut résister à un examen poussé.[98]

La résistance est donc ici réfléchie du côté du *logos*, des essences et des formes intelligibles. On dira alors que la vérité résiste, que ce soit dans le *bios*, dans *l'érôs* ou dans le *logos*, lorsqu'ils reflètent en eux l'identité parfaite de leur essence. Cette forme de « résistance eidétique », peut donc être conçue D'après Gros comme la forme générale de la valeur du vrai qui se manifeste sous la forme de l'identité et du Même qui en elle persiste et qui reflète l'identité parfaite des idées.

A cela s'opposerait du côté des cyniques, une « résistance ascétique », où ce n'est plus la pensée, mais la vie qui est « passée au fil du rasoir de la vérité ». C'est-à-dire que si dans la philosophie traditionnelle la pensée est mise à l'épreuve des artifices et des apparences, dans le but d'atteindre une vérité essentielle qui résiste, chez les cyniques il s'agit de mettre la vie à l'épreuve de l'élémentaire qui en elle résiste absolument. Nous sommes ici face à un mouvement de dépouillement extrême de la vie où il s'agit de « dégager le niveau tout à fait rustique d'un absolument nécessaire »[99]. C'est ce qui explique la quête de pauvreté radicale chez les cyniques où l'on cherche à aller toujours plus loin dans la recherche d'une vie autarcique et simple dont les seules règles qui s'imposent seraient celles de la nature.

Par ce mouvement de réduction, se produirait donc selon Gros « le surgissement d'une dimension largement inaperçue dans la philosophie occidentale classique : celle de l'élémentaire »[100]. Cette dimension de l'élémentaire à laquelle doit aboutir la résistance ascétique, s'oppose à celle de l'essentiel, but ultime de la résistance eidétique. Alors que « les platoniciens tentaient de discerner à travers le brouillard épais de opinions reçues la connaissance essentielle, les cyniques traquent dans la broussaille de conventions et des

---

[98] *Ibid.,* pp. 60-61.
[99] *Ibid*.
[100] *Ibid*., p. 62

artifices mondains, l'élémentaire, ce qui dans la concrétude de l'existence résiste absolument »[101]. La pensée classique, en posant la question de la vérité à la pensée et non à la vie, cherchait donc à atteindre une vérité essentielle qui résiste à toute sorte de fausseté et de leurre. Mettant la pensée à l'épreuve, elle fait donc prévaloir la dimension de l'essentiel comme ce qui toujours demeure, transcendant tout type de variations et décompositions. Or, de l'autre côté, les cyniques en posant la question de la vérité à la vie dans sa matérialité, cherchent à atteindre en elle l'absolument nécessaire, loin des conventions et des habitudes, « pour mettre à jour ce qui absolument résiste en elle » : « le cynique creuse l'immanence même de sa vie jusqu'à conquérir un élémentaire qui serait comme une couche première, solide et dure de l'immanence »[102].

La résistance ascétique se joue donc dans ce mouvement de dépouillement extrême, où « à force de gratter l'existence jusqu'à l'os, de décaper la vie de toutes les conventions artificielles ou richesses encombrantes »[103], on parvient à un élémentaire qui absolument résiste. Une fois cet élémentaire conquis, on aura atteint un état de pleine autarcie et souveraineté, où la dépendance superflue de ce qui est extérieur à soi aura été complètement dépassée. Le *bios* pourra alors s'affirmer comme instrument fondamental de résistance et comme puissance créatrice qui ouvre la possibilité d'autres mondes.

C'est là que réside toute la dimension politique de la « résistance ascétique » des cyniques. Cette quête de l'élémentaire dont parle Gros, ne doit pas être ici comprise comme une sorte de quête de l'authenticité, de l'authentique en chacun qui fonderait son individualité, mais elle doit être plutôt entendue comme un mouvement de construction d'une vie absolument souveraine. La recherche de l'élémentaire implique en ce sens tout un mouvement de remise en question et de critique de toutes les conventions et habitudes sociales qui donnent forme à la vie. Ce dépouillement extrême de la vie n'est autre chose qu'un appel à la construction d'une vie autarcique et indépendante, un appel à la subjectivation, qui implique en même temps un travail constant de soi sur soi. Lorsque le cynique construit ainsi sa vie, lorsqu'il devient la statue visible de la vérité, c'est pour s'établir lui-même en tant que l'incarnation d'une sorte de principe de souveraineté qu'il incite à suivre. Il cherche ainsi à interpeller les autres, à les inciter à se transformer.

---

[101] *Ibid*.
[102] *Ibid*.
[103] *Ibid*

Cette souveraineté se traduit chez les cyniques par une vie de félicité qui fonde sur celui qui l'exerce une modalité de vie bienheureuse. C'est en cela que consiste finalement la résistance ascétique des cyniques.

3.3. L'ascèse cynique : sur la vraie vie du bonheur

Dans la mesure où le cynisme se veut d'abord une façon de vivre, ils vont axer directement la philosophie sur la vie la plus quotidienne. Le but de la philosophie était pour eux d'aider à bien vivre, de parvenir au bonheur à travers la constitution d'un certain mode de vie. En ce sens les cyniques ne s'intéressent pas à la vertu dans ses acceptions classiques, telles que la vertu du guerrier, la vertu de l'homme politique ou la vertu du citoyen, mais leur principal intérêt c'est d'être personnellement heureux. D'après les cyniques, tel que le montre Marie-Odile Goulet-Cazé, le malheur de l'homme est dû à deux choses :

> d'une part il est cet être de tous les désirs, qui sans cesse part en quête de ce qu'il n'a pas ; de l'autre il est cet être de toutes les angoisses, qui traverse l'existence en compagnie de la peur : angoisse à l'égard des revirements subits que peut lui infliger la Fortune, la Tychè cruelle qui règne en maîtresse absolue sur le monde, angoisse à l'égard des dieux et de ces châtiments de l'Hadès… Résultat : le bonheur auquel l'homme serait en droit d'aspirer lui échappe.[104]

Pour y parvenir il faudra justement chercher à atteindre un état d'indépendance totale en luttant contre tout ce qui pourra empêcher la liberté, d'où la définition de Diogène de la vertu comme une « sagesse pratique fondée sur l'autarcie, la liberté et l'apathie »[105] : une fois l'autarcie acquise on sera en mesure d'atteindre l'apathie, cet état de sérénité totale qui nous permettrait d'affronter toute adversité sans éprouver le moindre trouble.

Si d'après la mentalité traditionnelle le bonheur de l'homme dépend de la possession de biens matériels, de la domination des autres ou de la célébrité, Diogène montre au contraire qu'on peut atteindre beaucoup plus facilement le bonheur en limitant les besoins au maximum. Ainsi, le cynique est lui-même *autargos* dans la mesure où il n'a

---

[104] Marie-Odile GOULET-CAZE, « Avant-Propos », in *Les Cyniques grecs ; Fragments et témoignages.* op. cit., p. 9.
[105] *Ibid*., p.10.

besoin ni de richesses, ni des conventions établies, ni des faveurs de la fortune. Or, c'est parce qu'il ne tient à rien de ce qui est extérieur, que son bonheur ne dépendra pas de ce qu'on pourra lui ôter : pour être heureux il ne faudra plus se refugier dans l'avoir mais il faudra plutôt se montrer apte à se suffire à soi-même. C'est justement le profit que Diogène prétend tirer de la philosophie : « être riche sans avoir une obole ».

D'après Diogène, une des raisons du malheur de l'homme, est dû à son engagement dans la civilisation, lequel fait du plaisir le critère du bonheur. Bien qu'il ne soit pas contre les plaisirs, si Diogène les met en question, c'est qu'il constate que ces plaisirs de la vie civilisée sont accompagnés la plupart du temps par la souffrance et la crainte. Or, nul ne sera heureux vivant dans un état d'appréhension constante du malheur à venir. Pour aider les hommes à parvenir au bonheur, les cyniques adoptent l'ascèse comme méthode préventive. Diogène suggère en ce sens de s'entraîner quotidiennement à souffrir, afin d'être capable, le jour où la souffrance nous sera imposée par la Fortune, de la supporter.[106]

Nous ne sommes pas ici cependant face à une ascèse spirituelle comme celle pratiquée par les stoïciens, mais face à une ascèse corporelle à finalité morale : il ne s'agit plus ici simplement d'exercices propres à l'âme au dépend du corps, mais d'un entraînement de nature corporelle par lequel on entraîne sa volonté et l'on parvient en dernière instance à assurer la santé de son âme. Or, s'il faut s'entraîner à souffrir pour bien vivre, non pas toutes les souffrances sont égales. Ainsi par exemple, toutes les souffrances causées par les coutumes sociales et celles que demandent à l'homme de se « sacrifier aux valeurs de la vie civilisée, sont selon Diogène absolument inutiles, puisqu'elles ne font que conduire l'homme à la crainte et la peur constante. L'essentiel pour Diogène réside dans le choix de la lutte à entreprendre, et en ce sens il faudra veiller à choisir avec soin ses adversaires, faisant attention à ne pas se tromper de cible. A ses yeux, tout autre combat qui ne soit pas le combat moral est absolument inutile : les seuls véritables combats dont il faut absolument sortir vainqueur sont ceux où l'homme affronte la Fortune et le Destin.

Dans la mesure où ce sont les plaisirs de la civilisation qui causent le malheur des hommes, l'ascèse en tant que méthode préventive, aura donc pour ligne directrice le retour à la nature. L'homme devra ainsi s'habituer à ne pas réagir selon les valeurs de la vie civilisée. Tel est précisément le but de cette ascèse diogènienne : soustraire celui qui s'y

[106] Cf. *Ibid*., p. 40.

adonne à l'emprise de ces valeurs. Pour cela il faudra donc retourner à un état de nature que l'homme, aux yeux de Diogène n'aurait jamais dû quitter. Il s'agit par ce « mouvement de marche arrière », de limiter nos besoins aux seuls besoins nécessaires, ce qui implique de mener une vie de pauvreté et de frugalité puisque seul un corps dompté à une vie de pauvreté et de souffrance pourra permettre à l'âme de devenir apathique et à l'homme d'acquérir l'autarcie parce qu'il sera devenu indifférent aux aléas du Destin et de la Fortune. Il faudra en ce sens entraîner son corps à supporter des épreuves d'ordre physique comme le froid et le chaud, la faim ou la misère mais aussi les souffrances d'ordre moral, telles que l'exil et la mauvaise réputation. Ce ne sera qu'en s'obligeant à affronter constamment des souffrances volontaires que l'individu pourra devenir libre, dans la mesure où cet entraînement préalable lui permettra, le jour où il se verrait réellement confronté à ces conditions difficiles, de le faire dans la sérénité. Si le cynique met ainsi son corps à l'épreuve c'est dans le but d'entraîner sa volonté puisque ce sont ces épreuves auxquelles il s'exerce qui lui permettront d'assurer la volonté de son corps.

La meilleure illustration de cette ascèse est le mode de vie adopté personnellement par Diogène. Avec pour seuls biens la besace (où il porte tous ses biens), le bâton de route et le petit manteau crasseux (unique vêtement porté en été comme en hiver, servant même de couverture), le philosophe déambule dans les rues, sans maison, ni cité, mendiant, vagabond, vivant au jour le jour, limitant ses besoins au maximum. Or, si Diogène s'engage à vivre une vie de pauvreté et de frugalité, c'est dans la mesure où ce n'est qu'en s'entraînant tous les jours à une extrême simplicité dans le logement, l'habillement et l'alimentation, qu'il pourra atteindre son indépendance face au monde extérieur. C'est en limitant ses besoins aux seuls besoins naturels et nécessaires, que l'individu pourra s'engager dans cette voie de retour à la nature et qu'il pourra devenir autarcique et apathique et donc entièrement libre. Si Diogène a pu parvenir au bonheur, c'est justement parce qu'il a réussi à créer en lui, à force de volonté, les conditions de sérénité qui lui permettent d'affronter les épreuves du destin et de la Fortune.

> Cette ascèse comporte en effet deux registres : celui d'un retour à la nature, qui consiste à fuir tous les artifices de la civilisation, et celui d'une ascèse plus rigoriste qui amène à dépasser la nature pour devenir plus fort que l'homme naturel, pour devenir véritablement une sorte de Dieu ! Diogène , l'été se roule dans le sable brûlant et l'hiver étreint les statues couvertes de neige. Le bonheur qui résulte de cet entrainement méthodiques trouve ses assises dans ces plaisirs véritables qui sont réservés aux seuls combattants de l'arène moral, plaisirs faits de sérénité,

> de joie dans nuages, plaisirs découlant d'une liberté chèrement acquise qui donne au sage cynique armé de son tribon, de sa besace et de son bâton la tature d'un sage au milieu des foules. Nous découvrons dès lors que c'est l'idée même du bonheur qui est falsifiée, puisque Diogène renversant les vues couramment admises, propose à l'homme un eudémonisme qui prend appui sur une ascèse rigoureuse et n'a strictement rien à voir avec la notion habituelle de plaisir. La philosophie traditionnelle ne s'y retrouve plus, elle a perdu ses points de repère.[107]

Ainsi, Diogène s'engage à faire tomber les masques sociaux, rappelant sans cesse où se trouve la vraie lutte. Or, ce dépouillement de la vie au plus élémentaire, qui pose les principes de la vie selon la nature, implique chez les cyniques le refus de toute forme de convention et d'artifice, non seulement dans ce qu'elle a de matériel (argent, luxe, honneurs) mais aussi dans ces manifestations « spirituelles », telles que la science, l'art, les rites, les institutions politiques où la religion. Pour Diogène, « la production d'une culture élaborée constitue aussi une force de richesse inconciliable avec la pauvreté cynique »[108], d'où leur prise de position contre toute forme d'intellectualisme.

