

UNIVERSITÉ TOULOUSE-JEAN-JAURÈS

**VÉRITÉ ET ALTÉRITÉ : LEURS ARTICULATIONS DANS L'ANALYSE
FOUCALDIENNE DES TECHNIQUES DE SOI**

MÉMOIRE PRÉSENTÉ

COMME CONDITION D'OBTENTION

DU MASTER II

ERASMUS MUNDUS « PHILOSOPHIES ALLEMANDES ET FRANÇAISES DANS
L'ESPACE EUROPÉEN »

PAR

PHILIPPE CHARLEBOIS

SEPTEMBRE 2017

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	3
1.1. Accroche.....	3
1.2. Les difficultés d'étudier Foucault.....	4
1.3. Notre problématique et sa pertinence : la relation entre vérité et altérité	6
1.4. Délimitation du corpus et du corps du mémoire.....	9
2. CHAPITRE I	13
2.1. Les huit dernières années, un survol	14
2.1.1. L'influence américaine	15
2.1.2. La généalogie de la pensée	16
2.1.3. La thématique du soi.....	18
2.2. L'analyse de la vérité.....	20
2.2.1. L'innovation foucauldienne, les analyses aléthurgiques	21
2.2.2. L'irréductibilité de l'aléthurgie aux analyses épistémologiques.....	27
2.3. Les techniques de soi	32
2.3.1. Le tournant éthique, des techniques du sujet aux techniques de soi	32
2.3.2. Les techniques de soi, la définition.....	34
2.3.3. Les techniques de soi comme pratique de la liberté	37
2.4. Conclusion.....	40
3. CHAPITRE II	42
3.1. La préexistence des formes de la pensée	43
3.2. L'autre comme origine du souci de soi	47
3.2.1. L'espace de liberté comme condition du souci de soi	47
3.2.2. Le sujet immédiat et le sujet médiatisé	49
3.2.3. Le directeur de conscience	54
3.3. La pratique de soi comme ascèse	58
3.3.1. La vie scandaleuse des cyniques	58
3.3.2. Le baptême	60
3.3.3. La correspondance stoïque.....	61
3.3.4. La mort de Socrate	63
4. CHAPITRE III	66

4.1.	La vérité comme extériorité.....	67
4.1.1.	Sortir de l'assujettissement	67
4.1.2.	L'extérieur de l'immédiateté.	71
4.2.	Le scandale d'une vie et d'un monde	73
4.2.1.	L'autre vie.....	73
4.2.2.	L'autre monde.....	77
5.	CONCLUSION	82
5.1.	Le testament de Foucault	83
6.	BIBLIOGRAPHIE	87

INTRODUCTION

1.1. Accroche

C'était un matin d'août. Je tâchais de trouver une bonne accroche pour ce mémoire. L'introduction clôt toujours la rédaction. J'humais tranquillement mon café lorsque j'entendis à la radio deux personnalités dialoguer. L'une demanda à l'autre à quel moment elle était la plus véridique. Elle répondit qu'elle se sentait le plus elle-même dans sa Corse natale, entourée de sa famille et de paysages familiers. Cet échange est banal. Souvent pouvons-nous entendre ce type de déclaration lors d'interviews. Mais c'est dans sa banalité qu'il devient un indice de la pensée populaire. Cette artiste, aussi quelconque soit-elle, corréle véridicité et être soi-même. Plus important, la vérité du soi de cette artiste est le familier, les souvenirs, les origines, bref, ce qui est au cœur de soi-même. Et on est véridique avec soi-même lorsque l'on retourne à ce qui nous est fondamental : la famille, les amis, la maison natale, le *Heimat*. Dans la pensée populaire, le vrai du soi est préexistant, immédiat et univoque. Cette pensée est profondément individualiste, elle place l'individu dans un rapport direct avec soi-même ; l'individu sait ce qu'il est, sait ce qu'il lui faut, et sait ce qu'il veut. Ce rapport primordial et immédiat est hautement valorisé à l'aide de nombreux outils sociaux et économiques où il est encouragé à consommer rapidement pour combler ses désirs et à exhiber cette consommation aux yeux de tous sur les réseaux sociaux. Cette immédiateté de l'être est intimement liée au mode de production capitaliste qui nécessite d'écouler de plus en plus rapidement sa production pour demeurer compétitif sur les marchés.

Face à l'immédiateté de soi-même dans la pensée populaire, le *gnothi seauton*, précepte gravé à l'entrée du temple de Delphes, détonne. Les interprétations de cette phrase sont multiples, et nous ne prétendons pas en fournir ni une novatrice, ni une exacte. Nous souhaitons simplement relever l'étrangeté qu'elle représente aux yeux contemporains. Spécifier que l'on *doit* se connaître soi-même implique que cette connaissance ne va pas de soi. Étrange, le soi n'a-t-il pas une fenêtre privilégiée sur soi-même de par sa nature ? Le soi étant soi-même, il y a relation d'identité. Et s'il y a relation d'identité, il y a immédiateté. Si cette connaissance de soi n'est pas immédiate, le *gnothi seauton* implique une rupture entre le soi et le soi-même. Cet impératif de se connaître soi-même, une fois la scission entre soi et soi-même acceptée, demande d'entrer en relation avec soi-

même, de se médiatiser et de faire de soi un objet de connaissance. Ainsi médiatisé peut-on commencer à prétendre se connaître. Et une fois que l'on se connaît, alors peut-on commencer à être véridique avec soi-même.

Le *gnothi seauton* obséda Foucault quelques temps et structura une bonne partie de sa réflexion autour des pratiques de soi. La nécessité de se mettre en relation avec soi-même est au cœur de ces pratiques. C'est par le développement d'un souci de soi, de s'inquiéter de soi-même, affect à la base de la médiation entre soi et soi-même, qu'il devient possible de dire vrai sur soi-même. Et c'est une fois que l'on sait la vérité sur soi que l'on arrive à une certaine pratique de la liberté. Parler de Foucault et de pratiques de la liberté peut étonner les lecteurs de *Surveiller et punir*. Mais lors des dernières années de sa vie, que beaucoup qualifieront de « tournant éthique », notre philosophe parle de pratique de la liberté et de résistance. Cela a de quoi surprendre un lecteur de *Surveiller et punir*. Nous-même fumes surpris lors de notre première lecture du *Courage de la vérité*. Cette surprise est le premier moteur de ce mémoire qui, avouons-le, souhaite expliquer les implications de cette liberté.

1.2. Les difficultés d'étudier Foucault

Il est ardu d'écrire un mémoire sur Foucault. Cette difficulté ne tient pas de son style littéraire, sa plume étant plus claire et limpide que l'opaque *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Il en va de même pour les concepts qu'il crée : si la richesse conceptuelle de la biopolitique est indéniable, nous sommes loin du *Dasein* heideggérien en termes de complexité. Elle est plutôt due au refus de notre philosophe de créer un véritable système philosophique. Ses analyses ne fournissent aucune clé pour discerner le beau, le bien ou le vrai. Ce refus de valoriser quoi que ce soit lui a mérité une réputation de sceptique irréprochable. Foucault, en ce sens, est un philosophe atypique. Plusieurs commentateurs hésitent même à lui attribuer ce qualificatif ! Il fournit au lecteur diverses analyses plutôt que de fournir une théorie complète. Pour reprendre sa célèbre métaphore, Foucault offre au monde une « boîte à outils ».

Ainsi, lorsque l'on parle de cette figure de la *French Theory*, une formulation apparaît souvent : l'énigme Foucault. Antithèse de l'activiste révolutionnaire même s'il le côtoya dans la rue, pas exactement philosophe mais encore moins historien, Foucault est en lui-même figure de résistance : résistance à la société, résistance à la morale, résistance à l'universel, résistance à sa

propre catégorisation. Ce refus pose problème quand vient le temps de définir sa pensée politique : marxiste pour certains, néolibéral pour d'autres¹. Mais l'une des plus grandes difficultés réside en son immense popularité. Foucault est l'un des philosophes les plus cités dans le monde universitaire. Suivant les données répertoriées par le *Institute for Scientific Information*, Foucault aurait été cité par 2521 livres et articles en 2007 seulement². Suivant ces données, il est donc l'auteur le plus cité de ladite année. Si quantité n'est pas synonyme de qualité, il est indéniable que le dialogue avec la pensée foucauldienne est immense et international. De même, le site www.theses.fr, site recensant toutes les thèses défendues en France depuis 1985, référence 692 thèses sous le mot-clé Michel Foucault et 210 d'entre elles intègrent le nom du philosophe dans leur titre. La littérature autour de Foucault est colossale et faire une revue de littérature complète et exhaustive est quasi-impossible. Et bien que l'objectif d'un mémoire ne soit pas d'augmenter le champ du savoir, le jeune chercheur se trouve écrasé par cette masse littéraire. Comment ne pas tomber dans la redondance ? Comment prétendre à l'originalité lorsque l'on dédie son mémoire à Foucault ? Sûrement, un bon nombre de nos énoncés, de nos réflexions et de nos pensées furent déjà prononcés ou écrits par d'autres chercheurs ou philosophes, mais nous œuvrerons à faire de ce mémoire, de notre problématique et de sa résolution un travail intéressant et pertinent à propos d'un pan de l'œuvre foucauldienne qui demeure, nous le verrons, peu exploré. Rappelons-nous comme consolation la hantise foucauldienne de la préface³, celle de l'auteur qui refuse sa légitimité à légiférer sur la signification de son œuvre. Le livre, une fois publié et livré au monde, n'appartient à personne. Il mène sa propre vie et Foucault se plaît à le considérer comme un objet-événement. Laisser son œuvre voguer librement est un don qu'il fait au monde, et nous le lui rendons en ne prétendant pas comprendre la pensée de Foucault, mais comprendre quelque chose à partir de ses productions. La pensée de Foucault s'est éteinte avec le philosophe, le 25 juin 1984 à Paris, mais penser à partir de Foucault est toujours possible.

¹ Concernant le débat du supposé néolibéralisme de Foucault, le livre *La Dernière leçon de Michel Foucault* de Geoffroy de Lasgalerie

² Times Higher Education, *Most cited authors of books in the humanities*, 2007, [En ligne] <https://www.timeshighereducation.com/news/most-cited-authors-of-books-in-the-humanities-2007/405956.article#survey-answer> (consulté le 18 septembre 2017)

³ Nous faisons référence à la préface de la réédition de 1972 de *l'Histoire de la folie*. Contre « la Préface, acte premier par lequel commence à s'établir la monarchie de l'auteur, déclaration de tyrannie », Foucault souhaite que le livre « ne se dédouble pas de ce premier simulacre de lui-même qu'est une préface. » Voir *Histoire de la folie à l'âge classique*, réédition de 1972, p. 10

1.3. Notre problématique et sa pertinence : la relation entre vérité et altérité

Vient maintenant le moment d'exposer le nœud que nous, humble chercheur, tenterons de dénouer. Celui-ci tient en un court passage, assez énigmatique, du manuscrit du cours prononcé le 28 mars 1984 au Collège de France : « 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 »⁴. Ce passage a de quoi heurter l'esprit de tout logicien et épistémologue. La vérité, depuis Platon, est ce qui est identique à soi-même. La vérité de soi, dans la pensée populaire, est immédiate. La connaissance est l'adéquation entre l'énoncé et l'objet idéal qu'elle décrit. Comment la vérité peut-elle être autre ? Le principe d'identité n'est-il pas un des axiomes primordiaux que toute épistémologie et tout système logique doit avoir pour être cohérent ? Si la vérité est autre chose qu'elle-même, alors rien ne vaut car rien n'est. Toute création, toute connaissance, toute culture est impossible dès lors que rien subsiste dans son identité. Hors de son contexte, « La vérité, ce n'est jamais le même » est un énoncé polémique, voire dangereux. Les Kripke et les Russell de ce monde crient au scandale. Et c'est par un examen consciencieux de son cadre d'énonciation que nous exploreront les implications éthiques de cette phrase. Le traitement que fait Foucault de la vérité tient de son sujet d'analyse et de l'originalité de sa méthodologie.

Certains se demanderont pourquoi nous nous focalisons sur cette phrase. En quoi est-elle digne d'intérêt ? Est-elle réellement représentative du discours de Foucault ? Après tout, l'importance que nous lui attribuons ne serait peut-être que le résultat escompté d'une phrase quelque peu putassière. Nonobstant, nous prouverons qu'elle n'est pas seulement représentative mais aussi centrale dans la pensée éthique de Foucault.

D'abord, cette phrase se situe dans un corpus particulier, celui du dernier Foucault. Cette partie de son œuvre demeure peu étudiée en comparaison aux analyses archéologiques et généalogiques⁵. L'une des raisons est que la majeure partie de ce corpus est constituée des cours

⁴ M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, p. 311

⁵ Que l'on trouve principalement dans ses travaux des années 60 avec les *Mots et les choses* et *l'Archéologie du savoir*. En effet, il faut inclure dans la problématique foucauldienne une volonté de s'émanciper de la philosophie dominante sartrienne. Pour plus de précision, nous invitons à lire le livre de Didier Eribon intitulé *Foucault et ses contemporains*

et des conférences prononcés entre 1978 et 1984 et que ceux-ci furent publiés à partir de 2001⁶. À titre d'exemple, *Discours et vérité*, cycle de conférences prononcées à Berkeley en 1983, fut publié en 2016. Ou encore, *Le Courage de la vérité*, dernier cycle de cours donnés au Collège de France en 1984, parue en 2009. Mentionnons aussi le tome toujours inédit d'*Histoire de la sexualité*, *Les aveux de la chair*, prévu pour le début 2018 après quelques décennies passées dans les archives. La diffusion de ce corpus étant toute récente, beaucoup reste à dire et à analyser.

Ensuite, pour revenir à cette phrase qui dirige notre problématique, elle se distingue par sa localisation dans le texte. Il ne s'agit pas d'une quelconque déclaration, prise au hasard d'un quelconque entretien : ces mots sont les derniers du manuscrit de l'ultime cours que Foucault conféra avant de mourir. Mais, par manque de temps, ils ne purent être prononcés. Il demeure que Foucault voulut les mettre en exergue : « Mais ce sur quoi je voudrais insister pour finir, c'est ceci »⁷ Ces mots doivent être pris au sérieux. Cet homme, si soucieux de la forme, ne laisserait pas au hasard la clôture de son cours. Ils sont l'ultime sacrifice du professeur, le noyau rescapé de l'exercice difficile du résumé, l'ultime demande que formule le penseur à la mémoire de l'élève et, *a posteriori*, le dernier legs de notre philosophe. Car Foucault se savait malade, il connaissait son état. Certes, il ne pouvait prévoir la dégringolade précipitée, dégringolade qui empêcha la publication des *Aveux de la chair*. Peut-être est-ce là la raison qui l'amena à ne plus dispenser de séminaires à partir de 1980 et à se concentrer sur l'enseignement magistral : la volonté d'analyser et de diffuser comment un sujet peut se subjectiver lui-même. Les mots de son mentor et ami Canguilhem à propos du *Soucis de soi* sont, à ce sujet, révélateurs : le tournant éthique de Foucault serait « un accomplissement peut-être précipité par une anxiété prémonitoire »⁸.

Réaffirmons aussi le caractère polémique des derniers mots de notre philosophe. Déjà, la formulation « instauration de la vérité ». En opposition avec la vérité des sciences naturelles, la vérité dont Foucault parle n'est pas latente, cachée quelque part dans la nature attendant d'être découverte par l'esprit. La vérité dont parle Foucault ne se dé-couvre pas. Elle n'est pas, en

⁶ Nous parlons des publications francophones. La non-publication de ces œuvres n'empêchait pas le travail sur la pensée de Foucault mais la ralentissait substantiellement. À l'exception du manuscrit du quatrième tome de *l'Histoire de la sexualité*, les notes, les enregistrements et les manuscrits de Foucault furent, et le sont toujours, disponibles à l'IMEC à Paris. Aussi, les résumés furent imprimés dans les *Dits et écrits*.