> Pour Diogène le luxe dans la culture de l'esprit est en effet aussi répréhensible que le luxe dans la vie matérielle auquel il est parallèle. Ce luxe spirituel est accusé de distraire l'homme de sa nature, ce qui revient à le rendre malheureux. C'est le refus de ce luxe dans la vie de l'esprit qui est le fondement de l'anti-intellectualisme de Diogène, qui le pousse à identifier la philosophie et la vie et à nier la conjonction de la philosophie à des livres.[109]

3.3.1. L'anti-intellectualisme cynique

Les cyniques insistent sans cesse sur l'importance des actes face aux paroles, d'où chez eux le refus très net de tout discours philosophique : ils considèrent qu'il faut bien vivre plutôt que bien parler. C'est la raison pour laquelle ils refusent toute philosophie écrite dans la mesure où elle tend à détacher l'homme du souci de l'action. D'après les cyniques, en se vouant à la contemplation des concepts abstraits qui cherchent à appréhender le réel, on serait tentés de se refugier dans la pensée livresque et de substituer l'existence concrète par des contenus théoriques. Ainsi, lorsque « Hégésias pria Diogène de lui prêter un de ses ouvrages. Diogène répondit : « Pauvre sot que tu es, Hégésias ! Quand il s'agit de figues, tu ne prends pas des figues peintes mais des vraies ; quand en revanche, il

---

[107] Marie-Odile GOULET-CAZE, « Avant-Propos », in *Les Cyniques grecs ; Fragments et témoignages.* op. cit., p. 17.
[108] Jean-Marie MEILLARD, « L'anti-intellectualisme de Diogène les cynique », op. cit., p. 233.
[109] *Ibid*.

s'agit d'ascèse, tu négliges l'ascèse véritable pour te précipiter sur celle qu'on trouve dans les livres ».[110] La véritable ascèse selon les cyniques est donc pratique et non théorique. C'est pourquoi la pensée doit prendre corps dans les actes et fuir le refuge des livres, toute pensée écrite n'étant qu'un détour facile et paresseux face à l'exigence sur soi qu'implique contrairement l'action.

Or, la méfiance par rapport à la culture, ne passe pas seulement par le rejet des livres, et en général de l'écrit, mais passe aussi par la condamnation d'une certaine utilisation des concepts faite par la philosophie traditionnelle. Diogène s'en prend surtout à Platon et attaque avec ardeur sa théorie des Idées :

> Platon discourait à propos des Idées et parlait de la « table en soi », de la « tasse en soi » ; Diogène remarqua : « Mon cher Platon, je vois bien la table et la tasse, mais pas du tout ton idée de table ou de tasse ! » - « Avec raison, répliqua Platon ; tu as en effet les yeux qu'il faut pour voir une tasse et une table, mais pas l'intelligence pour apercevoir la Table et la Tasse.[111]

La réfutation de Diogène vise justement un refus de tout ce qui s'éloigne du concret. Si la métaphysique platonicienne a le souci des Essences, des Idées et des Formes pures, méprisant le sensible, le réel et l'immédiat devenu le support de l'impur, les cyniques eux, ont le souci de l'immanence et des choses proches, de la vie quotidienne et du concret. Pour les cyniques une idée, un concept n'a de valeur que si elle exprime ce qui a été concrètement vu, entendu, touché, alors que pour Platon rien de ce qui est concret n'est réel, mais il faudra d'abord passer pas les idées avant de rejoindre le réel. C'est pourquoi la philosophie classique insistera sur l'importance des concepts, des définitions et des classifications qui tentent d'appréhender et de donner une unité rationnelle à la multiplicité du réel. Or, les cyniques au contraire réduisent au minimum l'importance du langage, refusant de donner une valeur objective aux concepts. Ainsi, pour Diogène, « la valeur capitale c'est le concret, car c'est à travers le concret que l'on respecte la nature »[112].

> Platon avait défini l'homme « un animal bipède, et sans plumes » ; et on l'applaudissait ; Diogène pluma alors un coq et l'apporta à la salle de cours en s'écriant : « Voici l'homme de Platon ![113]

---

[110] Diogène LAËRCE, «Vie et doctrines des philosophes illustres», livre VI, § 48, in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* op. cit., p. 89.
[111] *Ibid.*, livre VI, § 53, p. 90.
[112] Jean--Marie MEILLARD, « L'anti-intellectualisme de Diogène les cynique », op. cit., p. 234.
[113] Diogène LAËRCE, «Vie et doctrines des philosophes illustres», livre VI, § 38, in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* op. cit., p. 8I.

En ce sens, le cynique non seulement ne cesse de pointer l'insuffisance de toute définition, mais rejette également toute forme de logique, dans la mesure où elle ne serait qu'une rationalisation du réel qui cherche à cerner les choses par la pensée : face à l'argument logique les cyniques répondent par l'action, tel qu'en témoigne cette anecdote :

> A celui qui avait démontré par syllogisme qu'il avait des cornes, il rétorqua en se touchant le front : « Eh bien moi, je n'en vois pas ![114] Un autre affirmait pareillement que le mouvement n'existe pas : Diogène se leva alors et se mit à marcher.[115]

La logique ne fait à leurs yeux que résorber le concret dans des raisonnements qui cherchent à expliquer le réel par autre chose lui, que allant même jusqu'à le substituer par ce qui ne sont que des spéculations théoriques. Là où opère la définition et la classification du monde, le cynique préfère l'évidence du sensible, confrontant au concept l'objet concret.

C'est la raison pour laquelle ils vont faire le même type de reproches à la science en général, dans la mesure où enfermées dans leur conceptualisation du monde, elles nous éloignent de ce qui nous est le plus proche : « les astronomes sont bien ridicules, disait Bion : ils ne voient pas les poissons qui sont à leurs pieds au bord de la mer, et ils prétendent tout de même connaître les astres du ciel ».[116] Vivant dans le monde des idées, cherchant à donner une explication rationnelle au monde extérieur, les savants deviennent absolument aveugles pour ce qui les concerne le plus, à savoir eux-mêmes[117]. Si dans l'ensemble, les cyniques rejettent les sciences c'est aussi parce qu'ils considèrent que les connaissances techniques seraient pratiquées par des gens incapables de philosophie. D'où leur rejet de la musique, de la géométrie, de l'astronomie et des autres sciences, considérées inutiles et non nécessaires. Ainsi le constate ce témoignage de Diogène Laërce :

> Ils s'accordent donc à rejeter, tout comme Ariston de Chios, la logique et la physique, et à porter toute leur attention sur la morale. Et ce qu'on attribue parfois à Socrate, Dioclès le rapporte de Diogène quand il lui fait dire :
>
> « Il nous fait chercher

[114] *Ibid.,* livre IV, § 38, p. 80.
[115] *Ibid.,* livre IV, § 39, p. 80.
[116] STOBEE, II, 1, 20, op. cit., in *Les Cyniques grecs ; Fragments et témoignages*, op. cit. p.161.
[117] Certains s'interrogeaient : « Le monde est-il animé ? » et encore : « Est-il sphérique ? » - « Vous vous donnez bien du souci au sujet de l'ordre cosmique, leur répondit Démonax, mais vous ne vous préoccupez pas du tout de votre désordre intérieur » *Ibid.,* 1, 11, p. 282. Voir également « Diogène entendit un jour à l'Agora un astrologue qui montrant des tablettes sur lesquelles étaient dessinées des étoiles, expliquait qu'il s'agissait là des astres errants. « Ne conte pas de sornettes, mon ami, lui dit-il, ce ne sont pas les astres qui errent, mais ceux-ci », et il indiquait du doigt les assistants ». *Ibid.,* 1, 23, p.112.

> Tout le bien et le mal qui se produit dans nos murs. »

> Ils repoussent encore tout le cycle des connaissances ordinaires. C'est Antisthène, en tout cas, qui affirme : « Les gens sensés ne devraient pas apprendre les lettres, de peur d'être pervertis par des influences étrangères. » Ils rejettent aussi la géométrie, la musique et toute connaissance de cette sorte. N'est ce pas Diogène qui disait à celui qui lui montrait une horloge : « C'est un instrument utile pour ne pas être en retard aux repas » ? De même à cet autre qui faisait état de ses connaissances musicales, il déclarait :

> Les cités et les familles sont dirigées
> de belle façon par l'intelligence de l'homme
> et non par les vibrations de la lyre ou les
> gazouillis de la flûte.[118]

En laissant ainsi l'écriture, les concepts, la logique et les sciences de côté, les cyniques s'éloignent de toute forme d'intellectualisme, mettant l'accent sur les actes. De cette manière, l'ascèse cynique relègue le *logos* au deuxième plan et met plutôt l'accent sur une sagesse pratique. Ce choix ainsi fait d'une philosophie centrée sur l'action, entraîne la suppression de la physique et de la logique, ainsi que de toute forme de philosophie théorique : non seulement ils considèrent que ce n'est pas la science qui va donner la sagesse à l'homme, mais que la philosophie ne dépend en aucune façon de l'étendue des connaissances. Les cyniques adoptent en ce sens un parti pris clairement éthique, qui pourrait se situer dans la lignée de l'expérience socratique, dans la mesure où ils considèrent la philosophie comme une façon de vivre.

> D'elle-même, la vertu suffit à procurer le bonheur, sans exiger d'autre chose que la force d'âme d'un Socrate. En fait, elle réside dans l'action, et elle n'a aucunement besoin de l'abondance de paroles ou de connaissances. Le sage se suffit à lui-même, puisqu'il possède en lui tout ce qui appartient aux autres.[119]

3.3.2. Une philosophie qui dérange

Or, en rompant ainsi avec toute la composante intellectuelle de la philosophie fondée sur la connaissance et la recherche scientifique, le cynisme a délibérément rompu avec la conception de la philosophie qui lui était contemporaine. C'est-à-dire qu'elle n'est plus conçue comme un désir de savoir, comme une recherche métaphysique ou comme une

---

[118] Diogène LAËRCE, «Vie et doctrines des philosophes illustres», livre VI, § 103, in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* op. cit., p. 146.
[119] *Ibid.,* livre VI, § 11, p. 49.

discipline au service de la cité, tel que le faisait Platon, ni comme une contemplation du cosmos ou comme une recherche scientifique, conception que l'on trouvait chez Aristote, mais comme une manière de vivre. Ainsi, en suivant la voie ouverte par Socrate, qui axe la philosophie à l'expérience existentielle, les cyniques identifient la philosophie à une certaine attitude de vie, laissant de côté toute forme d'intellectualisme, réduisant sa pratique à une pratique existentielle

Nous retrouvons encore ici ce mouvement de falsification de la monnaie appliquée à la philosophie elle-même. A différence de la philosophie traditionnelle, dont l'acquisition de la vertu passait par un entraînement intellectuel et donc par l'étude des connaissances, la philosophie cynique se veut une voie courte vers le bonheur. Or, comme le souligne Marie-Odile Goulet-Cazé, le refus de la voie longue, cette voie où l'on doit élaborer des systèmes et interpréter l'univers, n'exclut pas une démarche proprement philosophique, mais inaugure plutôt une autre forme de philosophie :

> A qui lui disait « tu ne sais rien et pourtant tu philosophes », Diogène dit : « Même si je feins la sagesse, cela aussi c'est philosopher » (…) ce passage témoigne de la volonté de « falsification », par Diogène lui-même, de la pratique philosophique : faire semblant de philosopher ; contrefaire la philosophie traditionnelle, autrement dit philosopher sans revendiquer un savoir, c'est une pratique philosophique et pour Diogène je dirais que c'est la seule. Le second témoignage est très proche du précédent : « Diogène, tandis qu'il entendait quelqu'un lui dire : « Bien que tu ne sois pas philosophe, tu fais semblant de l'être », dit : « En tout cas, je suis meilleur que toi en ce que moi, je veux l'être, philosophe ». Autrement dit la philosophie n'est pas un état dans lequel on s'installe passivement, elle est une aspiration profonde qui réclame énergie et volonté. Il n'est pas exclu, si l'on accorde du crédit aux deux témoignages, que du vivant même de Diogène, on lui ait adressé des reproches et que lui-même ait revendiqué cette contrefaçon qu'il adoptait de façon délibérée : il ne fait pas semblant, au sens où il serait incapable d'être philosophe dans l'acceptation habituelle du terme, mais il fait semblant parce qu'il a décidé que la meilleure façon d'être philosophe c'était d'adopter une pratique différente à celle des autres.[120]

Diogène revendique ainsi la contrefaçon qui résulte de cette falsification de la philosophie, mais il revendique surtout la différence : « il entrait au théâtre en se heurtant aux gens qui sortaient. Comme on lui demandait la raison, il répondait : " c'est ce que je m'efforce de faire tout au long de ma vie" ». Ainsi, pour Diogène, la seule manière d'atteindre le bonheur et la vertu, est d'aller à contrecourant.

---

[120]Marie-Odile GOULET-CAZE, « Le cynisme est-il une philosophie ? » in Monique DIXSAUT, *Contre Platon I. Le platonisme dévoilé*, op. cit., p. 276.

Pour Diogène une philosophie digne de ce nom, a pour mission de déranger, d'inquiéter. D'où sa critique constante vis-à-vis de Platon, à qui il reprochait justement de ne jamais avoir dérangé personne avec sa philosophie. Ainsi disait-il : « De quelle utilité est pour nous un homme qui, bien que pratiquant la philosophie depuis longtemps déjà, se trouve n'avoir dérangé personne ? ». A ses yeux, la manière dont la philosophie traditionnelle était pratiquée, n'était qu'un simple bavardage inutile qui ne pouvait en aucun cas mener à la vertu. Nous avons montré en ce sens le refus chez les cyniques de tout entraînement intellectuel qui passerait par l'acquisition de contenus théoriques, puisqu'ils considèrent que la philosophie ne dépend pas de l'étendue de connaissances. Diogène refuse en effet l'échappatoire doctrinale, restant étranger à toute forme de dogmatisme : il se contente de témoigner par sa vie et par ses actes, et de harceler les autres par des aboiements. Les seules paroles autorisées par le cynique, étaient celles qui mordent, qui réveillent l'interlocuteur en le contraignant à se remette en question.[121]

La vie cynique se constitue ainsi comme un témoignage direct de la vérité dans la vie : plus besoin de discours, ni de médiation d'aucun type, la seule chose qui vaut ici, c'est l'incarnation même de la vérité dans la vie. Or, c'est justement cette immédiateté qui produit l'effet de provocation et de scandale de la vie cynique. C'est une vie qui dérange parce qu'elle se présente complètement dépouillée, sans aucun type d'ornementation, ni physique ni théorique, dans une sorte d'état brut. Elle dérange parce que, dans sa « nudité », elle ne cache aucun point d'ombre : c'est comme une lumière qui par la puissance de son éclat devient insupportable au regard. C'est justement l'éclat de cette vérité qui est inacceptable, mais le cynique se doit justement d'illuminer les autres au point qu'ils ne puissent pas détourner le regard, même si c'est désagréable et difficile à voir. Telle est la

[121] « En effet, alors que le platonisme, puis l'aristotélisme dominaient la vie intellectuelle brillante de l'Athènes du IV. siècle, Diogène et les Chiens introduisirent délibérément leur fausse note. On aurait bien aimé les faire taire. Mais comment faire taire des chiens qui ont décidé d'aboyer haut et fort ? Impossible ! Alors on essaya de les marginaliser en les ridiculisant, tâche d'autant plus facile que le bonhomme Diogène, avec ses allures de mendiant, son tribôn crasseux et sa misérable, se prêtait on ne peut mieux au trait satirique. Qu'on veuille ou non le cynisme dérange parce qu'il est foncièrement sérieux, parce qu'il est foncièrement philosophique, mais qu'en même temps il rejette dans une attitude de défi audacieuse le masque du sérieux traditionnel. Quand les philosophes écrivent de longs traités théoriques où ils développent de longues argumentations, Diogène décoche le bon mot qui laisse l'interlocuteur démuni et penaud ; quand Platon ou Aristippe se précipitent à Syracuse chez Dion, Diogène, lui, prend paresseusement le soleil au Cranéion et demande à Alexandre de bien vouloir s'écarter afin de le laisser jouir des rayons de soleil. Le registre de valeurs change du tout au tout. Les contemporains ne s'y retrouvent plus ; ils en ont assez de s'entendre dire leurs quatre vérités et de s'entendre traiter de déchet. Mais Diogène tient bon et on le rencontre partout, sur les places, à l'entrée des jeux isthmiques, dans les auberges, au Cranéion. Une fois pour toutes, le mendiant à la besace a choisi d'être la mauvaise conscience de son époque, d'être celui par qui le scandale arrive. » Marie-Odile GOULET-CAZE, « Avant-Propos », in *Les Cyniques grecs ; Fragments et témoignage,* op. cit . p. 10.

mission des cyniques : celle de chercher les autres, de les déranger et de les provoquer en les confrontant à la vérité, et par là, à leurs propres contradictions. Le cynique par l'exemple même de sa vie, exhorte les hommes à abandonner les fausses valeurs, et les invite à suivre la voie ouverte par le *bios kunikos* : une voie qui mène à la construction d'une vie différente, heureuse et souveraine.

Mais il ne s'agit pas ici d'une rupture, d'une transgression par laquelle cette vie de radicale altérité se configure dans une sorte de dehors, mais l'altérité doit être ici plutôt entendue comme un excentrement, comme une construction de la vie par laquelle le cynique manifeste le combat pour soi-même et pour les autres. La vie du cynique, cette vie de scandale, cette vie dérangeante et « autre », n'a plus vocation à simplement garantir la tranquillité intérieure qui constitue une fin en soi, tout en devenant édifiante, mais le cynique s'efforce à la vraie vie afin de provoquer les autres à se transformer eux-mêmes. Il se constitue donc lui-même comme un exemple, en luttant contre ses propres appétits et ses propres désirs, mais cette lutte est en même temps une lutte pour les autres : le souci de soi devient ici exactement le souci des autres et du monde. C'est ainsi que la vie cynique se configure comme une vraie et propre vie militante, une vie de combat et de lutte contre soi et pour soi, contre les autres et pour les autres, à l'horizon de laquelle se dessine la possibilité d'un monde autre. La subjectivité éthique est ici en même temps une subjectivation politique, dans la mesure où la possibilité d'une autre vie, ouvre la possibilité d'un monde autre.

Le thème de l'altérite est ici crucial dans la mesure où, non seulement le *bios kunikos* se constitue comme une vie radicalement autre par rapport au *bios philosophikos*, mais que, dans la transformation de l'humanité entreprise par le cynique, il cherche à faire surgir un monde autre. Or, l'altérité propre au cynisme, n'est pas l'altérité d'une promesse de salut : ce n'est pas la promesse d'une autre vie et d'un autre monde dans l'au-delà, tel que c'était le cas dans la métaphysique platonicienne. Depuis Platon, la philosophie grecque avait posé la question de l'autre monde comme un monde pur de la vérité que l'âme découvrirait à partir de sa propre contemplation : c'est un monde de l'au-delà des essences intelligibles, le monde séparé des essences et des vérités éternelles (qui est autre en tant que séparé de l'immanence sensible, mais identique de soi)[122]. Mais, chez les cyniques, il s'agit non pas d'un autre monde, mais d'un monde autre, un monde autre « au

[122] Frédéric GROS, « Foucault et la vérité cynique » op. cit., p.65.

sens de l'immanence transformable par les énergies politiques, l'appel à cette transformation étant constitué par la vie scandaleusement autre du cynique qui interpelle, bouscule, dérange ».[123] Il ne s'agit plus de chercher la vérité dans le miroir de l'âme se contemplant elle-même, mais de montrer que la vérité ne pourra être atteinte qu'au prix d'un changement, d'une altération complète dans le rapport à soi. La condition pour accéder à l'autre monde c'est la constitution pour chaque individu d'un rapport de vigilance à soi-même. C'est en soi-même qu'il doit chercher le principe d'une vraie vie, d'une vie autre.

Par leur vie, les cyniques montrent que la vie pour être une vie de vérité, ne pourra être qu'une vie autre. C'est justement cette altérité qui était recherchée par les cyniques en appliquant aux valeurs de la vie philosophique traditionnelle, le principe de l'altération de la monnaie. En reprenant les valeurs de l'*alêthês bios*, le cynique montre que cette vie que l'on croyait être la vraie vie, ne l'est pas en réalité, puisqu'une vie qui met réellement en acte la vérité ne peut apparaître que dans sa radicale altérité. La tâche du cynique consiste justement à montrer aux autres qu'ils se trompent sur la valorisation du bien et du mal en cherchant sa nature là où elle ne se trouve pas. En donnant de l'importance aux choses qui n'en ont réellement aucune, les hommes cherchent le bonheur ailleurs, vivant toujours dans la crainte et la peur de ceux qu'ils ne maîtrisent pas.

> Voyez toute l'importance qu'il y a, dans ce jeu, de l'ailleurs, de l'autre : vous cherchez *ailleurs* la paix et le bonheur, vous suivez une route qui est une route *autre*. Or, vous vous souvenez, le principe du cynique, c'est bien justement de dire que la vraie vie est une vie autre. Un des points essentiels de la pratique cynique tient précisément en ceci que, reprenant les thèmes le plus traditionnels de la philosophie classique, le cynique change la valeur de cette monnaie et fait apparaître que la vraie vie ne peut être qu'une vie autre, par rapport à c qui est la vie traditionnelle des hommes, philosophes compris. Il ne peut y avoir de vraie vie que comme vie autre, et c'est du point de vue de cette vie autre que l'on ne fera apparaître la vie ordinaire des gens ordinaires comme étant précisément autre que la vraie. Je vis de façon autre, et par l'altérité de ma vie, je vous montre que ce que vous cherchez est ailleurs que là où vous le cherchez, que la route que vous prenez est une route autre par rapport à celle que vous devriez prendre. Et la vraie vie – à la fois forme d'existence, manifestation de soi, plastique de la vérité, mais aussi entreprise de démonstration, conviction, persuasion à travers le discours – a pour fonction de montrer que, tout en étant autre, ce sont les autres qui sont dans l'altérité, dans l'erreur, là où il ne fait pas. Et la tâche de la véridiction cynique, c'est donc de rappeler tous les hommes qui ne mènent pas la vie cynique à cette forme d'existence qui sera la véritable existence.

[123] *Ibid*.

> Non pas l'autre, qui se trompe de route, mais la même, celle qui est fidèle à la vérité.[124]

La vraie vie, si elle veut effectivement réactualiser la vérité dans la vie, ne pourra pas « manquer d'apparaître aux yeux des autres comme une vie autre : en rupture et transgressive».[125] Par l'altérité de la sa vie, cette altérité qui se manifestait dans le scandale de sa vie, le cynique pose au fond la question de la vie philosophique. C'est-à-dire, que le cynisme n'aurait pas simplement été la forme de rappel insolent, grossier, de la question de la vie philosophique, mais elle a « donné son tranchant au thème de la vie philosophique en posant cette question : la vie pour être vraiment vraie, ne doit pas être une vie autre ? »[126]

Derrière la volonté des cyniques de choquer par le scandale de leur vie, il n'y aurait donc pas simplement une volonté de provocation et de dérision face aux valeurs établies, mais il y aurait une attitude philosophique tout à fait sérieuse : si le philosophe cynique « s'est appliqué à faire tomber un à un les maques de la vie civilisée, et à opposer à l'hypocrisie ambiante ses mœurs de chien, c'est parce qu'il pensait pouvoir proposer aux hommes une voie qui les conduirait au bonheur[127]. C'est par souci pédagogique que Diogène ne cesse d'aller à contrecourant, en menant un combat constant et agressif contre les idées reçues. Il veut faire réfléchir les autres sur les habitudes et les conventions qu'ils croient vraies et qui les constituent, afin de montrer leurs contradictions et leur hypocrisie, et ainsi faire voir la contradiction en chacun. Il ne faut pas oublier que Diogène, en adoptant la devise de l' « altération de la monnaie » avait justement pris comme parti de renverser les valeurs traditionnelles pour lui en substituer des nouvelles.

Mais par cette falsification, Diogène est allé trop loin aux yeux des philosophes : « il a commis un crime de lèse-philosophique; et les philosophes de l'Antiquité, pas plus d'ailleurs que ceux d'aucune époque, ne lui ont pas pardonné le sacrilège de cette falsification. »[128] Il y aurait cette idée qu'en contrariant la philosophie, les cyniques la déconsidèrent, d'où l'attitude de rejet si fortement provoquée par les cyniques, non seulement de la part de ses contemporains, mais aussi de la part de toute l'histoire de la philosophie. On essaiera donc de marginaliser cette pratique cynique de la philosophie en la

---

[124] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 288.
[125] Frédéric GROS, « Situation du cours » in Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit.,p. 318.
[126] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 290
[127] Cf. Marie-Odile GOULET-CAZE. « Le cynisme est-il une philosophie ? » in Monique DIXSAUT, *Contre Platon I. Le platonisme dévoilé*. op. cit.
[128] Marie-Odile GOULET-CAZE, « Avant-Propos », in *Les Cyniques grecs ; Fragments et témoignages.* op. cit. p. 8.

ridiculisant, en faisant de celle-ci un moment anecdotique et décalé de l'histoire de la pensée philosophique : « il était peut-être plus facile de ne voir chez les Cyniques que des bouffons, des champions de la mise en scène théâtrale. Une façon comme une autre de ne pas vouloir reconnaître que derrière le masque, l'entreprise était sérieuse, trop sérieuse peut être, puisqu'elle invitait à une remise en cause radicale que nul n'est jamais prêt à envisager de gaîté de cœur »[129]. Il était plus pratique pour les philosophes de nier le statut de philosophie au cynisme que de se remettre en cause et d'admettre que, dans l'altération et renversement même de toutes les valeurs qui créaient le consensus philosophique, il y avait bien de la philosophie. C'est pourquoi la philosophie cynique ne peut manquer d'apparaître aux yeux des autres que dans une position de radicale altérité.

Si cette forme autre de philosophie choque, c'est parce que le cynisme a rompu délibérément avec toutes les conceptions qu'on se faisait de la philosophie à son époque. Le cynique rejette non seulement la philosophie comme désir de savoir, comme recherche métaphysique ou comme discipline au service de la cité, mais en plus, elle rompt avec toute la composante intellectuelle fondée sur la connaissance et sur la recherche scientifique. Ils conçoivent plutôt la philosophie comme une pratique existentielle : la vertu ici n'émane pas du savoir mais du savoir vivre. Loin de toute forme d'intellectualisme, le cynisme se veut une voie courte vers la vertu, axée non pas sur l'apprentissage des concepts et des connaissances, mais sur l'entraînement du corps[130]. Diogène décide ainsi de fonder sa pratique philosophique sur une ascèse, non pas spirituelle, comme dans le cas de stoïciens, mais une ascèse corporelle qui n'a que faire des théories, des raisonnements, et à fortiori des mots, mais uniquement une ascèse fondée sur les actes. C'est à cette ascèse corporelle que le philosophe cynique confie donc l'entraînement de sa volonté, engageant l'individu à affronter constamment des souffrances volontaires, pour que le jour venu, où ils seront confrontés à les subir, ils n'en souffrent pas. Ainsi, les cyniques dédaignent donc les paroles au profit des actes, se méfiant de toute culture, allant même jusqu'à récuser la notion d'une élite intellectuelle qui s'adonnait à la philosophie. Plutôt que de s'adresser à une élite intellectuelle ou sociale, la philosophie cynique propose à tous, aux riches comme aux pauvres, aux esclaves comme aux hommes libres, aux femmes comme aux hommes, un chemin vers le bonheur. La philosophie se trouve dès lors dans la rue, à la portée de tous.

---

[129] *Ibid*.
[130] Cf. Marie-Odile GOULET-CAZE. « Le cynisme est-il une philosophie ? » in Monique DIXSAUT, *Contre Platon I. Le platonisme dévoilé*. op. cit., p. 302.

Plus besoin de cours, ni de professeurs, il suffit juste de suivre l'exemple de Diogène, de vivre dans la pauvreté, oubliant la pudeur, entraînant sa volonté dans des exercices quotidiens par lesquels on cherche toujours à repousser les limites du conventionnel.