⁷ M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, p. 311

⁸ G. Canguilhem, *Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement*, p. 40

puissance, préexistante au discours scientifique. Elle n'existe pas dans l'objet comme un énoncé indépendant de l'Homme et du discours scientifique. Elle s'instaure comme l'on instaure une loi. Lorsque Foucault parle de la vérité, sa valeur ne dépend pas de l'adéquation entre son contenu signifié et l'objet de connaissance mais plutôt d'un ensemble de processus sociaux qui instaure cet énoncé comme vrai. Si la vérité est instaurée, elle n'existe pas avant ce qui la constitue⁹. On pourrait rétorquer que la méthodologie scientifique assure une certaine adéquation, donc vérité, entre un énoncé et l'objet qu'il tente de cerner. Foucault reconnaît l'importance et l'efficacité d'une telle méthodologie. Mais la vérité dont il parle n'est pas celle de la science.

Le vrai analysé « n'est jamais le même ». Ce qui semble être un refus du principe d'identité est en fait un renversement de celui-ci dans le processus de véridiction. Lors de son instauration, la vérité ne peut être qu'autre. C'est certainement le cœur des nombreuses dissensions entre Foucault et les philosophes analytiques tel Jacques Bouveresse. Le dévoilement de la vérité par les scientifiques insinue une identité entre le contenu de l'énoncé vrai et la structure de l'objet visé alors que pour Foucault, la vérité doit être autre, elle doit se différencier pour qu'elle apparaisse comme vraie. Le dernier point polémique de cette phrase est la relation entre vérité, monde et vie. L'instauration dont parle Foucault doit se manifester par un « autre monde » ou une « vie autre ». La conséquence est que la vérité ne peut se tenir en un simple énoncé, en une simple déclaration. Pour qu'elle se manifeste comme vérité, il faut qu'elle soit incarnée dans le monde ou dans une vie. La vérité n'est donc pas simplement déclarative, mais effective. L'incarnation se fait, soit dans une transformation du mode d'être-au-monde, la vie autre, soit dans une transformation du vécu subjectif du sujet, l'autre monde. Elle n'est pas une pure élaboration intellectuelle, une idée appartenant à un plan supérieur, mais une manifestation mondaine.

La volonté première de ce mémoire est donc de commenter les derniers mots du manuscrit du dernier cours de Foucault au Collège de France et d'arriver à comprendre la relation entre vérité

⁹ Mais la vérité précède le sujet qui en est l'opérateur. La temporalité de la vérité est complexe chez Foucault. Si la vérité doit précéder le sujet qui l'opère, c'est que les formes par lesquelles on fait émerger la vérité assurent l'indépendance de celle-ci. Si l'opérateur *fait* la vérité, dans la mesure qu'il effectue un ensemble d'opérations la faisant émerger, la vérité, pour être perçue comme telle, doit être pure et sans mélange, donc pleine et indépendante. Si la séparation entre opérateur et vérité n'est pas complète et indéniable, l'énoncé ne sera pas perçu comme vrai. D'où l'importance de l'impartialité. Foucault illustre ce propos lors de l'analyse du refus d'Œdipe de croire en les énonciations de la vérité par le devin et le prophète. Nous faisons référence aux leçons du 16 au 30 janvier 1980.

et altérité chez le dernier Foucault. Ce travail, nous l'intitulons : « Vérité et Altérité : leur articulation dans l'analyse foucaldienne des *techniques de soi* ». Remarquons que nous limitons, par soucis de clarté et de concision, notre analyse aux techniques de soi, malgré la proximité de ceux-ci avec l'aveu dans le milieu psychiatrique ou carcéral. Cette thématique est complexe, et d'autres œuvres de Foucault pourraient bien s'y prêter, *L'Archéologie du savoir* notamment. Mais l'exercice que constitue la rédaction d'un mémoire oblige à bien circonscrire l'objet d'étude. Notre intérêt prononcé pour les six dernières années de Foucault justifie ce choix.

1.4. Délimitation du corpus et du corps du mémoire

Nous limitons donc notre corpus aux différentes analyses foucaldiennes des techniques de soi : soit son œuvre, tant écrite qu'orale, datant entre 1978 et 1984. Par conséquent, la littérature primaire sera constituée : des différents cours prononcés au Collège de France entre 1978 et 1984 ; des deux derniers tomes d'*Histoire de la sexualité*, soit *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* ; des cours et conférences qu'il prononça à l'étranger, comme les conférences de Berkeley ou les cours de Louvain ; ainsi que divers textes datés entre 78 et 84 retranscrits dans *Dits et Écrits*. Notons tout de même qu'une attention plus particulière sera portée aux Cours. La raison en est simple, notre problématique en est directement extraite et c'est dans les Cours que Foucault traite le plus extensivement de la relation entre vérité et altérité. Mais quelques mots doivent être dits à leur propos. Le Collège de France demande à ses professeurs de présenter chaque année un contenu nouveau et issu de leur travail actuel. C'est donc un travail en cours et non finalisé que Foucault prononce chaque année devant des centaines d'étudiants. Plusieurs de ses concepts évoluent et Foucault les renomme à l'occasion. Certains choix doivent donc être fait quant au vocabulaire et aux définitions employées. Si nos choix concernant les définitions les plus importantes seront explicités lors de notre premier chapitre, d'autres, moins importants pour notre problématique, seront utilisés sans justification. Le vocabulaire de Foucault est vaste et volatile, et ce mémoire est trop court pour cerner son intégralité. Aussi, nous ferons quelques fois référence à des textes plus anciens lorsque nous le jugerons nécessaire, mais cela restera marginal. Nous nous aiderons aussi de la vaste littérature universitaire autour de notre philosophe. Nous privilégierons cependant ceux ayant travaillé extensivement les dernières années de Foucault : nous pensons, entre autres, à Judith Revel ou Frédéric Gros. Cependant, la lecture que nous proposons dans ce mémoire, bien qu'elle doit beaucoup aux commentateurs et aux amis, demeure personnelle.

Afin de traiter cette problématique, nous diviserons notre travail en trois parties. La première servira à contextualiser le cadre dans lequel la relation entre vérité et altérité est pensée. Les dernières années de Foucault sont habituellement présentées comme celles de l'éthique, celles du souci de soi¹⁰. On les décrit comme un tournant de sa pensée, et ce tournant implique de grands changements méthodologiques et de contenus. Nous tâcherons donc d'éclaircir ce tournant et d'analyser les éléments méthodologiques nécessaires et importants à notre problématique. Nous procéderons d'abord à un résumé des principales différences entre le Foucault de *La Volonté de savoir* et celui de *L'Usage des plaisirs*. Nous procéderons ensuite à l'analyse du principal changement méthodologique, soit l'analyse de l'*aléthurgie*¹¹. À l'instar de l'archéologie et de la généalogie, l'*aléthurgie* qualifie un mode d'analyse. Bien qu'elle n'exclue pas l'analyse généalogique, l'*aléthurgie* prétend analyser la vérité sous un œil irréductible à l'épistémologie. Ce n'est donc pas en termes de structures que Foucault parle de vérité mais en termes de forme. Les procédés aléthurgiques sont les processus qui permettent la manifestation de la vérité. Cette méthode implique donc d'analyser le penchant éthique de la vérité. Nous terminerons le premier chapitre par une courte présentation des techniques de soi. C'est par celles-ci que le sujet, une fois le souci de soi-même développé, arrive à énoncer librement la vérité le concernant. Elles sont donc à distinguer des techniques du sujet, celles qui, dans une relation de pouvoir-savoir, assujettissent en réclamant une véridiction spécifique et codifiée d'un sujet.

Nous continuerons en développant le rôle de l'altérité dans l'instauration d'une vérité. En effet, pour qu'un sujet puisse dire vrai à propos de lui-même, la présence d'un autre est essentielle¹². Cette altérité agit d'abord comme le provocateur du souci de soi. C'est par l'œil du maître, l'œil du concitoyen, l'œil de l'autre que le sujet parvient à effectuer une scission entre soi et soi-même. Une fois l'immédiateté de soi-même rompue, il peut parvenir, par les techniques de soi, à énoncer

¹⁰ À cet égard, les premiers mots du quatrième de couverture de *Foucault avec Merleau-Ponty* sont criants : « Le tournant éthique des derniers travaux de Michel Foucault. » Foucault même encourage indirectement la lecture de ses derniers travaux sous le mode de l'éthique : « J'ai peut-être trop insisté sur les techniques de domination et de pouvoir. Je m'intéresse de plus en plus à l'interaction qui s'opère entre soi et les autres, et aux techniques de domination individuelle. » Ces mots furent prononcés en 1982 lors d'un séminaire à l'université du Vermont. Voir *Dits et écrits II*, p. 1604

¹¹ Dont la première mention se trouve dans la première leçon du cours *Du Gouvernement des vivants*.

¹² Nous pouvons constater chez Foucault une certaine affinité avec la pensée hegelienne. Après tout, Foucault effectua son mémoire de DES sur Hegel sous la supervision de Hyppolite : « La Constitution d'un transcendantal historique dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel ». L'énonciation du vrai de soi-même trouve un certain écho dans la *Phénoménologie de l'esprit* où l'altérité donne ce qui manque à la subjectivité ; c'est-à-dire la possibilité de son objectivation par son action.

le vrai sur lui-même. Même une fois la scission effectuée, l'altérité demeure essentielle à la possibilité d'énoncer le vrai de soi. Par exemple, dans le *Gouvernement de soi et des autres*, Foucault analyse un texte de Plutarque des *Vies parallèles*. Il y parle de Denys, tyran grec, de Dion, son beau-frère, et de Platon. Lorsque Platon parle de vertu tout en excluant le tyran de celle-ci, il parle en tant que professeur et philosophe. Il dispose d'un statut en quelque sorte institutionnalisé qui lui permet de dire vrai. Cependant, Foucault lui refuse le statut de parrésias¹³, de celui qui dit vrai. C'est Dion qui, lorsqu'il sermonnera Denys, sera qualifié de parrésias car, en qualité de beau-frère, il ne possède pas le statut suffisant pour remonter en toute sécurité. Il outrepassa son rôle. Dire la vérité devient un acte courageux car risqué. Et c'est en cela, par le risque encouru de dire la vérité, qu'un sujet se constitue lui-même. Dion cesse d'être beau-frère pour apparaître comme Dion lui-même. Et c'est en cela que ce qu'il dit devient vrai. Il entre en relation intime avec la vérité car son énonciation le met en danger. Foucault parle de tests nécessaires pour qu'un énoncé ou une incarnation apparaisse comme une vérité. Cette partie se consacrera donc à analyser en détail de quelle manière les techniques de soi nécessitent une altérité.

Le troisième chapitre analysera pourquoi « il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre. » Non seulement l'altérité est nécessaire pour qu'un énoncé soit instauré comme vrai, encore faut-il que cet énoncé soit lui-même une certaine forme d'altérité, un contre-monde, ou une contre-vie. L'énonciation ou l'incarnation de la vérité est donc ontologiquement polémique. Chez les cyniques par exemple, la thèse que l'humain doit se rapprocher de la nature entre en opposition avec la culture et la société grecque. Il s'agit donc d'un énoncé qui stipule une vie-autre, un nouveau rapport éthique. Mais pour qu'elle puisse avoir sa valeur de vérité, il faut que cette énonciation soit accompagnée d'une incarnation. Pour que l'énoncé éthique « l'humain doit se rapprocher de la nature » devienne une vérité, il faut que le cynique qui l'énonce le manifeste. Il devient vrai dès lors que Diogène mange, pisse et se masturbe sur la place publique. Il devient vrai lorsqu'il provoque une polémique. Cet exemple est extrême, mais il illustre parfaitement que la manifestation de la vérité nécessite un courage puisqu'elle fait violence au monde qui l'entoure. Elle est un autre monde. Reprenons aussi l'exemple énoncé plus

¹³ Il est important de différencier différentes définitions de la *parrésia*. Elle peut être comprise comme le privilège d'une classe particulière pouvant parler librement, elle peut être comprise comme la latitude que l'on laisse à l'opinion publique dans la démocratie, etc. Dans ce travail, hormis mention contraire, nous parlerons exclusivement de la *parrésia* comme pratique résistante qui ébranle le champ des relations de pouvoir en énonçant ce qu'un sujet immédiat ne peut pas dire à un autre sujet détenant un pouvoir potentiellement coercitif sur ce dernier.

tôt : Dion dit la vérité dès lors qu'il transgresse ce qu'il devrait dire en tant que beau-frère. Plutôt que de complimenter le tyran comme le font tous les flatteurs de la cour, Dion le sermonne. L'altérité n'est donc pas uniquement dans la présence du tyran, mais dans l'incarnation de la vérité par Dion. Il apparaît à Denys comme autre car il cesse d'être le beau-frère qui devrait complimenter. C'est par le risque qu'encourt Dion que la vérité apparaît comme pleine et vraie. La polémique et le risque lient intimement la vérité à celui qui l'énonce et, par ce lien, la rend manifeste.

Nous concluons ce mémoire par un commentaire de la dernière phrase du manuscrit de la séance du 28 mars 1984. Nous résumerons ainsi notre propos et lieront tous les propos discutés en un seul lieu.

CHAPITRE I

Le Tournant éthique de Foucault

En 1976, Foucault publie le premier tome de son *Histoire de la sexualité*, intitulé *La volonté de savoir*. Ce livre suit le sillon de son prédécesseur *Surveiller et punir*. On y analyse le sexe en termes d'assujettissement, de stratégies de contrôle et de dispositifs de savoir-pouvoir¹⁴. La méthodologie reste la même, Foucault y présente la genèse de la sexualité. À l'opposé des civilisations romaine, chinoise, japonaise, indienne et arabo-musulmane qui possèdent un *ars erotica* où « la vérité est extraite du plaisir lui-même »¹⁵, l'Europe moderne développa une *scientia sexualis*, un dispositif de savoir-pouvoir organisé comme une science instituant des connaissances sur le sexe des différents sujets, prescrivant certaines pratiques ou proscrivant d'autres. La sexualité n'est pas la pratique même du sexe, contrairement à son emploi dans le langage populaire, mais un discours « scientifiant » à son égard. Critique, Foucault n'hésite pas à décrire la *scientia sexualis* en ces mots : « liée ainsi à une pratique médicale insistante et indiscrete, volubile à proclamer ses dégoûts, prompte à courir au secours de la loi et de l'opinion, plus servile à l'égard des puissances d'ordre que docile à l'égard des exigences du vrai »¹⁶. Elle nie le sexe de certains, le confine pour d'autres, et l'interdit pour les plus malchanceux. Mais si l'apparition de la sexualité se fait dans les rivages de la science médicale et d'instances disciplinaires, son processus n'est pas celui d'une raréfaction des discours sur le sexe mais bien d'une multiplication. Contre l'idée populaire d'un puritanisme étouffant l'affaire du sexe, la généalogie que dresse Foucault est celle

¹⁴ À cet effet, nous pouvons citer davantage *La Volonté de savoir* : « En fait, il s'agit plutôt de la production même de la sexualité. Celle-ci, il ne faut pas la concevoir comme une sorte de donné de nature que le pouvoir essaierait de mater, ou comme un domaine obscur que le savoir tenterait, peu à peu, de dévoiler. C'est le nom qu'on peut donner à un dispositif historique : non pas réalité d'en dessous sur laquelle on exercerait des prises difficiles, mais grand réseau de surface où la stimulation des corps, l'intensification des plaisirs, l'incitation au discours, la formation des connaissances, le renforcement des contrôles et des résistances, s'enchaînent les uns avec les autres, selon quelques grandes stratégies de savoir et de pouvoir. » Voir *La Volonté de savoir*, p. 139

¹⁵ *Ibid.* p. 77

¹⁶ *Ibid.* p. 72

de « la montée du souci sexuel depuis le XVIII^e siècle et l'acharnement croissant que nous avons mis à soupçonner le sexe partout »¹⁷ : la volonté de savoir tout du sexe. Dans ce livre, sa plume n'a d'égale que son ambition : le quatrième de couverture nous livre cinq tomes en chantier : *La chair et le corps* ; *La croisade des enfants* ; *La Femme, la mère et l'hystérique* ; *Les Pervers* ; et *Population et races*. Ces noms laissent présager la continuité du travail sur les dispositifs de savoir-pouvoir autour des différents sujets du sexe : comment l'on en est venu à nier le sexe des enfants, la généalogie de la perversion, l'assujettissement des femmes, etc. Pas de doute possible, le Foucault de *La Volonté de savoir* est le même que celui de *Surveiller et punir*.

2.1. Les huit dernières années, un survol

C'est après huit années d'attente que paru le second tome de *l'Histoire de la sexualité*. Première surprise, le titre : *L'usage des plaisirs* ne correspond pas au plan précédemment élaboré. En quatrième de couverture se trouve une simple et sobre citation de René Char : « L'histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir ». Non pas sans une pointe d'humour, elle remplace l'ambitieux plan de 1976 et laisse présager les importants changements dans la pensée foucauldienne. Le lecteur trouvera dans ce livre des analyses bien différentes des précédentes. On troque la modernité et l'époque contemporaine pour des études hellénistiques¹⁸ et de la Rome antique¹⁹. Pouvoir, savoir, dispositif et répression sont dorénavant relayés au second plan. On y parle plutôt de manifestation de la vérité, de souci de soi, de soi-même, de liberté. Ce devoir de contradiction dont Foucault fait mention n'est certainement pas vis-à-vis lui-même ; il présente toujours son travail actuel comme une continuité des analyses passées²⁰. Cette volonté de contredire s'attaque à ce qui nous apparaît comme le plus immédiat et le plus intime, la pensée. Tout comme les formes du pouvoir, la manière dont le sujet se constitue,

¹⁷ *Ibid.* p.199

¹⁸ Foucault est très au fait des travaux des historiens français spécialistes de l'antiquité comme Jean Pierre Vernant ou Pierre Vidal Naquet qui déplace l'histoire vers une anthropologie de la pensée grecque.

¹⁹ De même que la Grèce antique, Foucault est un ami très intime de Paul Veyne.

²⁰ Systématiquement, Foucault intègre le contenu et la méthodologie de son cours avec les thèmes qu'il a précédemment analysés. Il reconnaît trois axes d'analyses : la formation de savoirs, la normativité des comportements et la constitution des modes d'être du sujet. La forme de ces trois axes est variable mais son contenu reste identique. Foucault, à l'aide d'exemples souvent schématiques, montre que le troisième axe, s'il ne fut pas explicité avant 1980, était néanmoins présent. Nous citerons, en guise d'exemple, un extrait d'un entretien de 1983 nommé *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu de travail en cours* : « Donc, trois axes sont possibles pour une généalogie. Tous les trois étaient présents, même d'une manière un peu confuse, dans *l'Histoire de la folie*. J'ai étudié l'axe de la vérité dans *La Naissance de la clinique* et dans *L'Archéologie du savoir*. J'ai développé l'axe du pouvoir dans *Surveiller et punir* et l'axe moral dans *l'Histoire de la sexualité*. » Voir *Dits et écrits II*, p. 1212

se pense et vit sa propre expérience respecte des formes spécifiques et historiques. Il n'est pas constitué d'une essence ou d'un substrat, noyau irréductible de la singularité de l'individu, mais d'une complexe juxtaposition de savoirs, de normes et de modes d'assujettissement. Et il en va de même pour le troisième tome : *Le souci de soi*. Entre 1976 et 1984, Foucault change²¹.

2.1.1. L'influence américaine

Ce changement coïncide avec la multiplication des interviews qu'il donna au sujet de l'homosexualité. Mais Foucault n'adopte pas le discours habituel des années 70 réclamant la légalisation de l'homosexualité ainsi qu'une stricte égalité de droit entre hétéros et homosexuels. La lutte contre la répression est une composante essentielle à la vie homosexuelle, mais limiter et structurer ce mouvement homosexuel strictement autour de la revendication légale occulte ce qui lui est primordiale : son potentiel créateur. Pire encore, cela peut provoquer la persécution de sous-communautés homos car leurs pratiques apparaissent comme immorales et décadentes aux yeux des législateurs comme ce fut le cas avec la communauté cuir. S'il est important que des hommes puissent baiser légalement, il l'est davantage que les homosexuels inventent de nouvelles manières d'aimer. Lorsque Foucault parle de l'homosexualité, il ne s'intéresse ni à l'assujettissement, ni au pouvoir, ni à la légalisation, ni à la sexualité mais à la liberté, à la résistance, aux modes de vie novateurs et à l'amitié. Vu la concordance entre les dates de son voyage en 1979 et le renouveau de son discours, nous pouvons suspecter la communauté gay de Los Angeles d'avoir joué un rôle important dans sa pensée. Plusieurs intellectuels, notamment au sein de la communauté cuir, eurent des discours similaires pendant les mêmes années, Pat Califia et Gayle Rubin²²²³ en sont des bons exemples. Marginaux parmi les marginaux, cette sous-communauté revendique de nouveaux modes d'amour, d'amitié et de plaisir, à partir d'une position particulière, celle d'une communauté

²¹ Nous pouvons, et tel est l'objectif de ce sous-chapitre, constater un véritable changement dans les analyses de Foucault entre 1976 et 1984. Ces changements sont, à notre humble avis, insuffisants pour définir une rupture dans sa pensée. Il y a changement et continuité. Comme l'a si bien écrit Canguilhem, « ce qu'on a pris, dans les derniers ouvrages de Michel Foucault, pour une rupture ne serait, au fond, qu'un accomplissement peut-être précipité par une anxiété prémonitoire ? » Voir G. Canguilhem, *Sur L'Histoire de la folie en tant qu'événement*, p. 40

²² À ce sujet, nous conseillons vivement la lecture *Surveiller et jouir, Anthropologie politique du sexe* de Gayle Rubin. En plus de proposer une analyse anthropologique du sexe radical aux États-Unis, elle fait un compte-rendu assez complet de la pensée au sein de la communauté cuir gay des années 70 ainsi que de la polémique autour entre les grandes associations et les plus petites représentant des sous-communautés à la sexualité radicale.

²³ Nous avons la certitude que Foucault connaissait au minimum les travaux de Gayle Rubin, qu'il cite dans son interview de 1984 : *Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité*. Voir *Dits et écrits II*, p. 1556.

à l'extérieur des dispositifs et des modes de subjectivations dominants. Cependant, ceci n'implique pas que la création de nouveaux modes de vie se fasse *ex nihilo*. Être à l'extérieur des normes n'implique pas une libération totale du processus créatif. Nous ne pouvons être à l'extérieur que sous la forme d'être à l'extérieur de l'intérieur. L'extérieur est donc, en quelque sorte, défini par son exclusion de l'intérieur et vice versa. Mais les créations de cette communauté n'en sont pas moins novatrices. Une recherche de la stricte légalisation pourrait potentiellement annihiler cette énergie créatrice pour raccrocher les homosexuels aux normes hétéros et machos en accélérant le processus d'intériorisation.

Los Angeles, destination à laquelle Foucault se rendit à maintes reprises, eut définitivement une grande influence sur ses écrits autant par ses personnalités homosexuelles que par les professeurs fréquentés à l'université de Berkeley²⁴. Notons, non sans une pointe d'humour, que la fameuse « boîte à outils » foucaldienne serait aussi le nom d'une boîte gay que Foucault fréquenta lors de ses voyages²⁵. L'influence qu'eurent ses contacts américains est indéniables, même si les qualifier d'éléments déclencheurs est sûrement exagéré. Néanmoins, nous retrouvons dans son discours sur l'homosexualité l'ensemble des changements que notre philosophe opéra entre 1976 et 1984.

2.1.2. La généalogie de la pensée

Ces changements, Foucault les explicite concisément dans l'introduction de *L'Usage des plaisirs*, nommée modestement « modifications ». Il problématise le sexe non plus comme un objet de savoirs et un objet à contrôler mais comme une expérience historiquement singulière. L'expérience du sexe, comme toute autre expérience, est composée de trois axes : « la formation de savoirs qui se réfèrent à elle, les systèmes de pouvoir qui en règlent la pratique et les formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme sujets [de cette expérience] »²⁶. On reconnaît les deux premiers axes analysés dans *Surveiller et punir* ou encore dans *L'Histoire de la folie*. Le troisième, les formes d'auto-reconnaissance comme sujets, est une nouveauté dans le vocabulaire foucaldien. Cette formulation de l'expérience en trois axes n'est pas

²⁴ Lors d'un entretien Foucault souligne l'importance qu'eurent les professeurs de Berkeley comme Hubert Dreyfus et Paul Rabinow. *Dits et écrits II*, p. 1361

²⁵ Nous devons ce détail à l'article de Judith Revel, *Du conventionnalisme linguistique à l'historicisation radicale : Foucault avec Wittgenstein ? Voir Foucault Wittgenstein – Subjectivité, politique, éthique*, p. 108

²⁶ M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, p. 10

exclusive au deuxième tome de *L'Histoire de la sexualité*. On les retrouve aussi sous la dénomination « foyers d'expérience » lors de la première séance du cours de 1983 *Le Gouvernement de soi et des autres* : « les formes d'un savoir possible; [...] les matrices normatives de comportement pour les individus; et enfin des modes d'existence virtuels pour des sujets possibles. »²⁷ L'expérience vécue d'un sujet, non pas celle de la perception sensorielle mais celle de sa pensée complexe avec ses valuations, ses agirs envisagés et ses réflexions, est déterminée par ces trois éléments. Mais détermination n'implique pas déterminisme. La synthèse des savoirs, des matrices normatives et des modes d'expérience ne détermine pas les actes et les réflexions mais les cadrent. Si l'individu, pris ici au sens large du terme, ne fait pas table rase en vertu d'une volonté libre de toute contrainte, il demeure néanmoins libre dans le spectre de ses agirs possibles. Cela corroborer ce que Foucault dit de l'exercice du pouvoir : « on définit l'exercice du pouvoir comme un mode d'action sur les actions des autres, quand on les caractérise par le "gouvernement" des hommes les uns par les autres (...). Le pouvoir ne s'exerce que sur des "sujets libres", et en tant qu'ils sont "libres". »²⁸ Concernant ces trois éléments formant l'expérience du sujet, nous emploierons dans ce mémoire l'appellation axe d'expérience. Non seulement elle est utilisée plus tardivement par Foucault, mais elle est plus exacte pour illustrer l'ambivalence de l'individu, celle entre détermination et liberté. L'expérience n'est pas uniquement originaire de ces trois aspects, elle n'est possible qu'à la jonction de ceux-ci. Ainsi, l'appellation « foyer d'expérience » est insuffisante, insinuant l'indépendance de chacun des foyers.

Le concept d'axe d'expérience est plus intéressant. Ensemble, ces trois axes forment un espace en trois dimensions qui circonscrit un espace de possibilités au sujet. Encore plus, la relation entre le sujet et les trois axes d'expérience est celle d'un chiasme. La suppression d'un axe change la nature même de l'espace de la pensée. Si les œuvres précédentes de Foucault se focalisaient sur les deux premiers axes, c'est que leurs analyses se concentraient sur des dispositifs d'assujettissement plutôt que sur l'expérience d'un sujet. L'ajout du troisième axe dans ses analyses est donc l'une des principales différences entre le Foucault de 1976 et celui de 1984.

Humblement, il avoue la difficulté que représente l'analyse des modes de subjectivation. « L'expérience que nous faisons de nous-mêmes nous paraît sans doute ce qui est le plus immédiat

²⁷ M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 5

²⁸ M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 1056

et le plus originaire ; mais elle a en fait ses schémas et ses pratiques historiquement formés. »²⁹ Lorsque vient le temps d'analyser le sujet et sa pensée, il incombe d'abord au penseur de déconstruire ce qui lui apparaît comme inné. Notre manière de penser et nos modes d'existence sont une construction de notre temps. Paraphrasons les paroles de l'excellent historien de la couleur, Michel Pastoureau : pour comprendre le monde ancien de la pensée, il faut faire l'effort de se débarrasser d'une série de réflexes acquis depuis la découverte de l'inconscient par Freud et du sujet désirant moderne³⁰. S'il était inconcevable pour le peintre médiéval de voir en le vert un mélange de bleu et de jaune, la pensée sexuelle hellène ne peut être pensée justement en termes de sujet désirant mais en terme d'*aphrodisia*, soit les actes considérés naturels, dont un plaisir leur est rattaché, et dont il est possible d'être dans le manque ou l'excès. Si l'on souhaite comprendre la pensée antique, on doit se livrer à l'exercice de construire l'espace de pensée du sujet grec en reconstituant l'axe des productions de savoir, l'axe des systèmes de pouvoir et celui des modes d'expérience. Cette élaboration ne peut qu'être imparfaite, elle demeure toujours une construction du sujet moderne. Mais l'effort n'en est pas moins essentiel.

2.1.3. La thématique du soi

Il n'est donc pas étonnant de voir émerger, en parallèle de la complexification de son champ d'étude, une thématique d'analyse inhabituelle à Foucault. Quittons les derniers tomes de l'*Histoire de la sexualité* pour se plonger dans les lignes des *Cours au Collèges de France*. On y parle de gouvernement de soi, de souci de soi ou encore de techniques de soi. Foucault ne se focalise plus sur les dispositifs du pouvoir ni sur la production de savoir, mais sur les modes d'existence du sujet : les différents processus qui amènent les individus à se soucier d'eux-mêmes et à exercer sur eux-mêmes une forme de gouvernementalité. En d'autres mots, comment le sujet peut exercer un auto-assujettissement. Cette formation de soi-même n'est pas exempte de formes, bien au contraire. Elle respecte un ensemble de normes propres au temps et à l'espace du sujet. Illustrons grossièrement cela par un exemple : alors que la relation maître-élève est privilégiée pour le développement du souci et de la connaissance de soi, le développement de la psychanalyse

²⁹ M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, p. 29

³⁰ Les paroles paraphrasées sont issues de la conférence de Michel Pastoureau nommée *Une histoire des couleurs dans le vêtement*. Voir France culture : conférence, [En ligne] <https://www.franceculture.fr/conferences/institut-francais-de-la-mode/michel-pastoureau-lhistoire-du-vetement-cest-une-histoire>, (consulté le 18 septembre 2017)

favorisera un apprentissage de soi par l'analyse et l'investigation de son inconscient faisant de la raison raisonnante un objet limité. L'entreprise des *Cours* est donc d'offrir une analyse des différentes méthodes et formes possibles pour le sujet hellène de se constituer lui-même et, par le biais de ces analyses, arriver à certains énoncés plus généraux concernant les techniques de soi.