Les cyniques ont ainsi changé le registre des valeurs du tout au tout, conduisant à une toute autre définition des rapports entre la vraie vie, le souci de soi et la *parrêsia.* Cette vie autre serait ainsi le point de formation, d'ancrage d'une sorte de matrice d'une vie entièrement vouée à la vérité, une vie où chaque parole devient geste, une vie qui devient la manifestation physique et réelle de la vérité : ils ne sont pas philosophes qu'en paroles. C'est la raison pour laquelle le cynique préfère la voie courte, celle des exercices et des actes, à la voie longue des discours qui ne sont rustre bavardage. De là l'importance du cynisme comme figure particulière de la philosophie, dans la mesure où elle pose depuis une position de totale altérité, et sous la forme du scandale, la question de la vie philosophique. Cette vie autre des cyniques, serait le point de formation, d'ancrage, d'une sorte de matrice transhistorique, d'une vie vouée à la vérité, qui aura marqué des siècles la question de la vie philosophique.

Bien que dès son origine la philosophie occidentale ait toujours admis qu'elle était indissociable d'une existence philosophique et que la pratique de la philosophie devait être une sorte d'exercice de vie, elle a progressivement négligé le problème de cette vie philosophique. Elle a négligé de plus en plus le problème de la vie dans son lien essentiel à la pratique du dire-vrai. La pratique de la vraie vie aurait été confisquée par la religion et les sciences. La philosophie tend en ce sens à poser la question du dire-vrai dans les formes et les conditions sous lesquelles on peut reconnaître un énoncé comme vrai. Par contre le cynisme est la forme de philosophie qui ne cesse de poser la question : quelle peut être la forme de vie qui soit telle qu'elle pratique le dire-vrai ?

3.4. La philosophie comme expérience historico-critique de la vie

La question de l'étude du cynisme peut dont ainsi se rattacher à la question des pratiques et des arts d'existence, dans la mesure où elle a été la façon à la fois la plus rudimentaire et la plus radicale où on a posé la question de la forme à donner à la vie

philosophique. Le cynisme antique aurait en ce sens relayé et approfondi l'héritage de la *parrêsia* socratique, suivant la voie ouverte dans le *Lachès*, par l'esthétique de l'existence. Or, l'intérêt de Foucault n'était pas d'insister sur cette continuité, mais ce qui l'intéresse plutôt c'est la rupture inaugurée par la vraie vie cynique face à toute la tradition philosophique, même celle qui est rattachée à l'esthétique de l'existence.

Nous avions montré, que c'est justement à partir de l'analyse du *Lachès*, que Foucault en était arrivé à formuler le thème de la vraie vie au sein de la pratique socratique de la *parrêsia*. Par l'analyse de ce texte, et en l'opposant à l'*Alcibiade*, Foucault avait formulé l'hypothèse d'une bifurcation dans le souci de soi dans le socratisme qui aurait inauguré deux grandes lignes de développement de la conception de l'éthique à travers la philosophie occidentale : d'un côté la ligne de développement qui dans l'*Alcibiade* cherche à établir une ontologie de l'âme dans une conception métaphysique de l'éthique, et de l'autre cette ligne qui dans le *Lachès*, s'occupe plutôt de la forme à donner à sa vie et qui aboutirait à une esthétique de l'existence. C'est justement ce thème de l'existence à laquelle la vérité doit donner une forme, qui mène Foucault de l'étude du *Lachès* à celle du cynisme.

En effet, le *Lachès*, serait en quelque sorte le germe du cynisme, dans la mesure où les cyniques adoptent ce même principe d'un art de la vie conforme au discours vrai, bien que de manière plus radicale. En ce sens, l'intérêt de Foucault pour les cyniques, se situe dans un premier temps comme dans une sorte de continuité socratique, dont le fil conducteur serait la problématique de l'esthétique de l'existence. Or, à la fin de son cours de 1984, Foucault élargit l'hypothèse d'un clivage initial dans le souci de soi chez Platon (entre une métaphysique de l'âme et une esthétique de l'existence), opposant non pas le problème d'une ontologie de l'âme, à celui de la vraie vie, mais en opposant la problématique de la vraie vie chez Platon (ou plutôt dans toute la tradition du souci de soi hellénistique et romain) à celle de la vraie vie chez les Cyniques.

Foucault ne fait plus ici de distinction entre les différents dialogues platoniciens, comme il l'avait fait auparavant : la distinction entre le *Lachès* et l'*Alcibiade*, est ici laissée de côté, au profit d'une généralisation de la pensée de Platon du côté d'une « expérience métaphysique du monde». Or, plusieurs choses expliquent cette radicalisation. Même si c'est à partir de l'analyse du *Lachès* que Foucault arrive à la formulation du problème de la vraie vie, et que c'est ce même problème qui se trouve être au centre de son intérêt pour les cyniques, il montrera comment c'est justement cette vie conforme au discours vrai proposée

par le *Lachès*, qui se retrouve infléchie et retournée par les cyniques. L'enjeu de la rupture entre platonisme et cynisme s'inscrit dans la manière de vivre du philosophe, c'est-à-dire la manière dont il applique la vie et la vérité, et donc sa façon de concevoir la vraie vie philosophique. Pour faire cette distinction Foucault part de la relation du discours vrai aux actes et à la vie, dans la mesure où elle serait beaucoup plus serrée et précise chez les Cyniques.

> Dans le *Lachès*, la distinction entre le logos et la vie est maintenue, les deux réalités doivent simplement être en harmonie l'une avec l'autre. Avec les Cyniques, il s'agit d'adopter un mode de vie (le bâton, la besace, la pauvreté, l'absence de domicile fixe, la mendicité) frappé au sceau de la vérité. Le discours vrai est comme incorporé. « Dans tous les sens du mot français on "expose" sa vie », on la montre et on la risque ; avec cette vie exposée, la vérité elle-même s'expose, donne forme et style à l'existence.[131]

Avec les cyniques on passerait donc d'une simple harmonisation ou adéquation à une véritable incorporation par laquelle serait abolie toute distance entre les discours et les actes. C'est dans ce mouvement de radicalisation de la relation entre vie et vérité que s'opère donc le retournement des valeurs de vérité, à travers l'application de la devise cynique de l'altération de la monnaie. En reprenant les mêmes valeurs de vérité qui constituaient l'*alêthês bios*, les cyniques les appliquent directement dans la vie, sans aucune forme de médiation théorique, comme s'il s'agissait de graver le discours vrai dans la vie : aux préceptes trop usés de la vraie vie, les cyniques leur donnaient une nouvelle vigueur, tout en rétablissant leur authenticité. Or, « frappée au nouveau sceau de la vérité, la vie devient radicalement autre ».[132] Ce que Foucault montre justement dans cette radicalité, où l'on incarne la vérité dans la vie, c'est que la vraie vie pour les cyniques ne peut être qu'une vie radicalement autre, puisque ce n'est que depuis une position de radicale altérité que la vérité pourra être effectivement réactualisée dans la vie.

D'un côté il y aurait donc l'harmonisation entre les discours et les actes, dans laquelle c'est grâce à une médiation théorique que l'on atteindrait une vie autre, et de l'autre, une vie qui dérange, une vie où l'incorporation immédiate de la vérité dans la vie produit une vie de scandale radicalement autre. C'est ce que Frédéric Gros explique comme étant le clivage entre le *bios kunikos*, comme figure de l'altérité, et le *bios philosophikos*, où seraient inclus à la fois platonisme, épicurisme et stoïcisme, comme figure de l'identité.

---

[131] Jean TERREL, *Les politiques de Foucault*, Bordeaux, PUF, 2010, p. 222.
[132] *Ibid*., p. 223.

> On peut proposer de ce clivage l'explication suivante. Qu'il s'agisse en effet du sage platonicien qui s'attache à fixer les yeux de son esprit à l'éternité des Idées (ou encore travaille à instaurer en soi la juste harmonie de ses puissances), du sage épicurien « tel un dieu parmi les hommes » dont la sérénité est aussi douce qu'impeccable, du sage stoïcien conquérant, à force d'exercices, une *ataraxia*, une *tranquillitas* imperméables aux agressions du monde, ou même encore de Socrate qui a su, selon l'expression du *Lachès* que Foucault commente abondamment, faire vibrer entre ses discours et ses actes une consonance parfaite, eh bien toutes ces figures sont et demeurent des figures de l'identité, c'est-à-dire d'une existence ordonnée et harmonieuse. Alors cette identité est diversement, selon les écoles et les textes, dépendante d'un *alêthês logos*, mais elle demeure le caractère dominant d'un *bios philosophikos*, contre lequel Foucault pourra précisément faire valoir la discordance dérangeante ou le désordre grimaçant du *bios kunikos*. [133]

Il ne s'agit donc plus chez les cyniques d'une vie harmonieuse, de cette de vie du sage traditionnel qui se limite à donner des leçons par ses actes et discours, mettant la vérité à l'épreuve dans sa vie, mais ici la vie devient une vie dissonante, de scandale et de provocation, où l'existence même est le point de manifestation et de mise à l'épreuve de la vérité.[134] Cette intensification de la vérité dans la vie, entraînerait aussi une radicalisation chez les cyniques quant à l'exercice même de la *parrêsia*.

Foucault avait déjà examiné deux grands versants de la *parrêsia.* En 1983, il avait étudié son versant politique, d'abord au sein de la démocratie, désignant la prise de parole courageuse du citoyen à l'Assemblée et puis, dans son déplacement à la cour du Prince, désignant la hardiesse du philosophe, devenu conseiller du Prince. Dans les deux cas, le courage de la vérité consistait à dire quelque chose de contraire à ce que pense l'Assemblée ou le Prince, risquant ainsi sa vie par la vérité. Un deuxième versant éthique avait été étudié

---

[133] Frédéric GROS, « Foucault et la vérité cynique », op. cit., p. 59.

[134] « L'analyse de la *parrêsia* cynique aura donc mené Foucault très loin, et presque à l'opposé du Souci de soi stoïcien qui l'avait occupé durant l'année 1982 au Collège de France. Le souci de soi avait permis un nouage de la vie et de la vérité dans le sens d'une harmonie idéale. L'éthique stoïcienne était en effet une éthique de la correspondance réglée entre l'action et le discours, une mise à l'épreuve de la vérité dans la vie : il s'agit de savoir si cette existence, qu'on sait malmenée par les vicissitudes, peut se voir ordonnée, réglée par des principes vrais. C'est une éthique de l'ordre et de la discipline. L'éthique cynique de la *parrêsia* est au contraire une mise à l'épreuve de la vie par la vérité : ils 'agit de voir jusqu'à quel point des vérités supportent d'être vécues, et de faire de l'existence le point de manifestation intolérable de la vérité. Peut être y a-t-il là deux sens profondément différents de vérité, auxquels Foucault demeure pourtant irréductiblement attaché : la vérité comme régularité et structure harmoniques ; la vérité comme rupture et scandale intempestifs. Deux esthétiques de l'existence, deux styles très différents de courage de la vérité : le courage de se transformer lentement, de faire tenir un style dans une existence mouvante, de durer et de tenir ; le courage, plus ponctuel et plis intense, de la provocation, celui de faire éclater par son action, des vérités que tout le monde sait mais que personne ne dit, ou que tout le monde répète mais que personne ne se met en peine de faire vivre, le courage de la rupture, du refus, de la dénonciation ». Frédéric GROS, « La *parrhêsia* chez Foucault. (1982-1984) » in *Foucault Le courage de la vérité*. op. cit. pp. 165-166.

par Foucault en suivant la figure de Socrate. Cette *parrêsia* prenait ici la forme de l'ironie socratique par laquelle Socrate interpelait les autres, pour leur faire reconnaître non seulement qu'ils ne savent pas ce qu'ils croient savoir, mais qu'ils se sont négligés eux-mêmes. Il s'agissait par sa *parrêsia*, de provoquer les autres à se soucier d'eux-mêmes, mais dans cette confrontation des autres, Socrate mettait constamment sa vie en danger, risquant la colère et les représailles des autres. Dans ces deux versants, le versant politique et le versant éthique, on risquait sa vie en disant la vérité : on la risquait non seulement pour dire la vérité, mais par le fait même de la dire.

Or, dans le cas des cyniques, le courage de la vérité est plus radical, dans la mesure où, ils n'exposent pas leur vie par le discours, mais par la vie elle-même. Par sa vie de scandale, le cynique cherche à provoquer les autres, à les interpeller, en dénonçant l'hypocrisie de toutes les conceptions et les valeurs reçues : par cette vie de provocation, il s'agit de d'affronter la colère des autres en leur donnant l'image de ce que tout à la fois ils admettent et appliquent en pensée, et rejettent et méprisent dans leur vie même. » Les cyniques risquent ainsi leur vie en l'exposant, en incarnant ces vérités que les autres ne veulent pas voir dans leur vie. D'où l'importance du caractère scandaleux et dérangeant du *bios kunikos :* cette vie de scandale, fonctionne de fait comme une sorte de stratégie de confrontation, par laquelle le cynique cherche à démasquer les contradictions et l'hypocrisie de toutes forme de convention et d'habitude.