Il ne faut pas voir dans le remaniement des analyses foucaaldiennes une discontinuité entre le Foucault de 1976 et celui de 1984. Un œil avisé pourra discerner dans *La Volonté de savoir* un embryon du discours des deux tomes subséquents. La *scientia sexualis*³¹ trouve son origine dans la technique de l'aveu chrétien : la vérité du sexe confinée dans la confession. Dans la genèse de la sexualité, la Grèce antique sert de contre-exemple. En tant qu'*ars erotica*, la vérité du sexe passe par une énonciation venant du haut. Le maître est détenteur de cette dite vérité, et par une initiation, il est détenteur d'une pratique. L'*ars erotica* est une pédagogie. Une forme aléthurgique où la vérité du sexe se manifeste dans le plaisir, créant ainsi une vérité ayant sa propre force coercitive et où le maître est celui qui assure un régime de vérité le temps que l'élève intègre les processus aléthurgiques. Le maître, dans la mesure qu'il sait ce qui est bon et qu'il sait bien faire, oblige une certaine pratique chez l'élève. C'est par cette pratique et cet œil extérieur qu'il apprendra à suspendre la relation d'immédiateté de l'étudiant avec lui-même pour devenir, avec la pratique, maître de soi. À partir du gouvernement de l'autre, on en vient au gouvernement de soi. Aussi, nous pouvons voir en certaines citations, disséminées çà et là, dans *La Volonté de savoir* quelques bribes de liberté et de résistance, sujets centraux des travaux subséquents. Prenons cet exemple : « On évoque souvent les innombrables procédés par lesquels le christianisme ancien nous aurait fait détester le corps ; mais songeons un peu à toutes ces ruses par lesquelles, depuis plusieurs siècles, on nous a fait aimer le sexe, par lesquelles on nous a rendu désirable de le connaître, et précieux tout ce qui s'en dit (...). Ce sont elles qui mériteraient, aujourd'hui, d'étonner. »³² Manichéen dans sa formulation, nous avons d'un côté un ensemble de procédés attisant une hantise du corps, et de l'autre des ruses insinuant un amour pour celui-ci. Certes, le sujet est passif dans les deux cas : les procédés *nous ont fait* détester le corps et les ruses *nous a fait* aimer le sexe. Nous sommes loin du gouvernement de soi-même. Nonobstant, on peut y anticiper son discours à propos de la résistance et des modes de véridictions. Dernier indice que nous relevons, Foucault conclue

³¹ Le développement subséquent est basé sur le chapitre éponyme de *La Volonté de savoir*.

³² M. Foucault, *La Volonté de savoir*, p. 210

en nous mettant en garde que derrière cette volonté et possibilité de dire vrai sur le sexe, possibilité demeurant un dispositif de pouvoir, il y a une ironie, celle d'un semblant de « libération ». Voir en cette déclaration une négation de la liberté est une conclusion hâtive ; il s'agit plutôt d'un simple avertissement. Foucault ne veut pas voir en la nouvelle possibilité de dire-vrai sur le sexe un processus ou une possibilité de désaliéner la sexualité humaine. Le sexe ne peut pas être libéré car la libération implique un objet à libérer. Or, le sexe n'est pas un objet, mais une pratique.

S'il existe, ne serait-ce qu'en germe, un espace pour la liberté et la résistance dans *La Volonté de savoir*, c'est que les dernières années de Foucault ne doivent pas être pensées comme une rupture, mais comme un accomplissement de sa pensée. Après tout, notre philosophe œuvre à chaque début de cours à lier ses recherches actuelles avec celles qui les ont précédées. Aussi, nous abondons dans le sens de Canguilhem lorsqu'à la fin de son court article *Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement*, il dit :

« Peut-on comprendre, à partir de là, pourquoi ce qu'on a pris, dans les derniers ouvrages de Michel Foucault, pour une rupture ne serait, au fond, qu'un accomplissement peut-être précipité par une anxiété prémonitoire ? Il était normal, au sens proprement axiologique, que Foucault entreprît l'élaboration d'une éthique. Face à la normalisation et contre elle, *Le Souci de soi*. »³³

Sa volonté d'offrir une éthique serait donc le moteur du changement dans lequel il induit un remaniement profond de ses analyses. La phrase phare de notre mémoire, celle que nous souhaitons éclairer par notre travail, est issue de cette volonté, qui est non pas de créer un système éthique, mais de fournir des outils d'analyse éthique. Si nous souhaitons faire émerger du sens autour d'elle, il est préalablement nécessaire de bien comprendre le renouveau méthodologique de Foucault. Et ce renouveau est particulièrement visible et saisissable dans les *Cours au Collège de France*.

2.2. L'analyse de la vérité

Les différences entre le Foucault de 1976 et celui de 1984 ne se limitent pas à l'ajout des modes d'existences dans ses analyses. Foucault, en plus de ses trois axes d'étude, remanie son mode d'analyse. Si la généalogie est toujours d'actualité en 1984, car il s'agit bien de faire la

³³ G. Canguilhem, *Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement*, p. 40

génèse de la pensée sexuelle hellène dans *L'Usage des plaisirs*, notre philosophe s'intéresse davantage à la relation entre la vérité et le sujet qu'aux dispositifs pour l'assujettir. C'est pour y arriver qu'il propose un nouveau type d'analyse qu'il nommera l'*alèthurgie*³⁴.

2.2.1. L'innovation foucaldienne, les analyses alèthurgiques

Mais avant de définir ce qu'est l'*alèthurgie*³⁵, répondons à une éventuelle objection. Un lecteur avisé pourrait relever la rareté de ce mot dans le discours foucaldien des années 78-84. N'est-il pas particulier que ce que nous présentons comme un aspect central des derniers travaux de notre philosophe soit si absent dans les textes et paroles de celui-ci ? Après tout, le mot *alèthurgie* n'apparaît, ni dans les deux derniers tomes d'*Histoire de la sexualité*, ni dans les nombreux articles et interviews recensés dans les *Dits et Écrits*, ou les cours *Herméneutique du sujet* et *Subjectivité et vérité*. S'il ne fut prononcé que lors des cours *Le Gouvernement des vivants*, *Le Gouvernement de soi et des autres* ainsi que *Le Courage de la vérité*, pourquoi s'attarder sur ce mot, somme toute, anecdotique parmi l'œuvre de Foucault ? Remarquons d'abord la localisation du mot dans *Le Gouvernement des autres* et *Le Courage de la vérité*. Foucault le prononça lors des premières minutes de chacune des premières séances. Ceci est loin d'être bénin, car c'est à ce moment qu'il (re)définit l'objectif de son cours et la méthodologie qu'il suivra pour y parvenir. À chaque objet d'étude, sa méthode. C'est donc à un emplacement privilégié que Foucault parla d'*alèthurgie*. Soulevons aussi que ces deux cours sont respectivement le premier et le dernier cours de son tournant éthique. Ainsi, après deux années de silence, Foucault décida de réutiliser ce mot pour nommer le traitement qu'il fait de la vérité. On pourrait alors se demander pourquoi il n'apparaît dans aucun des derniers tomes de *L'Histoire de la sexualité*. À ce propos, nous paraphrasons les mots de Frédéric Gros dans la situation du cours de l'*Herméneutique du sujet* : ces deux tomes sont une simplification épurée des analyses riches et profondes des cours de 1980 à 1984. Ce serait par souci de légèreté que Foucault ne l'a pas utilisé. Mais sa disparition entre 1980 et 1982 demeure. Si ce mot définit véritablement un point méthodologique des analyses foucaldiennes, comment peut-il être exclu du discours de ses allocutions au Collège de France,

³⁴ Afin d'alléger la lecture de ce mémoire, seul le substantif *alèthurgie* sera en italique. Il en ira de même de la *parrèsia*.

³⁵ À propos de l'*alèthurgie* : « Cette année, je voudrais continuer l'étude du franc-parler, de la *parrèsia* comme modalité du dire-vrai. (...) L'*alèthurgie* serait, étymologiquement, la production de la vérité, l'acte par lequel la vérité se manifeste. Donc laissons de côté les analyses de type « structure épistémologique » et analysons un peu les « formes alèthurgiques. » Voir *Le Courage de la vérité*, p. 4

d'autant plus qu'il exécute systématiquement un rappel méthodologique au début de ses cours ? Il convient alors de rappeler l'importante distinction entre le signifiant et le signifié. Si le mot avec ses lettres, ses syllabes et ses sons a disparu lors de ces deux années, son signifié, soit la méthode avec laquelle la vérité est analysée, demeure. Nous allons voir que si le mot dans sa forme fut anecdotique dans le discours foucauldien, son sens et ses implications ont profondément marqué l'ensemble des analyses de 1978 à 1984.

Pour y parvenir, nous devons d'abord définir ce qu'est l'*alèthurgie*³⁶. D'origine grecque, peu d'occurrences du mot sont répertoriées par Foucault dans les textes anciens, une pour être précis. Chez un obscur grammairien du III^e siècle nommé Héraclide, nous pouvons lire *alèthurgie* sous une forme adjectivale pour qualifier quelqu'un qui dit la vérité. À en croire Foucault, son usage ancien s'arrêterait là. Maigre, c'est le moins qu'on puisse dire. Il relève aussi dans son cours *Le Courage de la vérité*, qu'une définition étymologique de ce mot serait « la production de la vérité, l'acte par lequel la vérité se manifeste »³⁷. Cela va de soi, *alètheia* est un substantif signifiant ce qui est vrai, la vérité, alors que *-urgie* est un suffixe se rapportant au travail, à l'art et à la production du substantif qualifié. De la même manière que la métallurgie renvoie au travail, à l'art et à la production du métal, l'*alèthurgie* renvoie au travail, à l'art et à la production de la vérité. Complémentons ces quelques remarques étymologiques par un commentaire que Foucault fait à propos du mot *alètheia* lors de la séance du 7 mars 1984. Il distingue quatre définitions³⁸. L'*alètheia* est donc : premièrement, ce qui est non caché ou non dissimulé ; deuxièmement, ce qui ne reçoit aucune addition, qui n'est pas altéré par aucun élément étranger ; troisièmement, ce qui est droit, la rectitude, ce qui ne prend pas de détour ; et quatrièmement, ce qui se maintient, l'incorrupible ou l'immuable. Remarquons aussi qu'une 5^e définition fut biffée du manuscrit par la main de Foucault, soit ce qui est adéquat à son essence, ce qui est identique. Bien que nous reviendrons sur les raisons du biffage, remarquons tout de même la différence entre les quatre définitions prononcées et celle non-dite. Chacune des quatre définitions renvoie à la manière dont la vérité doit apparaître pour pouvoir être considérée comme telle. La vérité, lorsqu'énoncée ou incarnée, doit : 1) ne pas être cachée, être énoncée en son entièreté ; 2) ne doit pas être mélangée

³⁶ Mentionnons que Michel Senellart, dans la situation du cours *Du Gouvernement des vivants*, voit dans l'analyse foucauldienne du *Savoir d'Œdipe* en 1970 une forme d'analyses protoalèthurgique.

³⁷ M. Foucault *Le Courage de la vérité*, p. 5

³⁸ *Ibid.* p. 201

avec autre chose qu'elle-même, ne doit pas être altérée pas des éléments extérieurs ; 3) doit s'abstenir de détour, doit être dite directement ; 4) ne doit pas se transformer, doit se maintenir dans le discours et l'incarnation. Ces quatre définitions de l'*alêtheia* sont primordiales pour comprendre l'*alêthurgie*. Remarquons que la vérité dont il est question n'implique aucune adéquation entre un objet et un énoncé. Ce n'est pas la vérité des sciences naturelles dont il est question. Ces définitions de la vérité structureront la manière dont un sujet peut la faire émerger. La vérité précède le sujet qui en est l'opérateur, il s'agit là d'une nécessité ontologique. La temporalité de la vérité est complexe chez Foucault. Si la vérité doit précéder le sujet qui l'opère, c'est que les formes par lesquelles on fait émerger la vérité nécessite de celle-ci sa pleine indépendance. L'opérateur *fait* la vérité, dans la mesure où il effectue un ensemble d'opérations la faisant émerger, mais la vérité, pour être perçue comme telle, doit être pure et sans mélange. Ainsi, elle ne peut pas apparaître comme issue de l'opérateur, sans quoi elle serait souillée³⁹. C'est en cette mesure que la vérité précède l'opérateur, elle est déjà présente dans les formes et les schémas alêthurgiques qui permettent son émergence. Si la séparation entre opérateur et vérité n'est pas complète et indéniable, l'énoncé ne sera pas perçu comme vrai. D'où l'importance de l'impartialité. Foucault illustre ce propos lors de l'analyse du refus d'Œdipe de croire en les énonciations de la vérité par le devin et le prophète⁴⁰. Nous comprenons maintenant pourquoi Foucault a exclu cette 5^e définition qui ne renvoie aucunement à l'acte mais bien à la structure même de l'énoncé.

Foucault propose une autre définition lors de la première leçon de *Subjectivité et vérité* : « La vérité est conçue essentiellement comme un système d'obligations, indépendamment du fait que, de tel ou tel point de vue, on peut la considérer comme vraie ou pas. La vérité est avant tout un système d'obligations. »⁴¹ Contrairement aux définitions précédentes qui instaurent la forme de la vérité, celle-ci en instaure la valeur sociale. La vérité n'est pas qu'un simple énoncé prononcé innocemment. Elle transforme profondément ceux qui en sont les sujets. Elle les lie à un système d'obligations, elle est coercitive. Ce que les individus extérieurs à son rayon d'action pensent ou critiquent de son contenu, de ses formes alêthurgiques ou même de ses structures épistémologiques

³⁹ Nous excluons ici la vérité du sujet lui-même. Cependant, cette vérité implique aussi un système d'obligations assurant son pouvoir coercitif.

⁴⁰ Concernant l'opérateur et la préséance de la vérité, nous faisons référence aux analyses du cours du 23 et 30 janvier 1980. Voir *Du Gouvernement des vivants*, p. 47 - 89

⁴¹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, p. 15

n'empêche pas de lier ses sujets aux obligations qu'elle implique. Certes, il est possible par le biais de stratégies d'arriver à soustraire des sujets aux obligations de certaines vérités pour les placer sous d'autres obligations. À titre d'exemple, le système éducatif français est un puissant outil de laïcisation de la jeunesse. Il en est de même pour la science. Qu'est-elle sinon un système d'obligations qui lie le scientifique à la méthodologie propre à sa science ? Il a, dès lors, l'obligation de ne rien cacher de ses résultats et d'assurer la transparence de ses manipulations et expériences. Si l'on venait à découvrir des travers à certaines expériences d'un scientifique, il pourrait perdre son statut et ses privilèges, surtout si ces travers ont été volontaires.

Nous avons donc une définition de l'*alèthurgie* qui commence à se structurer : l'acte par lequel la vérité est produite, vérité qui doit être non-cachée, non-mélangée, sans détour et immuable. Cette vérité ne laisse pas le sujet indéterminé, elle le lie à un système d'obligations qui structure son champ d'actions possibles. Foucault propose aussi d'autres définitions de l'*alèthurgie*. Lors de la première séance du *Gouvernement des vivants*, Foucault définit l'*alèthurgie* de la manière suivante « l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché à l'indicible, à l'imprévisible à l'oubli »⁴². Déjà, nous reconnaissons certains aspects de *alêtheia* tels que définis quatre années plus tard. Nous reconnaissons aussi la définition d'un art, d'une *technè* : soit un ensemble de procédés efficaces avec lesquels on produit un certain objet, matériel ou non. L'*alèthurgie* serait donc l'art, ou la *technè* de la vérité. Tournons aussi notre attention vers ce passage de la définition : par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai. « Par lesquels » fait évidemment référence aux différents procédés de l'art aléthurgique. S'en suit une construction étrange qui rend bien honneur à la complexité de l'objet produit par l'*alèthurgie*, la vérité. Celle-ci n'est pas construite de la même manière que le forgeron crée l'épée. L'art aléthurgique ne crée pas la vérité, elle la rend manifeste. L'objet a donc, comme dit plus haut, une certaine indépendance. Elle doit précéder l'acte qui l'éclaire. Cette particularité de l'*alèthurgie* est particulièrement évidente lorsque Foucault décrit les actes de vérité, soit la part de chacun prenant place dans une procédure aléthurgique.

⁴² M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, p. 8

Trois types de rôles sont possibles⁴³. Le premier est l'opérateur : celui qui rendra manifeste la vérité par un ensemble d'actes. Il est celui qui dépèce l'animal sacrifié, celui qui lit les résidus de thé, celui qui entre en transe. Mais jamais il ne parle en son nom propre, la vérité doit apparaître indépendante de sa personne. Il y a ensuite les témoins, ceux assistant à la procédure aléthurgique, ceux qui pourront témoigner de la manifestation de la vérité. Le dernier rôle est celui d'objet de la manifestation de la vérité. Lorsque le processus a comme objectif de rendre manifeste la vérité sur un individu, ce dernier devient alors l'objet ainsi que l'incarnation-même de cette vérité. Mais il n'en est pas forcément l'opérateur, celui qui interprète et énonce cette vérité. Nous constatons donc que la procédure aléthurgique n'est pas créatrice dans la mesure où son processus ne fait que dévoiler une vérité apparaissant comme préexistante. Notons aussi que pour que l'on parle véritablement d'*aléthurgie*, il faut que la vérité soit perçue ou acceptée comme vraie. Il ne suffit pas qu'elle soit dite ou montrée. Les analyses aléthurgiques concernent les processus qui feront effectivement apparaître l'énoncé ou son incarnation comme porteurs d'une vérité. N'est pas prophète qui le veut. Pour que la parole soit prophétique, elle doit être accompagnée d'une foule d'artifices qui, s'ils sont utilisés dans les règles de l'art, permettront au vrai d'émerger. Cette émergence a ses codes, ses règles, ses nécessités qui lui sont propres. Chaque mode aléthurgique a ses propres nécessités. Pour reprendre les mots de Foucault « il suffit que la vérité se montre, se montre dans son rituel, se montre dans ses procédures convenables, se montre dans son *aléthurgie* réglée. »⁴⁴ Le dire-vrai du prophète n'est pas le même que le dire-vrai du devin, ni le dire-vrai de l'anarchiste.

Maintenant que nous avons une définition, ainsi qu'un champ lexical, de l'*aléthurgie*, nous pouvons relever sa présence dans les œuvres et articles où elle n'est pas dite de vive voix. Par exemple, nous pouvons lire à de nombreuses reprises la locution « manifestation de la vérité » dans l'introduction de *L'Usage des plaisirs*, au moment où Foucault redéfinit la direction et la méthodologie de son œuvre. Si l'absence du signifiant est criante, nous reconnaissons quand même sa signification. L'étude de la pensée sexuelle hellène étudiera la relation entre le sujet et la vérité, cette dernière par ses manifestations et ses formes plutôt que dans ses structures. Nous souhaitons citer un autre texte particulièrement intéressant de par ses motivations. Il publie en 1984 une

⁴³ Foucault analyse ces trois rôles lors du cours du 30 janvier 1980. Voir *Du Gouvernement des vivants*, p. 79-80

⁴⁴ *Ibid.* p. 73

autobiographie signée sous le nom Maurice Florence (encore un trait d'humour de notre M.F.) qui esquisse concisément son projet en fin de vie. Il écrit à propos de l'histoire critique qu'elle « est l'histoire des " véridictions " entendues comme les formes selon lesquelles s'articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d'être dits vrais ou faux : quelles ont été les conditions de cette émergence, le prix dont, en quelque sorte, elle a été payée, ses effets sur le réel et la manière dont (...) elle a constitué, pour un temps, une aire et des individus données, l'a priori historique d'une expérience possible. »⁴⁵ Soulevons encore une fois le lexique des analyses aléthurgiques : on y parle des conditions d'émergences de la vérité et des formes de véridiction. Aucun doute, Foucault présente son angle d'analyse de la vérité comme celle de son émergence, l'angle éthique et politique de la vérité plutôt que celui des structures. La fin de la citation mérite aussi que l'on s'y attarde. Les modes de véridiction sont l'a priori historique de l'expérience possible. On retrouve la thèse défendue un peu plus tôt. Les modes d'existence sont nécessaires à l'expérience et à la pensée du sujet. Foucault semble leur donner ici une certaine primauté, comme si cet axe de l'expérience est plus important que les autres. S'il est, dans la pensée foucaldienne, impossible d'envisager le sujet hors des champs de pouvoir et de savoir, on peut comprendre ici qu'il est impossible d'envisager un sujet pensant sans mode de véridiction. Foucault dit qu'il ne peut y avoir de pouvoir sans liberté. Si la liberté est éradiquée, nous passons de l'exercice du pouvoir à l'exercice de la domination. Mais si la domination restreint à un le spectre des agirs possibles d'une personne, l'expérience de celle-ci, si malheureuse soit-elle, demeure. Cette personne restreinte, malgré l'annihilation de sa liberté, a toujours une relation à elle-même, certains processus de véridiction, de dire-vrai de soi-même. Là est la possibilité de l'acte de libération⁴⁶. Il est alors intéressant de se poser la question du totalitarisme.

Dans l'*Origine du totalitarisme*, Arendt défend que le totalitarisme, achevant son fantasme de contrôle dans les camps de concentration, arrive à une nouvelle forme de domination des individus qui s'accapare la spontanéité même des individus. Ce contrôle total transcende la simple restriction physique et vise l'annihilation de l'individualité de chacun. Si l'effectivité de cette thèse est critiquable à l'aide des nombreux témoignages d'ex-détenus d'Auschwitz, il serait intéressant

⁴⁵ M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 1451

⁴⁶ Si l'on peut parler de libération lorsque des individus sont dominés, pensons à l'esclavagisme ou à la colonisation, il n'en est rien de la libération de l'Homme, de la sexualité ou d'autres termes génériques. Ceux-ci impliqueraient quelque chose comme une essence de la sexualité ou de l'Homme.

de penser ainsi le totalitarisme mais en termes foucauldien. Le camp de concentration deviendrait le lieu où, par des techniques de domination, l'individu perd tous les outils avec lesquels il peut se réfléchir et dire-vrai de lui-même. Le juif à Auschwitz devient sujet d'une pure relation de pouvoir-savoir avec l'institution qui le détient. L'axe des modes d'existence disparaît dans le camp de concentration, et avec lui, la possibilité même de la pensée. L'horreur des camps serait la possibilité de tuer le sujet tout en gardant son corps. Les lieux de pur savoir-pouvoir seraient des lieux de la mort du sujet pour n'avoir que des corps assujettis.

2.2.2. L'irréductibilité de l'*alèthurgie* aux analyses épistémologiques

Lors du cours *L'Herméneutique du sujet*, Foucault distinguera deux manières d'aborder la vérité, celle de la philosophie qui questionnera « les conditions et limites de l'accès du sujet à la vérité »⁴⁷ et celle de spiritualité qui traite des modifications du sujet en relation avec la vérité. On peut voir la proximité avec les courtes définitions de l'*alèthurgie* précédemment relevées dans le passage suivant : « la spiritualité postule que l'accès à la vérité produit, lorsque, effectivement, cet accès a été ouvert, des effets qui sont, bien sûr, la conséquence de la démarche spirituelle faite pour l'atteindre (...) 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. »⁴⁸ Ce qu'il faut comprendre de cette énumération c'est que même si l'*alèthurgie* est peu nommée au cours des huit dernières années de la vie de Michel Foucault, sa signification, le champ d'analyse qu'elle circonscrit et la méthodologie qu'elle inspire traverse l'ensemble de son œuvre.

Il est intéressant de noter que Foucault insista sur la différence entre l'épistémologie et l'*alèthurgie*. Avec raison, car lorsque vient le temps d'analyser la vérité, c'est habituellement en des termes épistémologiques que nous le faisons. La philosophie, en particulier l'école anglosaxonne et son penchant analytique, a et a eu tendance à répondre au problème de la vérité strictement en analysant la structure de celle-ci. Pour illustrer, prenons l'un des articles les plus influents en épistémologie des 50 dernières années, *Is Justified true belief knowledge?* Publié en 1963 par Edmund Gettier, on y questionne la validité d'un *justified true belief*. Il présente deux cas où un individu possède une croyance vraie et justifiée basée sur un axiome faux. Le raisonnement est valide, la conclusion est vraie, mais l'un des axiomes sur lequel le raisonnement

⁴⁷ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, p. 16

⁴⁸ *Ibid.* p. 18

est fondé est invalide. Les conséquences habituelles, bien que contestées par certains penseurs, de cet article est de considérer le *justified true belief* comme insuffisant pour attribuer la valeur de vérité à un énoncé. Nous avons ici un cas typique d'une question et d'une réflexion épistémologique : est-ce que la validité logique d'un énoncé et l'adéquation de sa conclusion avec la réalité sont suffisants pour considérer un énoncé comme vrai ? La réflexion épistémologique est celle qui questionne les fondements de la valeur de vérité.

Ces analyses sont importantes et Foucault le reconnaît⁴⁹. Pourtant, elles sont insuffisantes pour rendre compte d'une facette particulière du problème de la vérité. Si la valeur de vérité d'un énoncé dépend de la structure de celui-ci, il ne faut pas oublier que son existence dépend des diverses constructions sociales dans lesquelles il est. Ces constructions favoriseront certaines formes pour que l'énoncé puisse apparaître comme vrai. Ainsi, Foucault distingue deux aspects de la vérité, ses structures épistémologiques et ses formes aléthurgiques. Il formule les deux champs d'étude de la manière suivante lors de sa conférence inaugurale à Louvain en 1981 : « Il y a d'une part celle qui se demande à quelles conditions il peut y avoir des énoncés vrais – conditions formelles ou conditions transcendantales. Et il y a d'autre part celle qui s'interroge sur les formes de véridiction, sur les différentes formes de dire vrai. »⁵⁰ Nous pouvons remarquer avec quelle insistance Foucault parle de l'épistémologie en termes de structures et de l'*aléthurgie* en termes de formes. L'un est interne à l'objet, l'autre externe. L'un est tourné sur lui-même, l'autre est tourné vers le monde. Michel Foucault ouvre ainsi une dimension éthique à la question de la vérité, non pas dans sa formulation prescriptive⁵¹, mais plutôt ses modalités politiques⁵².

Cependant, si l'épistémologie et l'*aléthurgie* sont les deux faces d'une même médaille, il est primordial de noter que la valeur de vérité de l'une n'implique pas la valeur de l'autre. En d'autres mots, ce n'est pas parce qu'une vérité apparaît comme telle qu'elle respecte les conditions épistémologiques de vérité dominante. Pensons simplement au professeur qui, de par son statut social et par le lieu où il confère son enseignement, dit une bêtise qui sera acceptée par les

⁴⁹ « Il est absolument vrai qu'il est intéressant et important d'analyser, dans ce qu'elles peuvent avoir de spécifique, les structures propres aux différents discours qui se donnent et sont reçus comme discours vrai. », *Le Courage de la vérité*, p. 4

⁵⁰ M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, p. 9

⁵¹ Par exemple : toutes les vérités sont-elles bonnes à connaître ; que devrions-nous poursuivre comme vérité.

⁵² Par exemple, quelles sont les implications pour le sujet d'énoncer sa propre vérité ; quelles sont les formes de l'énonciation de la vérité.

étudiants. Le vice pourra même aller au point d'accepter sciemment cet énoncé comme vrai pour avoir de meilleurs résultats à un examen ultérieur. Ainsi, lorsque Foucault parlera de la vérité lors de ses analyses de 1978-1984, il faut se rappeler qu'il n'en parle qu'en terme aléthurgique. La valeur de vérité objective et intrinsèque est exclue de ses analyses, il ne parle que de la manière dont un énoncé devient effectivement vrai. Pour illustrer la différence entre analyses épistémologiques et analyses aléthurgiques, il a recouru à une anecdote. Septim Sévère, empereur romain de 193 à 211, fait peindre la représentation du ciel étoilé de sa naissance. Ainsi, veut-il illustrer son destin, et donc faire de lui-même un empereur légitime. Foucault, procédant à l'analyse aléthurgique de cette anecdote, dit « il ne s'agissait pas pour [Septim Sévère] d'établir, par un certain nombre de procédés, la vérité de telle ou telle thèse (...). Il ne s'agissait pas, donc, d'établir l'exactitude du vrai par opposition à un faux (...). Il s'agissait d'un rituel de manifestation de la vérité. »⁵³

Dans cette volonté de parler de la vérité en termes d'apparition et de manifestation, plutôt qu'en termes de valeur et de structure, certains verront un scepticisme. Mais son scepticisme n'est pas idéologique mais méthodologique. Notre philosophe prend le temps de définir cet aspect de sa méthode lors de sa leçon du 30 janvier 1980. Il s'agit de ne rien prendre comme allant de soi, aucun pouvoir, aucun savoir, aucune vérité, aucune modalité de la vérité. C'est par cette attitude théorico-pratique de la non-nécessité qu'il aborde ses problématiques. C'est sous ce scepticisme qu'il en vient à douter de la théorie du sujet désirant, théorie qu'il décrit comme généralement acceptée, lors de son introduction de *L'Usage des plaisirs*. Ce scepticisme méthodologique appliqué à son champ d'étude, il le nomme, non sans une pointe d'humour, l'anarchéologie⁵⁴. Et ce scepticisme prend superbement forme au tout début du cours *Subjectivité et vérité* :

« Il y a vraisemblablement, dans toute culture, dans toute civilisation, dans toute société, en tout cas dans notre culture, notre civilisation et notre société, un certain nombre de discours vrais concernant le sujet qui, indépendamment de leur valeur universelle de vérité, et je ne poserai pas cette question-là, fonctionnent, circulent, ont le poids de la vérité, et sont admis pour tels. (...) Et le problème historique à poser est ceci : (...) Et en quoi l'expérience que nous avons de nous-même se trouve-t-elle formée ou transformée par le fait qu'il y a, quelque part dans notre société, des discours qui sont considérés comme vrais,

⁵³ M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, p.7

⁵⁴ *Ibid.* p. 77

qui circulent comme vrais et qui sont imposées comme vrais, à partir de nous-même en tant que sujet ? »⁵⁵

Le scepticisme théorique implique de considérer toutes formes spécifiques de vérités, de savoirs, de modes d'assujettissement et de dispositifs normatifs comme des réalités historiques non essentielles à la pensée et au social. Si le sujet actuel ne peut s'envisager autrement qu'un sujet désirant concernant sa sexualité, il doit entretenir un scepticisme méthodologique pour arriver à conceptualiser la pensée sexuelle hellène sous la substance de l'*aphrodisia*. La question du *qui a réellement raison* n'intéresse pas Foucault. En cela, nous pouvons le considérer sceptique. Cependant, s'il n'écarte pas la possibilité de vérités universelles, elles prendront forcément formes dans des pratiques et des discours historiques.