Cette confrontation que le cynique engage dans sa vie, en faisant de sa vie le théâtre visible de la vérité, produit ce que Gros désigne comme « l'inacceptable ». Bien que Foucault n'utilise pas directement cette notion, Gros la reprend dans le sens d'une provocation :

> L'inacceptable cynique c'est ce qui constitue par rapport aux normes existantes, aux conventions reçues, aux vérités partagées, une provocation. Mais –et Foucault insiste particulièrement sur ce point – il ne s'agit pas ici de jouer la transgression pour faire briller l'éclat d'une marginalité triomphante. L'inacceptable cynique (leur vie, leurs comportements, leurs prises de parole, leurs attitudes) ne vaut que comme adresse, mise en demeure par lesquelles chacun est amené à faire l'épreuve de ses propres contradictions. Il s'agit de dire des choses inacceptables, mais au sens où d'une certaine manière elles sont trip vraie, et que la parrêsia pousse l'affirmation de vérité au-delà de toute décence. […] Parler vrai, c'est obliger chacun à reconnaître qu'il est moins d'accord avec lui-même et avec les autres qu'il ne l'admet lui-même. En ce sens la vérité est inacceptable, si elle désigne non pas ce qui réconcilie chacun avec lui-même, mais ce mouvement par lequel précisément chacun est appelé à se transformer et ne

> pas se reposer dans l'illusion confortable d'une identité définitive et stable. Enfin, l'inacceptable met en jeu une énergie de transformation. Cette idée de transformation et bien indiquée par Foucault quand il explique que la vie scandaleusement autre du cynique est un appel à la transformation de soi et du monde (ce qu'il nomme le « *politeuesthai* » des cyniques, la grande politique cynique). Ce qui est inacceptable, c'est le Même, c'est-à-dire la perpétuation indéfinie des hypocrisies ou des compromissions.[135]

Le vrai de la *parrêsia* cynique est donc un vrai de scandale et de rupture que le cynique expose dans sa radicalité la plus provocatrice, et qui se manifeste en ce sens comme critique virulente contre toutes les règles, les habitudes et les conventions transmises par la tradition et que les sujets incorporent à leur vie sans aucune distance critique. Par le scandale de leur vie, il s'agit donc pour le philosophe cynique, non pas simplement de dire l' « inacceptable », mais d'altérer sa propre vie et d'inciter ainsi les autres, par le témoignage même de sa vie, à en faire autant.

A travers la formulation de la pratique cynique de la *parrêsia* comme une « militance en milieu ouvert », Foucault repose autrement le problème de l'intervention politique, et de la relation entre souci de soi et politique. On avait souvent reproché à Foucault le côté dandy, solitaire et presque solipsiste de sa conception du souci de soi. Or, Foucault avait insisté en ce sens, tout au long de son cours de 1983, pour montrer que la pratique du souci de soi n'était pas un exercice solitaire, mais qu'elle était au contraire une pratique sociale et même une invitation au bon gouvernement des hommes : en se souciant correctement de soi on pourrait bien se soucier des autres. Cependant, ce souci de soi faisait tout de même encore apparaître un jeu de liberté, de la construction intérieure qui primait sur la transformation du monde. Même si par exemple chez Platon, il s'agissait de conduire l'âme du Prince vers la vérité, afin de bien gouverner les autres, après la crise de la démocratie la pratique de la *parrêsia* s'est repliée vers l'intérieur, n'ayant sa place qu'en milieu fermé, dans la cours du Prince, où seuls quelques privilégiés pouvaient être mis à l'épreuve de cette parole. Il y aurait avec les cyniques comme une sorte de retour au monde, dans la mesure où le cynique expose sa vie dans les places publiques, les rues et les marchés, interpellant ainsi tout un chacun à faire l'épreuve de sa propre vérité. C'est cette forme de *parrêsia* qui aurait été justement inaugurée par la *parrêsia* socratique, une *parrêsia* dans laquelle la maîtrise de soi est envisagée comme une mission qui doit s'accomplir sans cesse, pour exhorter les hommes au souci de soi et à l'abandon des fausses valeurs.

---

[135] Frédéric GROS, « Foucault et la vérité cynique », op. cit., p. 64.

Par l'introduction de la *parrêsia* socratique et cynique, il y aurait eu, tel que le désigne Frédéric Gros, une sorte rééquilibrage décisif dans l'éthique ancienne quant à la relation entre subjectivation éthique et le souci pour une transformation politique et effective du monde. Le rapport à soi implique chez les cyniques une vigilance constante des autres et une invitation à se transformer, dans la mesure où l'ascèse de soi ne vaut chez les cyniques que d'être adressée comme provocation aux autres. Le souci de soi devient ainsi chez les cyniques une obligation à travailler en même temps à la réforme d'un monde tout entier, en appelant à l'avènement d'un monde autre. Il ne s'agit donc plus ici de viser l'autre monde comme condition d'accès à la vraie vie, mais d'un combat dans ce monde pour altérer sa vie et en altérant sa vie ouvrir la possibilité d'un monde autre.

> En posant la question des rapports entre souci de soi et courage de la vérité, il semble bien que platonisme et cynisme représentent deux grandes formes qui se font face et qui ont donné lieu chacune à une généalogie différente : d'un côté la *psukhê*, la connaissance de soi, le travail de purification, l'accès à l'autre monde ; de l'autre côté le *bios*, la mise à l'épreuve de soi même, la réduction à l'animalité, le combat dans ce monde contre le monde. Mais ce sur quoi je voudrais insister pour finir c'est sur ceci : il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité ; la vérité, ce n'est jamais le même ; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre.

Foucault montre ainsi comment les cyniques, en renversant les valeurs de la philosophie traditionnelle, reformulent donc le problème de la vraie vie philosophique de manière tout à fait inédite, en posant cette question : « la vie pour être vraiment la vie de vérité, ne doit-elle pas être une vie autre, une vie radicalement et paradoxalement autre ? ». Cette notion d'altérité, centrale dans toute la pensée cynique, est donc selon Frédéric Gros, celle qui « lui permet en effet d'ancrer philosophiquement son concept de vérité ». Pour Foucault, la marque du vrai sera désormais l'altérité : une différence transgressive et de rupture, qui oblige à transformer son mode d'être et qui ouvre la perspective d'un monde autre à construire. En ce sens, dira Gros, « le philosophe devient donc celui qui, par le courage de son dire-vrai, fait vibrer, à travers sa vie et sa parole, l'éclair d'une altérité ». [136] La philosophie désormais ne devra plus se ranger du côté d'une expérience métaphysique du monde, mais dans son altérité, elle ouvre l'espace pour une expérience historico-critique de la vie.

[136] Frédéric GROS, « Situation du cours », in Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 328.

CONCLUSIONS

A partir des années quatre-vingt Foucault met toutes ses recherches sous le signe de la problématique historique des relations entre sujet et vérité. Nous avons évoqué précisément ce déplacement inauguré par *Le gouvernement des vivants* en comparant l'utilisation de l'expression « régime de vérité » par rapport à son utilisation dans les années soixante dix. Nous avions montré en ce sens comment à partir de 1980 c'est une toute autre histoire de relations entre subjectivité et vérité qui est mise en place : laissant de côté l'idée d'un sujet produit et assujetti par des dispositifs de savoir-pouvoir, il s'agissait désormais pour Foucault d'analyser les actes de vérité, leur manifestation et la manière dont le sujet se constituait dans et par rapport à ces actes de vérité sur lui-même. La vérité n'était donc plus ici conçue en termes épistémologiques, ni de connaissances mais en termes alèthurgiques et de transformation : l'analyse portait donc sur les manières par lesquelles le sujet se constitue à partir de la relation qu'il établit à la vérité, et la manière dont cette vérité aura un effet sur sa subjectivation. Or, ce déplacement s'avère fondamental pour comprendre l'introduction de la problématique de la spiritualité dans *L'herméneutique du sujet*.

Nous avons montré comment le cours de 1982 marque en ce sens un tournant décisif dans la pensée foucaldienne : à partir de ce cours, Foucault attribue une place primordiale à

l'expérience qui noue transformation de soi et accès à la vérité. Dans cette perspective la vérité est altération, elle est une expérience dans laquelle nous devons transformer toute notre existence pour accéder au vrai, ce qui en retour nous transforme et nous permet de penser autrement. C'est toute la problématique de la spiritualité et de sa relation à la philosophie qui est ainsi ouverte, redéfinissant celle-ci comme une expérience de transformation de soi à l'épreuve de la vérité.

Or, si ce cours de 1982 se trouve être au cœur d'un tournant fondamental quant à la manière de poser la question des relations entre sujet et vérité, c'est qu'elle permet en même temps à Foucault de poser à nouveaux frais la question de la résistance. A travers l'étude des pratiques antiques de soi, et du lien établit à l'intérieur de ses pratiques entre le sujet et la vérité, il s'agissait pour Foucault de montrer une autre alternative de subjectivation, différente à celle qui, depuis le christianisme, constitue le sujet moderne. En étudiant ces pratiques de soi Foucault s'est rendu compte qu'elles permettaient au sujet de se constituer à travers des techniques par lesquelles il façonne sa propre existence à travers les préceptes de vérités qu'il intègre à sa vie. Par cette voie, Foucault cherchait à distinguer une résistance axée sur la critique des pratiques d'assujettissement, d'une résistance axée sur les effets positifs et productifs de la subjectivation comme souci et autoconstitution de soi.

Peu à peu, Foucault laisse de côté cette manière de penser la résistance en termes purement réactifs, essayant plutôt de séparer la question de la subjectivation de celle d'assujettissement, pour se concentrer sur la possibilité d'une pratique créatrice de soi. Or, cette nouvelle manière de penser la résistance en termes de subjectivation, entraîne en même temps une reformulation des questions qui précédaient les cours de années quatre-vingt formulées en termes d'une « politique de la vérité ». En ce sens, le cours de 1982 serait à la racine de deux manières de problématiser les pratiques de soi : d'une part dans la perspective de l'histoire de la gouvernementalité et d'autre part dans la perspective de l'histoire de la vérité centrée désormais sur la relation entre philosophie et spiritualité.

En mettant au centre de tout son projet les relations entre sujet et vérité, tel qu'il le fait explicitement au début de *L'herméneutique du sujet*, Foucault noue dans un même plan deux problématiques qui lui permettent précisément de penser la résistance en termes de subjectivation. Ainsi, d'un côté par l'analyse des pratiques de soi dans l'Antiquité, il

s'agissait d'ouvrir un champ de problématisation nouveau pour penser la question de la résistance aux formes d'assujettissement et la « quête d'un art de l'inservitude volontaire », en montrant la possibilité d'établir un rapport à soi capable de donner un contenu éthique positif à ces assujettissements. Et d'un autre côté, s'ouvrait la possibilité d'une pratique de la philosophie qui « avant d'être une doctrine ou une théorie, soit manière de vivre et expérience spirituelle »[137]. Or, c'est précisément la problématique de la *parrêsia* qui émerge au carrefour de ces deux problématiques.

La notion de *parrêsia* permet donc à Foucault de relier la vérité et l'éthique, et de relier en même temps l'éthique à la politique. A travers la *parrêsia* il propose en effet une nouvelle manière de problématiser la relation entre discours vrai et transformation de soi où «il faut dire vrai avec liberté et franchise pour se soucier véritablement de soi-même, et réciproquement travailler sur soi-même pour devenir capable de s'exposer au risque de la vérité »[138]. Il ne s'agira plus désormais de s'inventer soi-même en réponse à l'assujettissement, mais celui qui dit vrai en se liant à la vérité qu'il prononce, doit en même temps devenir autre et ouvrir la possibilité d'un monde autre.

Ce qui explique l'importance que prend la *parrêsia* chez le dernier Foucault est donc ce dédoublement du problème de la résistance, ou plutôt du problème de la subjectivation en termes d'une transformation de soi par la vérité, mais une transformation de soi qui doit être en même temps transformation du monde. Ce dédoublement, cette double problématique qui serait à la base de la problématisation de la *parrêsia*, n'est autre que celle de la critique et de l'*Aufklärung* à laquelle Foucault consacre une série de textes entre 1978 et 1984[139]. Or, dans la manière dont Foucault présente à chacun des deux moments le problème de la critique, on peut voir un glissement qui sera fondamental pour mesurer l'ampleur de ce concept de *parrêsia*.

---

[137] TERREL, Jean, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010, p. 167.
[138] *Ibid*.
[139] Cf. Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung*. Communication à la Société française de philosophie, séance du 27 mai 1978 », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84e année, n°2, avril-juin 1990 ; Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Études »), 2008, leçon du 5 janvier ; Michel FOUCAULT, « What is Enlightenement ? », in *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard, 1994.

Foucault, la critique et les Lumières

En 1983, dans la première leçon de son cours *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault revient sur sa lecture du texte de Kant, *Was ist Aufklärung*, présentée devant la Société française de philosophie sous le titre « Qu'est-ce que la critique ? ». Or, cette nouvelle analyse faite en 1983 propose une lecture de l'attitude critique qui va au-delà du rejet de ne pas être gouverné, se concentrant plutôt sur les dérives éthiques et politiques posées par le texte.

Foucault insiste désormais sur le *sapere aude* kantien. En ce sens il explique que pour Kant la minorité est l'incapacité de se servir de son propre entendement sans la direction d'un autre. Cette incapacité n'est pas une incapacité naturelle, et n'est pas non plus causée par une imposition externe : c'est un manque de décision et de courage de faire un usage autonome de la raison[140]. L'homme serait, selon Kant, le seul responsable de son état de minorité puisqu'il a renoncé à l'autonomie et ses exigences. C'est la raison pour laquelle Foucault dira que cette minorité se joue plus du côté des conditions éthiques, que du côté des conditions politiques ou naturelles prédéterminées.

Pour Foucault la minorité est une manière d'échapper au gouvernement de soi par le gouvernement des autres et c'est l'*Aufklärung*, liée à la critique, qui devra redistribuer les relations entre le gouvernement de soi et le gouvernement des autres : ce qui devra prédominer c'est le gouvernement de soi et non pas le gouvernement des autres sur soi. Or, ceci ne sera possible que dans la mesure où nous soyons capables de faire un usage autonome de notre propre entendement et d'assumer le courage de penser par nous-mêmes. Ce courage de l'autonomie de la raison, *sapere aude*, sera précisément assimilé par Foucault à la *parrêsia*. En 1983, la question de l'Illustration est pensée comme une exigence de dire-vrai, d'un usage risqué et courageux de la parole par rapport à la vérité. Le problème

---

[140] Sur la relation courage et *Aufklärung* chez Kant Monique CASTILLO souligne : « En faisant de cette question le titre d'un de ses articles, Kant entreprend en 1784 de lui apporter une réponse simple et limpide : les Lumières naissent du courage pour chacun, « de se servir de son entendement ». Pourquoi du courage ? Parce que le penchant à la soumission (par intérêt, par confort, par souci, par sécurité ou par simple paresse) conduit à supporter toute autorité protectrice en adoptant des manières de juger et de penser de ceux qui détiennent une part du pouvoir d'autrui. Que les hommes aiment obéir, et même aveuglement, c'est une chose que des théoriciens anti-humanistes rappelleront souvent, et c'est un penchant qu'exploitent ordinairement ceux qui ne conçoivent l'usage du pouvoir que despotiquement. Or, la formule kantienne : *sapere aude* (« aie le courage de te servir de ton propre entendement ») vient précisément contredire les conduites des uns et des autres, contre l'alliance qu'ils cultivent entre le savoir et le pouvoir, elle édifie une alliance humaniste celle-là, entre le savoir et la liberté » in *L'humanisme et les Lumières en question*, Paris, Ellipses, 2001, pp. 9-10.

qui apparaît maintenant est de savoir quelle est la relation à soi-même qui doit être forgée, tant chez celui qui veut diriger les autres, que chez ceux qui obéissent. Cette question était déjà présente selon Foucault dans le texte de Kant sur l'Illustration.