Tenons encore quelques propos sur la manière dont Foucault envisage la vérité. Lors du cours du 6 février 1980, nous pouvons lire un discours qui semble atypique pour notre philosophe. Après avoir défini ce qu'est un régime de vérité⁵⁶, il explique (trop) sommairement en quoi ce qui serait véritablement vrai ne nécessite pas de régime de vérité pour contraindre les sujets à l'accepter comme tel. Il y a un pouvoir de la vérité. Jacques Bouveresse, dans son livre *Nietzsche contre Foucault : la vérité en question*, voit en ces quelques propos une incohérence de Foucault avec son célèbre scepticisme⁵⁷. Notre philosophe reconnaîtrait enfin quelques vérités objectives ! S'il y a des vraies vérités, il y aurait donc quelque chose comme un substrat, une essence. D'autant plus que les objets de ces vérités sont les sujets. Foucault, lors du célèbre débat avec Chomsky en 1971, n'avait-il pas dit que la nature humaine n'existe qu'en tant que champ d'étude, mais non en tant que réalité ? Reconnaître de vraies vérités concernant le sujet serait donc de reconnaître une certaine nature humaine. Cependant, nous avons une autre interprétation. Les régimes de vérité, de par leurs différentes institutions, peuvent contraindre une population à certaines obligations de vérité : obliger les homosexuels à se décrire comme pervers pour ensuite entamer un procès, une altercation ou internement par exemple. Cette obligation de vérité sera effectuée avec ses conséquences par le sujet, et ce, malgré le fait que le sujet puisse savoir cette vérité fausse. Ces processus aléthurgiques et les vérités en émergeant, pour qu'elles soient considérées comme telles,

⁵⁵ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, p. 13

⁵⁶ Foucault définit les régimes de vérité comme suit : « l'ensemble des procédés et des institutions par lesquels les individus sont engagés et contraints à poser, dans certaines conditions et avec certains effets, des actes de vérité bien définis ». *Du Gouvernement des vivants*. p. 92

⁵⁷ Le seul véritable reproche que formule Bouveresse à l'égard de Foucault est de ne pas être un épistémologue.

nécessitent coercition. Cependant, si le processus aléthurgique se suffit pour imposer sur des sujets ses vérités, et la science est un excellent exemple⁵⁸, alors pouvons-nous considérer ces vérités comme vraiment vraies car suffisantes en soi. Nous pouvons alors nous demander si certains procédés aléthurgiques sont intrinsèquement meilleurs que d'autres. Pourquoi certaines *aléthurgies* génèrent des vérités qui se suffisent à elles-mêmes pour s'imposer alors que d'autres nécessitent un régime de vérité pour y arriver ? Foucault répond à cette question lors du même cours. En prenant l'exemple de la logique⁵⁹, il montre qu'une vérité peut s'imposer par elle-même du moment que le sujet devient l'opérateur de l'*aléthurgie* en question. Dès lors qu'il accepte les procédés aléthurgiques, la grammaire logique dans l'exemple⁶⁰, la vérité s'impose puisque le sujet fait cette vérité. Pour qu'une vérité puisse s'imposer par elle-même, il faut que le processus aléthurgique soit indépendant d'un régime de vérité. Ainsi, tout sujet se prêtant au jeu de son *aléthurgie* devra s'y soumettre. Nous devons noter que Foucault n'accorde pas une certaine primauté à ces types d'*aléthurgies*. Il ne fait qu'énoncer l'une de leurs caractéristiques. Les vérités vraiment vraies ne sont pas, pour Foucault, des vérités objectives et transcendantales. Elles sont des vérités indéniables dans leur processus aléthurgique.

Lorsque l'on qualifie les huit dernières années de Foucault comme le tournant éthique, cela tient davantage à l'objet de ses analyses plutôt qu'à leur méthodologie. Foucault troque les dispositifs de savoir-pouvoir pour se concentrer sur les techniques de soi. L'appellation « tournant éthique » peut paraître particulière. Après tout, les deux autres périodes de Foucault sont celle de l'archéologie et celle de la généalogie, toutes deux décrivant la méthodologie des travaux plutôt que leur objet.

Si l'on souhaitait qualifier la dernière période de Foucault en terme méthodologique, la période aléthurgique pourrait être candidat. De manière systématique, Foucault contextualise chacun de ses cours : il s'agit d'étudier la relation entre le sujet et la vérité. Et si la méthode généalogique n'est pas abandonnée, car on parle bien de la généalogie de la pensée sexuelle dans

⁵⁸ Foucault est particulièrement éloquent à cet égard dans l'extrait suivant : « [La perspective anarchéologique] implique que la spécificité de la science ne soit pas définie par opposition à tout le reste ou à toute idéologie, mais qu'elle soit simplement définie parmi bien d'autres régimes de vérité à la fois possibles et existants » Voir *Du Gouvernement des vivants*, p. 98

⁵⁹ M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, p. 95

⁶⁰ Notons que Foucault, au début du *Gouvernement des vivants*, considère les sciences comme un cas possible d'*aléthurgie*. Voir *Du Gouvernement des vivants*, p. 9

*l'Usage des plaisirs*⁶¹, reste-il que la manière d'aborder la vérité en termes de forme et de manifestation est novateur dans sa méthode. Néanmoins, la dénomination « tournant éthique » reste bonne. L'*alèthurgie*, si elle est le nom retenu par notre philosophe pour qualifier ses analyses, est, corolairement, l'étude de la dimension éthique de la vérité. Mais ce tournant éthique n'implique pas l'exclusivité des techniques de soi dans les travaux de notre philosophe. *Du Gouvernement des vivants* et de *Mal faire, dire vrai* sont, à cet égard, d'excellents contre-exemples puisque leurs analyses portent sur les techniques de gouvernement des autres plutôt que sur le gouvernement de soi-même. L'analyse de la relation entre sujet et vérité, tant qu'à elle, demeure la grille de lecture de sa problématique.

2.3. Les techniques de soi

Il nous incombe donc maintenant de définir ce que sont les techniques de soi, dernier aspect à éclaircir avant de débiter l'analyse de la relation entre vérité et altérité. Nous tâcherons d'abord à différencier ces techniques de gouvernement des autres et celles de soi-même. Nous proposerons ensuite une définition des techniques de soi, cadre de notre analyse de l'altérité et de la vérité. Nous terminerons avec quelques mots sur la liberté dans la pensée foucauldienne.

2.3.1. Le tournant éthique, des techniques du sujet aux techniques de soi

Lorsque nous parlons du tournant éthique de Foucault, nous pensons instinctivement à la période suivant *La Volonté de savoir*. Mais les cours suivant sa publication nous rappellent que le tournant n'est pas immédiat. Les cours de 1976 à 1979, soit *Il faut défendre la société, Sécurité, territoire et population* et *Naissance de la biopolitique*, sont dans la continuité des analyses du savoir et du pouvoir. *Du Gouvernement des vivants* est considéré par plusieurs comme le premier cours du souci éthique de Foucault⁶². Mais si ce cours est sans conteste marqué par cette volonté d'intégrer l'éthique à son discours, il détonne avec les cours qui le suivront. Nous reconnaissons l'articulation de la vérité, comprise comme système d'obligations et analysée sous ses formes alèthurgiques, avec le sujet. C'est donc du sujet qu'il est question et de son expérience avec ce qui

⁶¹ Voir le sous-chapitre *Modifications* de l'*Introduction* de *l'Usage des plaisirs*, particulièrement les pages 12 et 13.

⁶² Prenons comme exemple le quatrième de couverture du *Gouvernement des vivants* : « *Du Gouvernement des vivants* est la première des enquêtes, inédite, que Michel Foucault va mener dans le champ de l'éthique, autant dans les cours du Collège de France que dans les derniers volumes de *l'Histoire de la sexualité*. »

apparaîtra comme vrai. Cette apparition d'une vérité qui est la sienne le contraindra à certaines pratiques. Il est question de plusieurs techniques allant de l'aveu, public ou privé, de l'offrande de sa volonté, de la relation maître-élève, etc. Cependant, ce n'est pas la généalogie des techniques de soi que fait Foucault. Déjà, cette allocution ne fut pas prononcée lors de ce cours. Il étudie plutôt les actes de vérité qu'il divise en deux sous-groupes : l'*exomologèse* et l'*exagoreusis*. Le premier serait « un acte destiné à manifester à la fois une vérité et l'adhésion du sujet à cette vérité »⁶³ dont l'aveu public de ses fautes est un exemple alors que le deuxième est, et nous paraphrasons ici le résumé de son cours, un ensemble de techniques comprenant l'obéissance inconditionnée, l'examen ininterrompu et l'aveu exhaustif permettant la manifestation de la vérité du sujet pour permettre son gouvernement par le détachement, voire la destruction, de soi-même⁶⁴. Il est donc manifeste que *Du Gouvernement des vivants* est l'analyse de techniques de pouvoir permettant de gouverner des sujets en les liant à une vérité. Certes, nous pouvons lire tout au long de ce cours de nombreuses formulations qui rappellent l'étude des techniques de soi : rapport à soi-même, examen de sa propre conscience, à l'égard de soi, la forme du soi, maîtrise souveraine de soi sur soi, dire vrai à propos de soi-même, etc. Malgré cette proximité lexicale et méthodologique, *Du Gouvernement des vivants* n'est pas encore l'étude des techniques de soi et de la possibilité du sujet de s'auto-constituer. Les propos de Foucault sont encore ceux du pouvoir, et non ceux de la résistance et de la liberté.

C'est lors de sa conférence inaugurale du cycle de cours prononcé à Louvain en 1981 que Foucault propose une définition permettant de rattacher les propos du *Gouvernement des vivants* aux analyses subséquentes. La position même de ce cycle est propice à cet effort : il débuta le lendemain de la clôture du cours *Subjectivité et vérité*. L'objectif du cours, quant à lui, rattache son propos à ses analyses de la prison. Nous pouvons lire sur la quatrième de couverture qu'il fut donné « à l'occasion d'un projet de révision du code pénal en vigueur en Belgique. » Ces conférences deviennent une intéressante synthèse entre *Surveiller et punir*, ses analyses de l'aveu et du régime de la vérité du *Gouvernement des vivants*, et des techniques de soi dont il vient de terminer le premier cours au Collège de France. Cette définition permet la jonction entre les cours de 1980 et ceux de 1981 qui est celle des technologies du sujet : « les techniques par lesquelles

⁶³ M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 945

⁶⁴ M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, Voir *Dits et écrits II*, p. 944 - 948

l'individu est amené, soit par lui-même, soit avec l'aide ou sous la direction d'un autre, à se transformer lui-même et à modifier son rapport à soi. »⁶⁵ Ces techniques lient l'individu à l'énonciation de sa vérité. Il s'agit de faire apparaître la vérité d'un sujet, qu'elle soit librement énoncée ou suivant la direction d'un autre, et, de par sa liaison intime avec celle-ci, instaurer au sein de ce sujet une gouvernance de soi-même. Deux sous-catégories émergent de cette définition. La première est celles des technologies du sujet étudiées dans *Du Gouvernement des vivants*, soit celle de la direction du sujet dans l'énonciation de sa vérité. La deuxième est la libre énonciation par le sujet de sa vérité, soit les techniques de soi.

2.3.2. Les techniques de soi, la définition

Nous comprenons dès lors que les techniques de soi permettent au sujet une certaine indépendance dans la manifestation de leur vérité. Foucault les définit à certaines reprises. La première fut prononcée lors de la deuxième séance du cours *Subjectivité et vérité*. C'est aussi lors de cette séance qu'apparaît pour la première fois cette locution dans le discours foucaldien. Elles sont définies de la manière suivante : « il s'agit, dans toutes ces pratiques, de procédures réfléchies, élaborées, systématisées qu'on enseigne aux individus de manière [à ce] qu'ils puissent, par la gestion de leur propre vie, le contrôle et la transformation de soi par soi, atteindre à un certain mode d'être. »⁶⁶ Foucault continue :

« Une technique par laquelle l'individu, non sans rapport à autrui mais tout de même par lui-même, en exerçant lui-même et en agissant sur lui-même, essaie d'acquérir une certaine qualité d'être, un certain statut ontologique, une certaine modalité d'expérience. Cette acquisition d'une modalité d'expérience ne peut pas se faire sans une action de soi sur soi, un rapport à l'autre, et un rapport à la vérité. »⁶⁷

Commençons à décortiquer ces définitions. Primo, il s'agit d'un ensemble de techniques. Elles ne sont donc pas une élaboration strictement théorique, mais bien une pratique. Cette pratique, étant art, répond à une série de schémas et de codes qui lui sont propres. Ces pratiques, tout comme les pratiques aléthurgiques, ont une singularité. Elles appartiennent à un contexte socio-politico-historique précis. Les techniques de soi hellènes ne sont pas les mêmes que celle de l'époque victorienne. Deuzio, il s'agit de techniques enseignées aux individus. Certes, cette

⁶⁵ M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, p. 13

⁶⁶ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, p. 37

⁶⁷ *Idem*.

proposition est implicitement contenue par la singularité historique des techniques, mais il convient de spécifier certaines implications de cette transmission. Déjà, l'auto-constitution de soi-même ne se fait pas *ex nihilo*, mais bien à l'intérieur d'un champ éthique. L'autre est nécessaire pour l'acquisition de ces techniques. Ces techniques sont pensées comme des outils pour que l'individu puisse se constituer soi-même. Nous pouvons comprendre que ces techniques de soi, en tant que processus aléthurgique de la vérité de soi, sont inculquées par un régime de la vérité duquel le sujet se désolidarise une fois ces techniques assimilées. Nous verrons plus loin que cette dissociation du régime de vérité vient lorsque le sujet réussit à scinder le soi et le soi-même pour constituer une relation à soi-même médiate. La dernière partie de la première définition décrit leur finalité. On y parle de gestion, de contrôle, de transformation et de mode d'être.

Foucault parle ensuite de gouvernement de soi. Il s'agit de devenir le maître de soi, de parvenir à s'assujettir soi-même. On comprend aussi que les techniques de soi engendrent nécessairement contrôle, transformation et mode d'être. Ces techniques ne peuvent résulter en un *statu quo*. À ce propos, la partie subséquente est plus explicite. Elles sont faites en vue d'acquérir une qualité d'être, un statut ontologique ou une modalité d'expérience. Elles insinuent un changement au sein de l'opérateur et ce changement n'est pas chose de l'apparence, mais de son être même. Le dernier aspect de la définition, c'est les conditions de possibilité de la technique de soi. Elle nécessite trois conditions : que l'acte provienne de soi et vise soi-même, cet acte est donc fait librement ; un certain rapport à l'autre qui a le complexe rôle d'être simultanément l'origine du souci de soi et le spectateur de la technique, lieu nécessaire de l'examen de soi-même ; et un rapport à la vérité, résultat de la technique en tant que forme spécifique d'*aléthurgie* qui fait émerger la vérité sur le sujet opérateur, vérité qui oblige le sujet à s'y plier.

Foucault présente souvent les techniques de soi comme une ascèse ou une pratique ascétique « au sens large ». Il définit ce sens lors d'une séance de l'*Herméneutique du sujet* : « l'ensemble plus ou moins coordonné des exercices qui sont disponibles, recommandés, obligatoires même, utilisables en tout cas par les individus dans un système moral, philosophique et religieux afin de parvenir à un objectif spirituel. »⁶⁸ Cet objectif spirituel n'est pas strictement religieux ou mystique, mais une volonté de transformation de soi suivant une certaine vérité. Il est

⁶⁸M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, p. 398

donc clair que l'ascèse dont parle Foucault est une pratique de soi. C'est donc dans ce sens que nous emploierons ascèse et ascétique au long de ce mémoire.

Ce que Foucault analyse lors des dernières années de sa vie, ce sont les formes spécifiques de techniques de soi utilisées au cours de la Grèce et Rome antique ainsi que les pratiques ascétiques des premiers chrétiens. Mais la pratique de soi n'est pas restreinte à l'Antiquité, il reconnaît, par exemple, une forme de cynisme dans les mouvements révolutionnaires européens⁶⁹. Nous pouvons aussi reconnaître le vocabulaire qu'il emploie lors des cours alors qu'il parle du mouvement homosexuel. La nécessité de créer un « devenir gay », les gays comme « force créatrice », la création de « nouvelles formes de vie, de rapports, d'amitiés », et en parlant des homosexuels, que « les rapports que nous devons entretenir avec nous-mêmes ne sont pas des rapports d'identité. Ils doivent plutôt être des rapports de différenciation, de création, d'innovation »⁷⁰ On reconnaît par le vocabulaire qui appelle la création d'un rapport à soi et la transformation de soi que Foucault souhaite la création de nouvelles techniques de soi au sein de cette communauté. Focaliser l'énergie sur la légalisation facilite la reprise des processus aléthurgiques préexistants plutôt que la création de nouveaux.