Autrement dit, l'attitude critique qui dans le texte de 1978 était comprise comme une manière de ne pas être gouverné d'une certaine manière, est comprise en 1983 comme un dire-vrai risqué et courageux qui implique un compromis du sujet avec ce qu'il énonce. C'est une attitude dans laquelle le sujet prend le risque de penser par lui-même, de dire ce qu'il pense et en le disant d'affirmer la solidarité entre ce qu'il pense et dit, en ouvrant la possibilité d'un nouvel espace de réflexion et d'existence. La notion de *parrêsia* est définie par Foucault à partir du compromis ontologique du sujet dans l'acte d'énonciation caractérisée en tant qu'expression propre et risquée d'une conviction propre, comme un dire vrai qui ouvre toujours un risque pour celui qui l'énonce.

Il est important de rappeler que l'analyse du texte de Kant sur l'Illustration se trouve au cœur de la leçon d'introduction au cours de 1983. Dès le début il est clair comment, non seulement dans sa relecture de Kant, mais dans tout le cours, Foucault remet en question sa pratique historico-philosophique, en faisant une réévaluation de son travail comme intellectuel. C'est à travers l'étude de la notion de *parrêsia* et de ce que la pratique de cette notion mettait en jeu dans philosophie ancienne, que Foucault pourra problématiser le statut de sa propre parole, de son travail et de la définition de son rôle comme intellectuel.

Le texte de Kant rejoint ici les fonctions de la *parrêsia* et permet à Foucault de redéfinir l'histoire de la philosophie, le rôle du philosophe, et la question même de ce qu'est la philosophie. Le philosophe sera celui qui (comme le médecin par rapport au malade) diagnostique le présent, ayant un rapport critique et veillant par rapport à son actualité, non pas en disant ce qu'il faut faire, mais en établissant la carte des forces et des fragilités.

Foucault s'inscrira ainsi dans l'héritage kantien, tout en disant qu'il y a deux postérités possible : il y a d'un côté la voie transcendantale (voie empruntée par exemple par Habermas) qui pose à la vérité la question de ses conditions épistémologiques de vérité, et de la vérité de la vérité et de ce qu'on appelle le transcendantal en termes techniques. Foucault reprend le texte de Kant sur les Lumières pour y montrer une

condition de possibilité pour interroger la vérité, qui est une condition éthique : c'est la voie du courage de la vérité, c'est-à-dire l'idée que la production de la vérité dépend de conditions éthiques. Il s'agit là d'une manière de structurer le rapport à soi sous la forme du courage qu'il avait trouvé chez les Anciens sous la forme de la *parrêsia* et qu'il retrouve chez Kant.

L'intérêt de cette problématique kantienne pour Foucault était, en se situant par rapport à Habermas de refuser le qualificatif de post-moderne, de dire qu'il était le représentant d'une modernité, qu'il était bien moderne mais cette modernité dont il est question est une modernité qui va situer la production de vérité du côté de ce qu'exige le courage.

Une autre histoire de la philosophie

Foucault met donc en question l'histoire de la philosophie académique qui fait de la philosophie un système de vérités. La philosophie antique est pour Foucault quelque chose de complètement différent à ce qui nous a été présenté dans la philosophie scolaire : c'est une libre interpellation de la conduite des hommes par un dire-vrai qui accepte de courir le risque de son propre danger. Il tracera donc, dans la même voie ouverte par les travaux de Pierre Hadot, une nouvelle manière de concevoir la philosophie antique en utilisant comme grille de lecture, la notion de *parrêsia*. Il propose ainsi de revenir à la philosophie antique en y faisant son histoire comme une histoire de la notion de *parrêsia*. Il ne s'agit pas cependant d'affirmer que toute la philosophie ancienne, et la philosophie en général, doit être lue comme une pratique de *parrêsia*, mais la philosophie qui sera la « fille » de la *parrêsia*, sera la philosophie entendue comme libre courage de la vérité, une philosophie qui en disant librement la vérité accepte le risque d'aller même jusqu'à la mort[141].

Une fois que Foucault a défini la philosophie antique comme une philosophie de la *parrêsia* il la met en relation à la philosophie moderne, en faisant une critique de l'histoire de la philosophie traditionnelle et académique. La figure du cynique pour Foucault sera en ce sens une sorte de limite par rapport à ce qu'a été l'histoire de la philosophie ancienne

[141] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op.cit., p. 314.

comme *parrêsia*. Avec cette figure ce dessine un creux, quelque chose comme la place où la pensée chrétienne, l'ascétisme chrétien, le dire-vrai chrétien, va pouvoir se précipiter. Il y a une sorte de confiscation de cette fonction de la *parrêsia* qui s'exerçait dans la philosophie, et qui est reprise et remaniée par le christianisme. La *parrêsia* comme grande fonction de la philosophie antique, six ou sept siècles après Socrate, va être transférée au foyer de la pastorale chrétienne.

Si Foucault a commencé le cours de 1983 en évoquant Kant c'est parce que le texte de Kant sur l'*Aufklärung* est pour Foucault « une certaine manière, pour la philosophie, de prendre conscience, à travers la critique de l'*Aufklärung*, des problèmes qui étaient traditionnellement dans l'Antiquité ceux de la *parrêsia* et qui vont réémerger à nouveau au cours du XVIe et XVIIe siècles »[142]. En ce sens, Foucault propose de reprendre l'histoire de la philosophie européenne moderne, à partir du XVI*e* siècle, non pas comme une série de doctrines qui diraient le vrai et le faux sur la politique, la science ou la morale, mais comme une histoire des pratiques de véridiction, des pratiques de la *parrêsia*.

Il propose donc une histoire de la philosophie comme « mouvement de la *parrêsia*, comme redistribution de la *parrêsia*, comme jeu divers du dire-vrai, philosophie envisagée ainsi dans ce qu'on pourrait appeler sa force allocutoire»[143]. Foucault, à partir de cette conception de l'histoire de la philosophie ancienne et moderne comme une histoire du mouvement de la *parrêsia*, redéfinit le rôle de l'intellectuel et de la philosophie, en reprenant les caractéristiques de la *parrêsia* ancienne ainsi : la philosophie n'a pas à dire ce qu'il faut faire mais elle doit être dans une extériorité permanente et rétive par rapport à la politique. L'activité éthico-politique est, chez Foucault, une critique constante de ce que nous sommes. La philosophie en tant que *êthos* s'identifie avec cette activité critique qui est indispensable pour la transformation de la réalité et inséparable d'elle. C'est pour cela que la philosophie s'identifie avec la critique comme expérience et attitude: philosophie versée sur la *praxis* et transformée en action. La pensée se transforme ici en tâche éthique de création de la liberté et cesse d'être une théorie ou une doctrine.

---

[142] *Ibid*., p. 322.
[143] *Ibid*.

Histoire de la philosophie des arts d'existence

Le fait d'envisager une histoire de la philosophie à partir du fil conducteur de la notion de *parrêsia* nous renvoie aussi à la division que Foucault fait entre une histoire de la philosophie comme métaphysique et une histoire de la philosophie des arts d'existence. Foucault propose de faire une histoire de la philosophie qui prendrait pour fil directeur les formes de vie, les arts d'existence, les manières de se conduire et de se tenir : une telle histoire donnerait une grande importance au cynisme.

Il faudrait selon Foucault analyser le cynisme comme catégorie historique qui traverse, sous des formes diverses, avec des objectifs variés, toute l'histoire occidentale. Dans son cours de 1984 Foucault entreprend en ce sens une généalogie du mode d'être cynique et propose le cynisme comme une catégorie morale dans la culture occidentale. Il s'agit de relire l'histoire de la philosophie traditionnelle en incluant le mode d'être cynique comme une catégorie morale qui traverse l'histoire et non pas simplement comme une période anecdotique de l'histoire de la philosophie.

Pour Foucault, au-delà du refus du cynisme, il y a eu une longue histoire du cynisme, une histoire continue qui implique des formes diverses et des pratiques différentes, des styles d'existence modulés selon des schémas différents et il serait possible de montrer l'existence permanente de quelque chose qui peut apparaître comme le cynisme à travers toute la culture européenne. Il propose une autre lecture du cynisme qui ne se centre plus sur le thème de l'individualisme, comme cela a été fait traditionnellement, mais il s'agit plutôt de la mise en rapport entre les formes d'existence et la manifestation de la vérité, de montrer la forme d'existence cynique comme scandale vivant de la vérité.

Le noyau historique les plus important du cynisme sera le principe selon lequel la vraie vie est la vie de vérité, c'est une vie qui manifeste la vérité et la pratique dans le rapport à soi et aux autres : une vie de véridiction dont la tâche est la transformation du genre humain et du monde.

On voit ainsi se dessiner à travers le cynisme la matrice de ce qui a été une forme considérable de vie tout au long de la tradition chrétienne et moderne : la matrice d'une vie vouée à la vérité, à la fois à la manifestation de fait de la vérité et à la véridiction, au dire-

vrai, à la manifestation de la vérité. La pratique de la vérité caractérisant la vie cynique n'avait pas pour but simplement de dire et de montrer ce qu'était le monde en sa vérité, mais elle avait pour but de se transfigurer et devenir autre, pour rejoindre ce qu'il est dans sa vérité au prix d'un changement dans le rapport qu'on a de soi à soi. C'est dans ce retour de soi à soi que se trouve le principe du passage à ce monde autre promis par le cynisme.

Ainsi, la longue histoire du cynisme sera envisagée par Foucault à partir de la vie comme scandale de la vérité ou style de vie, de la forme de vie comme étant le lieu d'émergence de la vérité : le *bios* comme alèthurgie. Or, le cynisme comme expérience philosophique serait la racine d'une bifurcation entre deux types d'expérience : d'une part l'expérience métaphysique du monde et d'autre part une expérience historico-critique de la vie. Foucault cherchait à montrer précisément la manière dont le cynisme avait conduit à une autre forme et à une autre définition des rapports entre la vraie vie, la vie autre et la *parrêsia*.

La vraie vie et la vie philosophique

Il s'agissait donc par l'analyse de la philosophie cynique faite par Foucault de montrer la façon dont le scandale cynique posait essentiellement la question de la vie philosophique comme vraie vie, et comme une vie qui s'adhérait à un style d'existence. L'enjeu était pour Foucault de démarquer deux façons d'envisager et d'entreprendre la tâche philosophique : d'une part une philosophie qui se pose la question du dire-vrai dans les termes des conditions sous lesquelles on peut reconnaître un énoncé comme vrai et d'autre part nous sommes face à une philosophie qui se pense en termes d'une esthétique de l'existence en mettant l'accent non plus sur le *logos* mais sur le *bios*. La figure du cynique est pour Foucault la figure radicale et exemplaire de ce *bios philosophikos,* la limite dans laquelle on retrouve tous les éléments d'une vie comme stylistique de l'existence.

Si Foucault revendique ce lien entre vie et vérité, c'est pour pointer le fait que la philosophie occidentale traditionnelle aurait progressivement éliminé, ou du moins négligé, le problème de la vie philosophique, laissant de côté le problème de la vie dans son lien essentiel à la pratique du dire-vrai. Ainsi, la question de la vraie vie s'est peu à peu effacée

de la réflexion et de la pratique philosophique. Une des raisons de cette disposition, ainsi que l'institutionnalisation des pratiques du dire-vrai dans la forme de la science, serait selon Foucault la confiscation du thème et de la pratique de la vraie vie par la religion. Cette conception de la vie philosophique aurait tout même subsisté en quelques points et quelques moments de l'histoire de la philosophie, comme le serait par exemple tout un versant de la philosophie qui de Montaigne à l'*Aufklärung*, du XVIe au XVIIIe siècle, s'est posé le problème de la vie philosophique avec une certaine intensité et une certaine forme[144].

L'intérêt de Foucault pour le cynisme comme figure particulière de la philosophie ancienne, mais aussi comme figure récurrente à travers toute l'histoire occidental s'explique par le fait qu'elle pose impérativement sous la forme du scandale la question de la vie philosophique : le cynisme est la forme philosophique qui ne cesse de se poser la question : quelle peut être la forme de vie qui soit telle qu'elle pratique le dire vrai ? Foucault cherche précisément à réactiver ce geste cynique, et à redéfinir la philosophie à travers cette *parrêsia* comme transformation totale de soi et de sa relation au monde. La vie philosophique disait Foucault en 1983 est une manifestation de la vérité, elle est un témoignage : « vivre philosophiquement c'est faire en sorte –par l'*êthos* (la manière dont on vit), la manière dont on réagit (à telle situation, dans telle ou telle scène, quand on est confronté à telle ou telle situation) et évidemment la doctrine qu'on enseigne- de montrer, sous tous ses aspects ce qu'est la vérité »[145].