Nous pouvons aussi glisser quelques mots sur l'évolution qu'eurent les analyses foucaaldiennes des techniques de soi. Les cours au Collège de France, rappelons-le, sont le lieu d'expérimentation de Foucault. Il y présente des analyses en cours, il y teste des hypothèses, il espère le retour et les questions d'auditeurs. Son discours n'est pas fixé, bien au contraire. L'analyse des techniques de soi évolue et change entre *Subjectivité et vérité* et *Le Courage de la vérité*. Pour reprendre un exemple analysé plus tôt, Foucault préférera utiliser « axes d'expérience » plutôt que « foyers d'expérience ». Certains concepts seront ensuite peaufinés, notamment celui de perception éthique qui ne peut parfaitement se traduire par pensée éthique, développée plus tardivement, bien qu'elle s'en approche beaucoup⁷¹. La portée politique des techniques de soi change aussi. Alors que celles analysées en 1980 sont comprises comme une pratique ascétique rigoureuse du système d'obligations dérivé de la vérité de soi s'inscrivant dans

⁶⁹ M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, p. 170

⁷⁰ Extraits tirés de l'article *Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité*. Voir *Dits et écrits* // p. 1554 - 1565

⁷¹ Nous reviendrons sur les différences entre perception éthique et pensée éthique lors de la sous-partie du deuxième chapitre nommée *Le Directeur de conscience*.

un espace de liberté politique les encourageant, celles de 1984 sont envisagées comme l'obligation de la pratique de la vérité dans un cadre politique tolérant le scandale de leur ascèse. Ainsi, la principale différence entre 1980 et 1984 réside dans la relation qu'entretient la vérité avec l'extérieur. En 1980, Foucault analyse les techniques auxquelles un sujet recourt pour se transformer à l'intérieur d'un groupe. S'il se constitue librement, la pratique de soi n'ébranle pas la cartographie des relations de pouvoir. La gouvernance de soi est envisagée comme le pouvoir d'un individu sur lui-même. En 1984, s'il est toujours question de se gouverner soi-même, la transformation du sujet devient un mode de résistance à la carte⁷² des pouvoirs. Le sujet auto-constitué fait scandale. Si les techniques demeurent un *a priori* historique au sujet librement constitué, la transformation qu'elles permettent est créatrice de nouveaux liens sociaux. En se gouvernant, le sujet se libère et devient véritablement autre. Étudier l'évolution de l'analyse foucauldienne des techniques de soi est intéressant et important, mais ce n'est pas l'objet de ce mémoire. Afin d'étudier la relation entre altérité et vérité, nous abordons les techniques de soi comme un tout.

2.3.3. Les techniques de soi comme pratique de la liberté

Pour terminer cette brève partie sur les techniques de soi, nous aimerons montrer en quoi elles sont l'assise de la pratique de la liberté.

Débutons par un court recensement. Nous pouvons remarquer que le substantif liberté et sa forme adjectival, libre, sont absent de l'index des notions du cours *Du Gouvernement des vivants* qui, nous le rappelons, ne traite pas des techniques de soi mais bien de techniques du sujet. Il en est de même dans le corps du texte. Que ce soit lors des analyses de la production de la vérité par le sujet lorsqu'il est en relation avec lui-même, ou lors de l'acte de dire vrai, Foucault ne fait aucune allusion à une prétendue liberté de ce sujet à effectuer ces actes. Remarquons aussi l'absence du mot dans le résumé du cours. Il en est autrement pour *L'Herméneutique du sujet*, *Le Gouvernement de soi et des autres* ainsi que *Le Courage de la vérité*. Chacun intègre la liberté sous diverses formes au sein de leur index des notions. Mais nous pouvons rapidement constater que son usage dans l'*Herméneutique du sujet* est limité et qualifie uniquement le statut des hommes

⁷² Nous faisons référence à l'article *Écrivain non : un nouveau cartographe* ainsi que le livre *Foucault* de Gilles Deleuze.

libres à Athènes, en termes de libération, à partir de la *parrêsia* comme la libre parole du citoyen. Le discours de la liberté dans ce cours se limite donc à sa réalité juridique ou politique. Il en sera autrement pour les deux derniers cours de Foucault. Prenons en compte cet extrait du *Gouvernement de soi et des autres* : « En revanche, ce qui caractérise un énoncé parrêsiastique, ce n'est pas le fait que le sujet qui parle ait tel ou tel statut. (...) c'est justement que, en dehors du statut et de tout ce qui pourrait coder et déterminer la situation, le parrêsiaste c'est celui qui fait valoir sa propre liberté d'individu qui parle. »⁷³ L'intérêt de cet extrait est qu'il sort du cadre strictement descriptif pour parler d'une pratique de la liberté. Foucault parle ici de Dion qui, en qualité de beau-frère du tyran, devait être flatteur à l'égard de Denys. Cependant, il s'oppose à ses décisions et souligne ouvertement le manque de sagesse du dirigeant. Il sort ainsi des libertés de son statut et prend par lui-même la liberté de dire la vérité au tyran. Ainsi, il n'est plus beau-frère, mais Dion parrêsiaste. Cette prise de parole, comme elle sort du spectre d'agirs possible du beau-frère, est risquée car Denys pourrait avoir recourt à de nombreuses punitions. Et c'est par la présence de ce risque, type spécifique d'ascèse, que la prise de parole apparaît comme véritablement vraie. Dion, par les risques qu'il prend, manifeste le système d'obligations de la vérité, il est lié à elle et en tant que sujet de cette vérité qui est la sienne, il doit s'y assujettir pour se constituer lui-même. Dion s'est auto-constitué parrêsiaste par sa parole franche.

Si, à l'issue d'une pratique de soi, le sujet parvient à se lier à sa propre vérité, s'assujettissant au système d'obligations correspondant et manifestant par les agirs de cette vérité de soi, nous pouvons dire que cette pratique est libre. Cette liberté n'est pas affranchie des autres car l'altérité est nécessaire aux techniques de soi. Il ne faut pas croire que cette pratique soit la possibilité d'exprimer une quelconque essence ou substrat présent au cœur de l'individu. Foucault ne contredit pas son refus de la nature humaine comme réalité comme il l'a affirmé lors du débat avec Chomsky en 1971. Il est tout autant frileux à cet égard treize années plus tard lorsqu'il déclare dans un entretien pour la *Revista internacional de filosofia* :

« J'ai toujours été un peu méfiant à l'égard du thème général de la libération, dans la mesure où, si l'on ne la traite pas avec un certain nombre de précautions et à l'intérieur de certaines limites, il risque de renvoyer à l'idée qu'il existe une nature ou un fond humain qui s'est trouvé, à la suite d'un certain nombre de processus historiques, économiques et

⁷³ M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 63

sociaux, masqué aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. »⁷⁴

S'il est possible de libérer l'esclave, s'il est possible pour le colonisé de se libérer, ou s'il est possible de rendre la liberté à un prisonnier, il est absurde de parler de la libération de la sexualité ou de la libération de l'Homme. La libération n'est donc pas le rétablissement à sa forme originale et légitime d'une quelconque essence humaine, mais le remaniement de l'espace social, politique et économique de manière à permettre à certains sujets certaines pratiques qui leur étaient interdites. La liberté d'un sujet n'est que la somme des autorisations dont il dispose au sein d'un tissu social⁷⁵.

Nous comprenons donc mieux pourquoi Foucault présente la relation entre la liberté et le pouvoir comme relation agoniste. L'un n'est pas le rejet de l'autre mais la lutte contre lui. C'est en cela que le pouvoir est une action sur les actions du sujet, la réduction de son champ d'actions possibles. Ce sujet, s'il voit sa liberté réduite, demeure libre de choisir dans son spectre de possibles diminué. Cependant, s'il est dans un rapport de force qui annihile tous les agirs possibles, cela devient un rapport de domination⁷⁶. Cependant, l'acte libre du sujet qui agit à l'intérieur du spectre qui lui est imposé n'est pas une technique de soi. Rappelons-nous de l'exemple de Dion qui sort de la liberté qui lui est définie par son statut à la cour en critiquant ouvertement Denys. Sa parole fut acte libre et acte le définissant comme parrésiasite. Plus intéressant encore, Foucault analyse aussi la parole de Platon qui, face à Denys, lui répond qu'il est venu en Sicile trouver un homme de bien, sous-entendant que le tyran ne l'est pas. Cet acte fut libre, Platon aurait pu se taire. Le philosophe dit aussi la vérité, mais ce n'est pas celle de Platon. Cependant, Platon n'apparaît pas à ce moment comme parrésiasite car sa parole est celle qu'un philosophe est en droit de tenir. Plus encore, elle confirme son statut de philosophe. L'acte maintient les identités, elle fait perdurer les modes d'existence des sujets, elle se fait à l'intérieur et dans le respect des relations de pouvoir et de savoir. Ainsi, la liberté dont il est question dans les techniques de soi transcende l'agir permis par le système de permission et de restriction dans lequel le sujet est placé.

⁷⁴ M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 1528

⁷⁵ Nous nous référons à l'entretien *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* qu'il eut en 1984. Voir *Dits et écrits II*, p. 1527 - 1548

⁷⁶ Voir l'article *Le sujet et le pouvoir*, dans *Dits et écrits II*, p. 1041 - 1062

Lors de l'interview susmentionnée, Foucault prononce ces paroles quelque peu énigmatiques : « La liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté. »⁷⁷ Dans la mesure où l'annihilation des libertés d'un individu le réduit à un corps enchaîné, celui-ci ne peut plus être un lieu d'éthique. Il n'est qu'un objet exploité à la volonté de son propriétaire jusqu'à ce qu'il soit libéré ou qu'il se libère lui-même. Le rapport éthique, pour qu'il soit possible, nécessite la liberté des sujets impliqués. Ce qui devient intéressant c'est que l'acte libre n'est pas nécessairement un acte éthique. Si l'échange profondément ennuyeux entre le flatteur et le tyran est un acte libre, car le flatteur aurait pu se taire, nous n'assistons pas ici à un acte éthique. Cet acte, plutôt que le simple acte libre, est sa forme réfléchie. Un peu plus tard, il spécifie : « l'éthique est liée au jeu de la vérité. » C'est la clé de lecture de l'éthique comme liberté réfléchie. La pratique de la liberté réfléchie est celle où le sujet se détache, « se décroche », des formes d'assujettissement dont il fut l'objet pour, dans une forme historiquement spécifique, constituer librement, par l'entremise d'une relation de soi à soi-même, une vérité à laquelle il se lie par un système d'obligations. Ce système d'obligations peut être un élargissement des agirs possibles, comme le parrésiasite qui prend la parole ou un hippie qui refuse la sexualité judéo-chrétienne en multipliant les actes et les partenaires sexuels, ou un rétrécissement, comme les pratiques ascétiques du régime ou de la fidélité. L'acte éthique, en tant que pratique libre et réfléchie de soi, transforme authentiquement les rapports entre les sujets puisque cet acte transforme le sujet opérateur et, par conséquent, les liens qu'il entretenait avec d'autres sujets.

2.4. Conclusion

Maintenant que nous avons mis en lumière les principales caractéristiques du tournant éthique de Foucault, examinons la fameuse phrase du manuscrit de la dernière séance du *Courage de la vérité* : « 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 »

Son contexte, nous le connaissons maintenant, est celui d'un penseur qui, après des années à analyser les différentes formes de pouvoir et de constitution du savoir, s'attèle à la tâche colossale

⁷⁷ M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 1531

qui est d'analyser la relation entre le sujet et la vérité. Encore plus important, cette vérité n'est pas celle qui est imposé par le haut, mais celle auquel le sujet, par un ensemble de techniques singulières à son contexte, se soumet parce que la sienne. Cette vérité se manifeste au sujet comme la sienne parce qu'émergeant par soi et pour soi, elle fut librement constituée. Sa valeur de vérité ne dépend pas de sa structure, mais de sa forme et son mode d'émergence. Elle n'est pas l'expression d'une quelconque essence de ce sujet, mais le résultat d'une pratique dont il est l'opérateur. Mais si elle est l'expression d'une vérité qui est la sienne, son expression et son contenu ne peuvent être exempts d'une certaine relation à l'altérité. Celle-ci est double. La première, qui fera l'objet du prochain chapitre, est la nécessité d'un autre pour l'émergence de cette vérité.

CHAPITRE II

La nécessité de l'autre pour dire vrai de soi-même

Ce qui occupa Foucault durant les dernières années de sa vie fut donc cette possibilité du sujet d'entrer en relation avec soi-même et, grâce à cette relation, de faire émerger la vérité de soi. Cette possibilité prend plusieurs formes historiques, et l'une parmi celles qui l'obsédèrent le plus est celle de la parole du parrêsiaste. Bien plus qu'un simple énoncé performatif, qui rend effectif ce qu'il énonce par son énonciation-même, l'énonciation franche de la vérité, constitue son sujet comme parrêsiaste. Il s'agit de bien plus que d'un simple attribut : c'est une modalité d'être instaurée par une pratique courageuse. Cette pratique de soi transforme le sujet. Il ne s'agit pas de dire simplement une vérité, mais de se lier intimement avec elle. Cette libre liaison, si intime soit-elle, ne peut émerger sans une relation à l'autre. L'autre est une nécessité ontologique à la manifestation du vrai du sujet⁷⁸. « Il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de la vérité »⁷⁹ Cette altérité prend de nombreuses formes.

La première nécessité de l'autre dans le dire-vrai est la préexistence des formes de l'expérience de la pensée. Si les techniques de soi sont une pratique libre, cela n'empêche pas que leurs formes précèdent la pratique de l'individu. La deuxième est l'autre comme l'origine de la médiation entre soi et soi-même, analysée surtout sous la forme de la relation maître-élève. L'individu a besoin d'un apport extérieur pour qu'il puisse décrocher des modes de subjectivation qui lui sont habituels et arriver à faire émerger une nouvelle vérité qui sera la sienne et qui l'obligera à de nouvelles pratiques. La troisième et finale partie de ce chapitre analysera comment l'altérité est nécessaire pour que la vérité puisse apparaître comme telle. Pour ce faire, nous présenterons un exemple de pratique de soi et la figure d'altérité nécessaire à son *alèthurgie*.

⁷⁸ À propos des différences entre l'énoncé performatif et la *parrêsia*, voir la 2^e heure de la leçon du 12 janvier 1983. *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 59-70

⁷⁹ M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, p. 311

3.1. La préexistence des formes de la pensée

La pratique de soi nécessite une médiation de son être pour entrer en relation avec soi-même et effectuer l'*alèthurgie* de la vérité de soi. Entrer en relation avec soi-même, c'est se distancer, « se décrocher » des modes d'assujettissement imposés par cette carte complexe des institutions et dispositifs de savoirs-pouvoirs. L'énonciation de toute vérité par un sujet dans une relation d'immédiateté avec soi, ne constitue non pas une vérité de soi mais une vérité issue d'une de ses formes d'assujettissement. Nous retrouvons cette idée dans l'analyse que fait Foucault de la parole parrésiasique de Dion à Denys⁸⁰. Alors que le sujet Dion se transforme par l'énonciation courageuse de la vérité, Platon, en qualité de philosophe, demeure le même malgré la véracité de ses propos. Ce ne sont que des paroles de philosophe et il était tenu, dans ses modalités d'existence de philosophe, de les prononcer. Savoir se décrocher des assujettissements est nécessaire et prend des formes précises d'une société à l'autre. Ce décrochage constitue un processus car la pensée et soi-même apparaissent d'emblée comme immédiats. Après tout, la pensée n'est-elle pas l'expérience la plus intime que nous faisons de nous-même. Il est donc contre-intuitif d'entreprendre un travail de mise-en-relation. Mais, comme l'écrit notre philosophe, « l'expérience que nous faisons de nous-mêmes nous paraît sans doute ce qui est le plus immédiat et le plus originaire; mais elle a en fait ses schémas et ses pratiques historiquement formés. »⁸¹ Si l'expérience de l'immédiateté de la pensée est caractéristique du sujet, la forme que prend cette immédiateté est aussi constitué par le milieu dont il est issu.