Or, c'est à partir du mode de véridiction parrèsiastique, ce dire-vrai qui dans un même geste noue transformation de soi et transformation du monde, cette « militance en milieu ouvert » qui pose autrement le problème de l'intervention politique, et de la relation entre la philosophie et la politique, que Foucault en vient à s'affirmer comme philosophe. Comme les cyniques, Foucault ne cesse de montrer l'aspect contingent et arbitraire des valeurs que nous avons reçues pour vrais et qui paraissent tellement évidentes qu'elles nous apparaissent désormais comme nécessaires : la tâche historico-philosophique sera en ce sens pour Foucault de rompre les évidences, « ces évidences sur lesquelles s'appuient notre savoir, nos consentements, nos pratiques »[146]. En interrogeant nos conduites et nos

---

[144] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984,* éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2009, p. 217.
[145] Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Études »), 2008, p. 316.
[146] Michel FOUCAULT, « Table ronde du 20 mai 1978 », in Dits et écrits, t. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 23.

expériences, il s'agissait pour Foucault de problématiser les processus de production de vérité, de façon à ce qu'à travers la problématisation historique des expériences telles que la folie, la sexualité ou la maladie, on modifie le rapport que nous avons à nous-mêmes, par un mouvement de détachement critique.

Telle est la tâche selon Foucault de l'intellectuel, de se poser comme diagnosticien du présent, non pas en s'instituant comme celui qui détient la vérité et l' « expertise » lui conférant un soit disant « savoir », mais comme celui qui saisit l'événement, les lignes de force et de fragilité. L'intellectuel est celui qui déplace le regard rendant visible non pas ce qui est caché mais ce qui est visible, faisant apparaître ce qui est tellement proche, si intimement lié à nous par cet effet de proximité et d'immédiateté, qu'il nous est impossible de l'apercevoir.

C'est par ce geste de diagnosticien, qui consiste (par tout un travail généalogique de remise en cause des évidences) à montrer la contingence du présent, que Foucault réactive dans un même mouvement le geste critique de l'*Aufklärung* kantienne, et le geste cynique de l'altération de la monnaie. La critique devient ici une vertu, elle devient *êthos*, là où coïncident vie et vérité. La philosophie telle que Foucault la définit est donc un travail de remise en question perpétuelle, de déplacements, d'altérations et de glissements. Il s'agit toujours de se demander comment nous pourrions être autrement, comment nous pourrions singulariser notre rapport à la vérité, et nous constituer autrement comme sujets à travers la manifestation de cette vérité dans la vie.

BIBLIOGRAPHIE

1. Textes de Michel Foucault consultés

1.1. Cours au Collège de France

L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982 éd. F. Gros, Paris, Gallimard- Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2001.

Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978, éd. par M. Senellart, Paris Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Études »), 2004.

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

Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2009.

Du Gouvernement des vivants . Cours au Collège de France. 1979-1980, éd. M. Senellart Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2012

1.2. Articles dans « Dits et Ecrits »

« L'homme est-il mort? », in *Dits et écrits*, t. I., Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1966] 1994.

« La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est «aujourd'hui» », in *Dits et écrits*, t. I Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1967] 1994.

« Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et écrits*, t. II. Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1971] 1994.

« Je perçois l'intolérable », in *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1971] 1994.

« Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système Pénal », in *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1971] 1994.

« Mon corps, ce papier ce feu », in *Dit et écrits*, t. II, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1972] 1994.

«Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti », in *Dits et écrits,* t. II, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1972] 1994

« L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier », *Dits et écrits,* t. II. Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1973] 1994.

« Le monde est un grand asile », in *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1973] 1994.

« Une mort inacceptable », in *Dits et écrits*, t. III, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1976] 1994.

« Questions à Michel Foucault sur la géographie »,in *Dits et écrit*s, t. III, Paris, Gallimard, [1976] 1994.

« Le savoir comme crime », in *Dits et écrits,* t. III, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1976] 1994.

« La fonction politique de l'intellectuel », in *Dits et écrits*, t. III, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1976] 1994.

« La vie des hommes infâmes », in *Dits et écrits*, t. III, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1977] 1994.

« Non au sexe roi », in *Dits et écrits*, t. III, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1977] 1994.

« La grande colère des faits », in *Dits et écrits*, t. III, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1977] 1994.

« Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques », in *Dits et écrits*, t. III, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1978] 1994.

« Les «reportages» d'idées », in *Dits et écrits*, t. III, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1978] 1994.

« Foucault étudie la raison d'État », in *Dits et écrits*, t. III, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1979] 1994.

« Table ronde du 20 mai 1978 », in *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1980] 1994.

« Est-il donc important de penser? », in *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1981] 1994.

« Subjectivité et vérité », in *Dits et écrits,* t. IV, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1981] 1994.

« Le sujet et le pouvoir » in *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1982] 1994.

« Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1982] 1994.

« A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » in *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1983] 1994.

« Structuralisme et poststucturalisme », in *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1983] 1994.

« Politique et éthique: une interview », in *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1984] 1994.

« Foucault » in *Dits et écrits,* t. IV, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1984] 1994

« Le retour de la morale », in *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1984] 1994

« L'intellectuel et les pouvoirs », in *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1984] 1994.

1.3 Ouvrages publié du vivant de Michel Foucault

Histoire de la folie a l'âge classique, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1972 ; première édition abrégée : *Folie et déraison : histoire de la folie a l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.

Les Mots et les choses, Gallimard, Paris, 1966.

L'Archéologie du savoir, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines), 1969.

Surveiller et punir : naissance de la prison, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1975.

Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1976.

Histoire de la sexualite II : L'usage des plaisirs, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1984.

Histoire de la sexualite III : Le souci de soi, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1984.

1.4 Autres textes de Michel Foucault

Introduction a l'anthropologie, Emmanuel KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad., par Michel Foucault, présenté par Daniel Defert, F. Ewald, F. Gros, Paris, Vrin, 2008 : (Thèse complémentaire soutenue par Foucault en 1961).

« Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung*. Communication à la Société française de philosophie, séance du 27 mai 1978 », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84e année, n°2, avril-juin 1990.

Résumé des cours, 1970-1982, Paris, Julliard (coll. « Conférences, essais et leçons du Collège de France »), 1989.

Discourse and Truth. *The Problematization of parrhesia,* six lectures given bf Michel Foucault at Berkeley, Oct-Nov. 1983.

2. Textes consacrés à Michel Foucault

2.1 Ouvrages et articles

ADORNO, Francesco Paolo, *Le style du philosophe: Foucault et le dire-vrai*, Paris, Kimé, 1996.

- « La tâche de l'intellectuel : le modèle socratique », in *Foucault et le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002.

ALLO, « Des dernières paroles du philosophe. Dialogue entre George Dumézil et Michel Foucault à propos du souci de l'âme », in *Actes de la recherche en Science Sociales,* 61, mars 1986, pp. 83-88.

ASCHENDEN, Samantha, et OWEN, David, *Foucault contra Habermas : Recasting the dialogue between genealogy and critical theory*. London, Sage Publications, 1999.

ARTIERES, Philippe, et POTTE-BONNEVILLE Matthieu, *D'après Foucault : gestes, luttes, programmes,* Paris, Les prairies ordinaires, 2007.

BELLOUR, Raymond, « Vers la fiction », in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris 9,10,11 janvier 1988, Paris, Seuil, 1989.

CHEVALLIER, Philippe, *Michel Foucault et le christianisme,* Lyon, ENS Editions, 2011.

CREMONESI, Laura , *Michel Foucault e il mondo antico: spunti per una critica dell'attualità,* Pisa, Ed. ETS. 2008.
CUSSET, Yves et, HABER, Stéphane, *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS, 2006.

DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.

- *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.EWALD, François, FARGE, Arlette, PERROT, Michelle, « Une pratique de la vérité » in *Michel Foucault : une histoire de la vérité,* Paris, Syros, 1985.

DREYFUS, Hubert L. et, RABINOW, Paul, *Michel Foucault : un parcours philosophique*, trad., par F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard (coll. « Folio »), 1984.

ERIBON, Didier, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion (coll. Champs), 1991.

FEHER, Michel, « Les interrègnes de Foucault » in *Penser avec Michel Foucault : théorie critique et pratiques politiques*, Editions Karthala, Paris, 2005.

GROS, Frédéric, « Foucault et la fonction de l'intellectuel : un jansénisme politique », in *La pensée*, n°299, 1994, pp.76-86.

- *Michel Foucault*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? »), 1998.

-« Situation du cours » in Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*. (1981-1982) éd. F. Gros, Paris, Gallimard- Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2001.

- « Foucault et la vérité cynique », in *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, V. 23, n.32, pp. 53-66, jan-jun. 2011.

- « La *parrhêsia* chez Foucault. (1982-1984) » in *Foucault Le courage de la vérité*, éd. F. Gros, Paris, PUF, 2002.

- « A propos de L'herméneutique du sujet », in *Foucault au Collège de France, un itinéraire,* éd. Jean Terrel et Guillaume Le Blanc, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.

- « Michel Foucault une philosophie de la vérité » in Michel FOUCAULT, *Philosophie. Anthologie*, éd. A.I. Davidson et F. Gros, Gallimard, Paris, 2004.

- « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », in. *Lumières* n° 8. 2e Trimestre 2006.

- « Situation du cours », in Michel FOUCAULT, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard- Le Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2008, p. 355.

HADOT, Pierre, *Réflexions sur la notion de « culture de soi »,* in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Le Seuil (coll. « Des Travaux »), 1989.

HAN, Béatrice, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Millon (coll. « Krisis »), 1998.
LE BLANC, Guillaume, *L'esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin (coll. « Problèmes et controverses »), 2005.

- *La Pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006.

- « Le primat de la pratique : une idée de la philosophie », in *La pensée Foucault*, Paris, Ellipes, 2006.

LEGRAND, Stéphane, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF (coll. « Pratiques théoriques »), 2007.

- « Présentation de l'ouvrage de Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet* », in http://stl.recherche.univ-lille3.fr

LORENZINI, Daniele, «"El cinismo hace de la vida una aleturgie". Apuntes para una relectura del recorrido filosofico del ultimo Michel Foucault», in *Revista Laguna*, 23, octobre 2008.

- « Para acabar con la verdad demonstracion. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los régimes de verdad», in *Revista Laguna*, 26, mars 2010.

MACHEREY, Pierre, « Foucault : éthique et subjectivité », in *Autrement,* 102, 1988, pp. 92-103.

NOIRIEL, Gérard, « Michel Foucault : les trois figures de l'intellectuel engagé », in *Penser avec Michel Foucault : théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Editions Karthala, 2005.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, PUF (coll. « Quadrige »), Paris, 2004.

- Mathieu, « Foucault la vie et la manière », in http://www.laviedesidees.fr, 8 septembre 2009.

- Mathieu , *Foucault*, Paris, Ellipses, 2010.

RAJCHMAN , John, *Michel Foucault : The Freedom of philosophy*, New York, Columbia University Press, 1985

REVEL, Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses (coll. « Vocabulaire de … »), 2002.

- *Expériences de la pensée : Michel Foucault*, Paris, Bordas (coll. « Philosophie Présente »), 2005.

- *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2008.

SENELLART, Michel, « Michel Foucault 'gouvernementalité' et raison d'Etat, in *La pensée politique. Situation de la démocratie,* éd. M. Gauchet, P. Manent, P. Rosanvallon, Paris, Seuil-Gallimard, 1993, pp. 276-303.

TERREL, Jean, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010.

- « De la critique de la volonté de vérité au courage de la vérité », in *Cahiers philosophique*s n°130/ 3e trimestre 2012.

VEYNE, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Le Seuil, (coll. « Points Histoire »), 1978.

- « Foucault révolutionne l'histoire », in *Comment on écrit l'histoire ?,* Paris, Seuil, (coll. « Points-histoire »), 1996.

WOLFF, Francis, « Eros et logo. A propos de Foucault et Platon », in *Revue de philosophie ancienne*, VII, 1, 1989, pp.47-78.

2.2 Ouvrage collectif et numéros de revues

« Critique », *Michel Foucault : du monde entier,* 471-472, août-septembre 1986.

Michel Foucault philosophe : rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988, Paris, Le Seuil (coll. « Des Travaux »), 1989

Michel Foucault. Les Jeux de la vérité et du pouvoir, éd. A. Brossat, Presse Universitaire de Nancy, Nacy, 1994.

« Magazine littéraire », *Foucault aujourd'hui,* 325, octobre 1994.

Au risque de Foucault, éd. D. Franche, et al., Paris, Centre Pompidou (coll. « Supplémentaires »), 1997.

Michel Foucault. Trajectoires au cœur du présent. Rencontre internationale de Naples, 29 et 30 novembre 1996, éd L. D'Alessandro et A. Marino, L'Harmattan, Paris 1998.

« Cités », *Michel Foucault : de la guerre des races au biopouvoir,* 2, 2000.

L'infréquentable Michel Foucault. Renouveau de la pensée critique. Actes du colloque du centre Pompidou, 21-22 juin 2000, éd. D. Eribon, Epel, Paris, 2001.

Foucault le courage de la vérité, éd. F. Gros, Paris, PUF (coll. « Débats philosophiques »), 2002.

« Critique », *Leçons de Foucault*, n. 660, mai 2002.

Foucault au Collège de France, éd. G. Le Blanc et J. Terrel, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux., 2003.

Foucault et la philosophie antique, éd. F. Gros et C. Lévy, Paris, Kimé, 2003.

«Vacarme», *Michel Foucault 1984-2004*, no 29, automne 2004.

Philosophie Anthologie, éd. A. I. Davidson et F. Gros, Gallimard, Paris 2004.

« Magazine littéraire », *Michel Foucault. Une éthique de la vérité,* 435, octobre 2004.

The Cambridge Companion to Foucault, 2e edition, éd. G. Gutting, New York, Cambridge University Press, 2005.

Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques, éd. M.-C. Granjon, Paris, Karthala (coll. « Recherches internationales »), 2005.

« Labyrinthe », *La biopoliqiue (d après Foucault,* 22, 2005.

« Critique », *Présence de Foucault,* 696, mai 2005.

« Lumières », *Foucault et les Lumières*, éd. F. Brugère, G. Le Blanc, C. Spector et J. TERREL, n° 8, 2e semestre 2006.

« Critique », *Michel Foucault : de Kant a soi*, , n. 749, octobre 2009.

« Incident », *Foucault et la psychanalyse*, n. 4-5, 2009.

3. Textes et fragments anciens

AUSONE, « Fragments », VI, 29, in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* éd. et trad. L. Paquet, Paris, Le livre de Poche, 1992.

DIOGENE LAËRCE, «Vie et doctrines des philosophes illustres», in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* èd et trad. L. Paquet, Paris, Le livre de Poche, 1992.

DION CHRYSISTOME, « Discours », in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* éd. et trad. L. Paquet, Paris, Le livre de Poche, 1992.

EURIPIDE, *Les Bacchantes,* in in *Tragédies,* t. VI, 2, trad. H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

- *Hyppoliyte,* in *Tragédies,* t. II, trad. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

- *Ion* , in *Tragédies,* t. III, trad. H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

- *Oreste*, in *Tragédies*, t. VI, trad. F. Chapouthier et L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

GALIEN, *L'âme et les passions,* trad. V. Barras et T. Birchler, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

ISOCRATE, *Aréopagite,* in *Discours,* t. II, trad. G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

- *Sur la paix,* in *Discours,* t. II, trad. G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

LUCIANO, *Vie de Démonax,* in *Œuvres,* t. I, trad. J. Bompaire, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

MARC AURELE, *Pensées,* trad. A. I. Trannoy, Les Belles Lettres, Paris, 1925.

PLATON, *Alcibiade,* in *Œuvres complètes*, t. I, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

- *Apologie*, in *Œuvres complètes*, t. I, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

- *Banquet*, in *Œuvres complètes*, t. IV, trad. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

- *Critias,* in *Œuvres complètes*, t. X, trad. A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

- *Criton*, in *Œuvres complètes,* t. I, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

- *Gorgias*, in *Œuvres complètes,* t. III-2, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

- *Lachès*, in *Œuvres complètes,* t. II, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

- *Les Lois*, in *Œuvres complètes,* t. XII-2, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

- *Lettres*, in *Œuvres complètes*, t. XIII, trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

- *Phédon*, in *Œuvres complètes,* t. IV, trad. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

- *Phédre*, in *Œuvres complètes,* t. IV, trad. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

- *Politique*, in *Œuvres complètes,* t. IX, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

- *République*, in *Œuvres complètes,* t. VII-2, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

QUINTILIEN, *Institution oratorie,* trad, J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

SENEQUE, *De la colère,* in *Dialogues,* t. I, trad. A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

- *De la tranquillité de l'âme,* in *Dialogues,* t. IV, trad. R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

- *Entretiens. Lettres à Lucilius,* trad. Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993.

- *Questions Naturelles,* trad. P. Oltramare, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

SEXTUS EMPIRICUS, « Hypotyposes pyrrhoniennes », in *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* éd. et trad. L. Paquet, Paris, Le livre de Poche, 1992.

THUCYDIDE, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, t. 1, trad. J. Capelle, Paris, Garnier Frères, 1948.

4. Autres ouvrages et articles consultés

AUSTIN, John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, éd et trad. G. Lane, Paris, Editions du Seuil, 1970.

BROWN, Peter, *The world of late Antiquity AD 150-750 : [from Marcus Aurelius to Muhammad]*, London, Thames and Hudson, 1971.

- *Genese de l'Antiquite tardive*, trad. A. Rouselle, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des histoires), 1981.

CASTILLO, Monique, *L'humanisme et les Lumières en question*, Paris, Ellipses, 2001

DELEUZE, Gilles, Pourparlers, Paris, les Éd. de Minuit, 1990.

DERRIDA, Jacques, « La pharmacie de Platon » in PLATON, *Phèdre suivi de La pharmacie de Platon*, Paris, Flammarion, 1989.

DETIENNE, Marcel, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, F. Maspero, 1967.

DUMEZIL, Georges, *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard, 1982.

- Georges, *"Le moyne noir en gris dedans Varennes " : sotie nostradamique ; (suivie d'un) Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, Pairs, Gallimard, 1985.

GIGANTE, Marcello , « Philodème: Sur la liberté de parole », in *Actes du VIIIe congrès Association Guillaume Budé*, Paris, 5-10 avril 1968, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

HADOT, Pierre *Qu'est ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

- *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, A. Michel, 2002.

- *La philosophie comme manière de vivre*, Le Livre de Poche, (coll. « biblio essais »), 2003.

KANT, Immanuel , *Conflit des Facultés*, in *uvre philosophique*, t. III, éd. F. Alquié, trad. A. Renault, Paris, Gallimard (coll. « Pléiade »), 1985.

- *Réponse a la question,* in *Qu'est-ce que les Lumières ? Œuvre philosophique*, t. III, éd. F. Alquié, trad. A. Renault, Paris, Gallimard (coll. « Pléiade »), 1985.

LE BLANC, Guillaume, *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF (coll. Philosophies), 1998.

- *La vie humaine : Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris, PUF (coll. « Pratiques théoriques »), 2002.

LEFORT, Claude, *L'invention démocratique*. Paris, Fayard, 1994.

GOULET-CAZE, Marie-Odile, « Avant-Propos », in *Les Cyniques grecs ; Fragments et témoignages,* éd et trad. L. Paquet, Paris, Le livre de Poche, 1992.

- *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, Paris, Vrin, 1986.

RANCIERE, Jacques , *Aux bords du politique*. Paris, Gallimard, 2004.

- *La haine de la démocratie*. Paris, La Fabrique, 2005.

- *La mésentente*. Paris, Galilée, 1995

RICHARD, Marie-Dominique , *L'enseignement oral de Platon*, Paris, Les éditions du Cerf, 2005.

SCARPAT, Giuseppe, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino,* Paideia, Brescia, 1964.

SENNELART, Michel, *Les arts de gouverner. Du* regimen *medieval au concept de gouvernement*, Paris, Le Seuil (coll. « Des Travaux »), 1995.

Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque International du CNRS (Paris 12-25 Juillet), éd. M. O. Goulet-Cazé et R. Goulet, Paris, PUF, 1993.

INDEX DES NOMS

A

ADORNO Francesco Paolo, 8, 9, 15, 16, 24, 66, 200
AEROPAGITE, 144
ALCIBIADE, 70, 78, 181, 182, 294, 299, 307, 308, 309, 314, 376
ALEXANDRE, 349, 350, 370
ANTISTHÈNE, 321, 322, 324, 325, 368
APHRODITE., 338
APOLLON, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 331
ARISTIPPE, 370
ARISTON DE CHIOS, 367
ARISTOTE, 9, 100, 118, 369
ASCHENDEN, 152
ASKLÉPIOS, 267, 268, 269, 270, 272
ATHÉNA, 122
ARTIÈRES Philippe, 213

B

BACHELARD Gaston, 26
BALLOUR Raymond, 205
BARRAS Vincent, 104
BATAILLE, Georges 196
BELAVAL Yvone;, 283
BION, 367
BIRCHLER Terpsichore, 104
BLANCHOT Maurice, 196
BUDÉ Guillaume, 99

C

CALLICLÈS Albert, 286, 287, 288, 289, 291
CAMUS Albert, 197
CANGUILHEM Georges, 26
CAPELLE Jean, 138
CASTILLO, Monique, 385
CHAPOUTHIER Fernand, 142
CHAPSAL, 195
CHÉRÉPHON, 263, 273
CHÉRÉPHON., 263
CHÉRONÉE, 326
CHEVALLIER Philippe, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 38
CICÉRON, 98
CIRCÉ, 349
CLÉON, 132
CLISTHÈNE, 144
CLYTEMNESTRE, 141
CRATÈS, 324, 338, 341
CREMONESI Laura, 78, 96
CRÉUSE, 122, 123, 124, 125, 126, 127
CRITON, 267, 268, 269, 270
CROISET Maurice, 240, 256, 287, 300
CUSSET Yves, 152

D

DAVIDSON Arnold, 8
DELEUZE Gilles, 16
DÉMÉTER, 338
DÉMÉTRIUS, 322

DENYS, 174, 175, 177, 179, 180, 183, 221, 222, 326
DERRIDA Jacques, 34, 185, 253
DESCARTES, 33, 34, 69, 73, 74, 75, 165, 189, 218, 360
DIOCLÈS, 331, 367
DIOGÈNE, 48, 321, 322, 324, 325, 326, 327, 331, 332, 333, 338, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 349, 350, 351, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 373, 374
DION, 174, 220, 223, 370
DION CHRYSISTOME, 344, 347, 349
DIOTIME, 294
DIXSAUT Maunique, 247, 280, 281, 292, 321, 328, 332, 343, 345, 369, 373, 374
DUMÉZIL Georges, 124, 267, 268, 269, 270, 271

E

EPICTÈTE, 79, 88, 338, 358
EPICURE, 102, 277
EROS, 278, 292, 293, 294
EUBULIDE, 331
EURIPIDE, 117, 119, 121, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 141, 142
EWALD François, 9
FARGE Arlette, 204
FEHER Michel, 200
FESTUGIERE André-Jean, 278, 277
FREUD Sigmund, 9, 69
FRONTON, 92
FUHRMANN François, 248

G

GALIEN, 99, 103, 104
GIGANTE Marcello, 99, 100, 101
GORGIAS, 286, 287, 288, 289, 302
GOULET-CAZE Marie Odile, 321, 324, 328, 332, 333, 343, 345, 362, 365, 369, 370, 373, 374
GROS Frédric, 8, 9, 10, 16, 18, 20, 43, 46, 50, 69, 76, 77, 94, 164, 200, 226, 233, 248, 267, 270, 272, 313, 319, 329, 330, 334, 355, 357, 358, 359, 371, 373, 377, 378, 380, 381

H

HABER Stephan, 152
HABERMAS Jünger, 152, 153, 156, 158
HADOT Pierre, 79, 82, 83, 184, 187, 193, 233, 253, 273, 274, 275, 276, 279, 280, 284, 292, 293, 294, 295, 297
HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 198
HÉGÉSIAS, 365
HÉRACLÈS, 321, 322, 324
HÉRACLITE, 328
HICÉSIOS, 331
HIPPARCHIA, 338
HOMÈRE, 245, 306, 316, 344, 349
HUSSERL Hedmund, 69

I

ION, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 143
ISOCRATE, 143, 144, 146

J

JANKÉLÉVITCH Vladimir, 278
JOCASTE, 346

K

KANT Immanuel, 20, 69, 385-386
KLOSSOWSKI Pierre, 196

L

LACHÈS, 182, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 314, 315, 318, 376, 377, 378
LE BLANC Guillaume, 9, 69, 191, 207, 213
LEFORT Claude, 150, 151
LEGRAND Stephane, 79, 80, 82, 86, 88, 107
LÉON DE SALAMINE, 257, 258
LORENZINI Daniele, 22, 26, 39, 41, 314, 318, 319
LUCILIUS, 89, 92, 93, 99, 105, 106, 107, 340

LYSIAS, 247
LYSIMAQUE, 299, 300, 301, 305, 306

M

MARC-AURÈLE, 92
MEILLARD Jean-Marie, 326, 365, 366
MELESIAS, 299
MÉRIDIER Louis, 142
MONOSON Sara, 163

N

NICIAS, 132, 299, 300, 301, 302, 305
NIETZSCHE Frierdich, 9, 196, 199
NOIRIEL Gerard, 200

O

OEDIPE, 123
ORESTE, 141, 142, 143
OWEN David, 152
PARMÉNIDE, 245

P

PÉNIE, 293
PÉRICLÈS, 48, 119, 132, 135, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 145, 161, 237, 239
PERROT Michelle, 204
PHÉDON, 249, 267
PHÈDRE, 185, 240, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 254
PHILIPPE, 14, 28, 29, 31, 32, 33, 35, 37, 213
PHILIPPE II DE MACÉDOINE, 326
PHILODÈME, 99, 100, 101, 105
PINDARE, 316
PLATON, 9, 80, 92, 117, 118, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 193, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 239, 240, 245, 247, 253, 256, 259, 261, 263, 268, 277, 280, 287, 288, 292, 293, 294, 295, 300, 302, 303, 306, 307, 321, 328, 332, 335, 342, 343, 345, 348, 351, 354, 366, 369, 370, 371, 373, 374, 376, 380
PLUTARQUE, 61, 91, 248, 342
POLYBE, 118, 119, 133
POTTE-BONNEVILLE Mathieu, 10, 11, 13, 14, 15, 19, 21, 23, 39, 48, 49, 50, 63, 66, 197, 213, 308
PRETI, 198
PROMÉTHÉE, 345, 346
PROUX Benoît, 293

Q

QUINTILIEN, 98

R

RANCIÈRE Jacques, 154, 156, 211
RAWLS John, 156
REVEL Judith, 42, 196, 198
RICHARD Marie-Dominique, 184

S

SAINT-EXUPÉRY Antoine de, 197
SARTRE, 198
SÉNÈQUE, 48, 61, 79, 80, 85, 89, 91, 92, 93, 97, 99, 105, 106, 107, 318, 322, 323, 338, 340, 351, 354
SEXTUS EMPIRICUS,, 339
SINOPE, 331
SOCRATE, 47, 69, 70, 92, 172, 173, 181, 234, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 310, 311, 314, 315, 316, 317, 318, 321, 332, 341, 352, 367, 368, 369, 378, 379
SOLON, 144, 301, 302, 328
SOUILHÉ, 175, 402
SPINOZA, 9

T

TEILHARD DE CHARDIN, 197
TERREL Jean, 13, 21, 22, 40, 41, 48, 49, 69, 111, 112, 118, 121, 128, 132, 164, 191, 218, 377
THÉÉTÈTE, 275, 276
THÉOPHRASTE, 345
THUCYDIDE, 117, 119, 135, 138, 142
TIRÉSIAS, 347
TYNDARE, 142

U

ULYSSE, 322, 350

V

VEYNE Paul, 205
VICAIRE Paul, 249
VOLTAIRE, 200

W

WOLFF, 274, 275, 278, 283

X

XOUTHOS, 124, 128, 129, 130

Z

ZEUS, 124, 241, 350