Il est important de ne pas faire le glissement entre l'expérience de l'immédiateté de la pensée et l'individualisme comme forme de celle-ci. L'individualisme a le dos large en notre temps et son usage populaire le définit comme la pensée égocentrique. Mais ce terme peut exprimer plusieurs phénomènes. Foucault en dénombre trois⁸².

« L'attitude individualiste, caractérisée par la valeur absolue qu'on attribue à l'individu dans sa singularité, et par le degré d'indépendance qui lui est accordé par rapport au groupe auquel il appartient ou aux institutions dont il relève ; la valorisation de la vie privée, c'est-à-dire l'importance reconnue aux relations familiales, aux forme de l'activité

⁸⁰ Nous faisons référence aux analyses se trouvant dans *Le Gouvernement de soi et des autres*, particulièrement lors des leçons du 12 janvier, du 9, du 16 et du 23 février.

⁸¹ M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, p. 29

⁸² L'ensemble du développement suivant suit l'analyse que fait Foucault de l'individualisme dans le chapitre *La Culture de soi* du troisième tome de *l'Histoire de la sexualité*. Voir *Le Souci de soi*, p. 55 - 94

domestiques et au domaine des intérêts patrimoniaux ; enfin l'intensité des rapports à soi, c'est-à-dire des formes dans lesquelles on est appelé à se prendre soi-même comme objet de connaissance et domaine d'action, afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut »⁸³

Le premier emploi est manifestement celui de l'usage populaire actuel, soit la valeur d'indépendance des individus vis-à-vis les groupes et institutions. Cette valeur que l'on attribue à soi-même, si elle n'est pas doublée d'une promotion du rapport à entretenir avec soi, renforce l'idée et l'expérience que la pensée est non seulement immédiate, mais qu'elle doit l'être. L'individu compris comme valeur absolue est un individu qui possède une fenêtre privilégiée sur son être. À l'opposé du citoyen d'Athènes qui doit parvenir à devenir maître de soi-même pour ne pas être l'esclave de ses passions, la société qui valorise l'attitude individualiste tout en dévaluant la vie privée et les rapports à soi renforce l'immédiateté de l'expérience de la pensée.

La deuxième valeur de l'individualisme est le rapport que le sujet entretient avec sa sphère publique du point de vue ontogénétique. Cette génétique peut être comprise en son sens restreint, la famille, ou en son sens large, le groupe dont le sujet est produit. Cette cellule est ce qui attribuera la valeur au sujet et prendra plus d'importance dans la pensée intime du sujet que son propre corps. Sa valeur est médiatisée par l'entremise du groupe dont il est la genèse.

La troisième valeur est celle d'un sujet qui, dans sa pensée, doit se réfléchir comme objet de connaissance. Il est simultanément le centre de sa pensée et étranger à celle-ci. L'expérience de sa pensée est sous le mode de la relation à soi. Ces trois valeurs ne s'excluent pas mutuellement. L'expérience intime de la pensée du sujet est une synthèse des trois valeurs. Le mode d'existence des moines du début de la chrétienté sera une synthèse de la dévaluation de l'attitude individualiste et de la vie privée tout en valorisant d'intenses rapports à soi alors que celui des Stoïques dévaluera la vie privée mais mettra en avant une attitude individualiste et d'intenses rapports à soi. Cette immédiateté de l'expérience de la pensée est l'une des difficultés que l'analyste doit surpasser pour arriver à traiter authentiquement de la pensée d'un contexte qui n'est pas le sien : l'anthropologue face à l'aborigène, l'historien face aux manuscrits anciens, l'Européen face à l'étranger.

L'expérience même de la pensée est une structure historiquement singulière. S'il fait partie d'un groupe qui ne promeut pas la relation à soi-même, alors le sujet ne pourra pas facilement se

⁸³ M. Foucault, *Le Souci de soi*, p. 59

médiatiser. L'intégration à un nouveau groupe, l'influence d'un maître ou d'un directeur de conscience ou l'influence d'autres mode d'assujettissement peuvent l'apporter à vivre différemment son individualisme. Cependant, apprendre à se vivre autrement n'est pas chose aisée.

Le contenu de la pensée éthique qui consiste à se mettre en relation avec soi-même est aussi historiquement déterminé. Foucault présente l'éthique comme constituée de quatre composantes, soit la substance éthique, le mode d'assujettissement, la pratique de soi et le *telos*.

« Les éléments [de la pratique sexuelle dans la pensée grecque classique] – « la substance éthique » - étaient formés par des *aphrodisia*, c'est-à-dire des actes voulus par la nature, associés par elle à un plaisir intense et auxquels elle porte par une force toujours susceptible d'excès et de révolte. Le principe selon lequel on devait régler cette activité, le mode d'assujettissement, n'était pas défini par une législation universelle, déterminant les actes permis et défendus ; mais plutôt par un savoir-faire, un art qui prescrivait les modalités d'un usage en fonction de variables diverses (besoin, moment, statut). Le travail que l'individu devait exercer sur lui-même, l'ascèse nécessaire, avait la forme d'un combat à mener, d'une victoire à remporter en établissant une domination de soi sur soi, selon le modèle d'un pouvoir domestique ou politique. Enfin, le mode d'être auquel on accédait par cette maîtrise de soi se caractérisait comme une liberté active, indissociable d'un rapport structural, instrumental et ontologique à la vérité. ⁸⁴

D'abord, un objet sur lequel réfléchit la pensée éthique : la substance éthique. Elle est un savoir sur le sujet qui définit comment il envisage un aspect bien précis de sa vie. Par exemple, l'*aphrodisia* n'est pas la même substance éthique que la *scientia sexualis* même si les deux se rapportent à la manière dont la pratique du sexe est envisagée par les sujets. L'un est l'expérience hellène, l'autre est l'expérience victorienne.

Ensuite, le deuxième aspect est le mode d'assujettissement qui se définit par la manière dont on rattache un sujet à ses obligations morales. Pensons à la honte dont serait victime un Athénien libre mais esclave de ses passions. Étant sujet de cette honte, il doit apprendre à se gouverner comme il gouverne sa maison et sa cité. Ensuite, la pratique de soi, ou l'ascèse, est les moyens par lesquels le sujet parvient à se transformer : les techniques de soi. Ces moyens sont multiples mais définis : la théâtralité de la vie cynique, l'exercice de l'écriture de soi chez les stoïques romains, etc. Ces gestes qui permettent d'effectivement s'assujettir impliquent difficulté, épreuve, rigueur. Finalement, le *telos* est le mode d'existence auquel le sujet aspire par l'ascèse

⁸⁴M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 105

qu'il pratique. La forme de ce mode est multiple, la maîtrise de soi, la pureté, la vie éternelle. Elle est le moteur de la pratique de soi.

Rappelons ce qui fut discuté lors du précédent chapitre à partir des deux derniers tomes de l'*Histoire de la sexualité*. Ces deux ouvrages transcendent la simple étude des techniques de soi pour se concentrer sur la pensée autour de la pratique du sexe. Son portrait est achevé grâce à l'authenticité éthique de la description foucaldienne.

Une pensée est constituée d'une substance éthique, d'un mode d'assujettissement, de pratiques de soi et d'un *telos*. Néanmoins, même si la pensée éthique est la pratique réfléchie de la liberté du sujet, ses quatre composantes sont historiquement définies. Ainsi, nous pouvons définir très schématiquement la pensée éthique des cyniques comme telle : la pratique de la liberté réfléchie chez les cyniques se compose du *bios* (la vie dans sa composante sociale) comme substance éthique ; la nécessité de retourner à une certaine naturalité joue le rôle du mode d'assujettissement ; se manifester publiquement comme incarnation scandaleuse de la vie sans honte et sans pudeur est la pratique ascétique des cyniques et le *telos* est *alêthès bios*, la vraie vie, la vie droite et pure⁸⁵. C'est ainsi constitué que celui trouvant sa vérité sous le mode de vie cynique pratiquera l'acte masturbatoire sur la voie publique comme ascèse pour arriver à vivre la vraie vie. Certes, la forme de ce mode de vie précède ses membres, mais la liaison entre ces sujets et la vérité cynique n'en est pas moins libre et constituante.

Ainsi, la première forme d'altérité dans l'*alèthurgie* de la vérité du sujet est les structures a priori de la pensée du sujet soit la forme que prend l'expérience de son individualisme ainsi que la forme que prend sa pensée éthique. La vérité, dans sa forme, précède le sujet et, avant de devenir sienne, est une vérité qui est autre. Il en est de même pour l'expérience de sa pensée. Seule la superposition avec d'autre expérience éthique arrivera à la décaler et transformer la manière dont l'individu se vit. Le contenu de la pensée éthique est, avant d'être intime au sujet, étranger et extérieur.

⁸⁵ Nous retrouvons chacun des éléments de la pensée éthique des cyniques lors des premières lignes du cours du 21 mars 1984. Voir *Le Courage de la vérité*, p. 247

3.2. L'autre comme origine du souci de soi

S'il est un précepte connu de la philosophie, c'est bien ces deux mots sculptés sur le portail du temple de Delphes : *gnôthi seauton*. Connais-toi toi-même. Impératif pour consulter l'oracle, il est précédé du *mêden agan*, rien de trop, et de *egguê*, les cautions. Toi qui viens recevoir la parole prophétique, ne pose que les questions utiles, ne t'engage pas s'il y a quelque chose que tu ne pourras pas honorer et examine bien en toi ce que tu as vraiment besoin de savoir.

Cette connaissance de soi devient aussi un impératif de la pratique philosophique hellène. Comment être homme de bien si l'on ne se connaît pas soi-même ? La connaissance de soi est un prérequis à l'acte éthique. Cette recherche de soi ne se fait pas seule, elle est jumelée avec un autre principe, l'*epimelei heautou*. Soucie-toi de toi-même. Plus important encore, la relation entre le *gnôthi seauton* et l'*epimelei heautou* est une de subordination. C'est par le souci de soi-que le sujet peut arriver à se connaître. L'énonciation de sa vérité passe donc par une forme spécifique de relation à soi-même. L'auto-aléthurgie nécessite un certain affect vis-à-vis son être.

3.2.1. L'espace de liberté comme condition du souci de soi

Ce souci de soi demande aux citoyens athéniens de prendre soin d'eux-mêmes et de s'occuper de leur personne, est un élément essentiel à la constitution de soi. Ce souci est omniprésent dans la culture hellène mais prend des formes particulières et variées. Certains ne reprochent-ils pas à Socrate sa laideur et ses loques qui lui servent de vêtements⁸⁶ ? Pourtant, la mission dont est investie Socrate par l'oracle de Delphes est de s'assurer que les citoyens d'Athènes se soucient d'eux-mêmes. C'est aussi au nom de ce même impératif que Socrate questionne la pratique du jeune, beau et ambitieux Alcibiade. Comment peut-il prétendre diriger la cité s'il ne sait pas se diriger lui-même ? Comment peut-il se connaître le bien d'Athènes s'il ne connaît pas son propre bien ? Comment peut-il se soucier de ses concitoyens s'il ne se soucie pas de lui-même ? Pour bien agir, nous devons connaître le bien. Et pour connaître le bien, nous devons d'abord nous en soucier⁸⁷.

⁸⁶ Voir le *Théétète* de Platon (143e) ainsi que le *Banquet* de Xénophon (II 19, V 5-7).

⁸⁷ M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, p. 139

Le souci de soi ne peut s'effectuer que dans un espace où le sujet agit librement, il n'est donc pas universalisable à l'ensemble des sujets de la cité. Il est une pratique privilégiée qui est associée aux temps libres, aux loisirs. Entreprendre une relation à soi-même est la chose de l'élite masculine de la cité. Mais si la limitation du souci de soi à l'élite politique est une caractéristique de ce mode spécifique d'assujettissement, la nécessité d'un espace de liberté est une nécessité ontologique de la pratique de soi. Toutefois, ces espaces de liberté ont leurs frontières. Foucault les qualifie même de « sectaires ». Leur pratique est confinée à un espace de liberté prédéterminé par un groupe, une famille, un monastère, etc. Cette liberté dont il est question n'est pas celle de la pratique, mais celle des permissions attribuées au sujet au sein d'un certain dispositif de pouvoir. C'est le défaut de cette liberté qui limite la pratique courageuse du parrêsiaïste. S'il doit risquer le courroux de son auditeur par l'énonciation franche de la vérité, alors il doit parler. Cependant, si la mort est la conséquence certaine de sa parole, alors il doit se taire. Le parrêsiaïste ne recule pas devant le risque de la mort, mais se tait devant sa certitude⁸⁸. Il est courageux, pas téméraire. L'espace de liberté doit précéder l'acte libre⁸⁹.

Si le mode d'assujettissement ne s'effectue pas à l'intérieur d'un espace de liberté et que le sujet est contraint par certains dispositifs de devenir le lieu d'une *alèthurgie*, alors il n'est plus question de pensée éthique. Ce sujet ne se construit pas et ne s'effectue pas librement⁹⁰. Il est victime d'une technique du sujet qui n'est pas une technique de soi. La vérité émanant de cette *alèthurgie* est la vérité du sujet qui le lie à un système d'obligations, mais elle n'est pas sa vérité. Celui qui, par l'aveu extirpé au sein d'un dispositif de pouvoir, se voit assujéti ne devient pas soi-même mais se transforme en un autre sujet. L'homme devient fou, la femme devient hystérique. Le sujet est transformé, mais n'est pas lui-même. Seule la pratique libre permet de se manifester soi-même et dire vrai de soi-même. Ainsi, effectuer l'*alèthurgie* de sa propre vérité nécessite

⁸⁸ À ce propos, nous pouvons considérer la pratique de la *parrêsia* socratique comme un exemple de ce courage qui n'est pas témérité. Socrate qui, lors de son procès, dit : « Si je m'étais adonné il y a longtemps à la politique, je serais mort depuis longtemps », le reconnaît. S'il voulait mener à terme la mission dont il fut investi par les Dieux, et donc suivre sa vérité, il devait s'éloigner de ce qui allait lui donner la mort. Concernant le développement de la *parrêsia* et du danger, voir *Le Courage de la vérité*, p. 36-40

⁸⁹ Notre développement se base surtout sur les textes *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (DE II, p. 1527-1548), *Le sujet et le pouvoir* (DE II, p. 1041-1061) ainsi que le sous-chapitre *Liberté et vérité* dans *L'Usage des plaisirs* (p. 91-107)

⁹⁰ À ce sujet, les cours de Louvain sont très riches. On y parle de comment l'aveu, dans sa pratique pénale et psychiatrique au sein d'un dispositif de savoir-pouvoir, met en relation un individu avec ce qui deviendra sa vérité en tant que sujet fou ou sujet criminel. Voir *Mal faire, dire vrai*.

préalablement un espace de liberté. Pour les citoyens athéniens celui-ci est la cité et, plus particulièrement, l'Acropole.

Il est important de noter que si l'espace de liberté est condition nécessaire à la libre constitution de soi, certains modes d'assujettissement, chez les Chrétiens notamment, impliquent un ensemble de lois et de règles à respecter alors que d'autres prennent la forme d'une volonté esthétique ou politique. Nous retrouvons un exemple de cette forme chez les citoyens athéniens. Il peut sembler contradictoire que la libre constitution de soi comme sujet puisse prendre la forme d'obligations définies par le groupe. Mais la liberté dont il est question est celle de pratiquer ou non ce système d'obligations qui, rappelons-le, est impliqué par la manifestation d'une vérité comme étant celle du sujet. Si le sujet se perçoit comme pécheur et ayant l'obligation morale de pleurer ses péchés pour ensuite se faire baptiser, il est celui qui effectue l'assujettissement.

3.2.2. Le sujet immédiat et le sujet médiatisé

Il est maintenant nécessaire de définir ce qu'est le souci de soi comme la forme particulière que prend le mode d'assujettissement de la pensée éthique chez les Hellènes. Le souci de soi est à l'origine de l'inquiétude des citoyens libres de ne pas devenir esclaves de leurs passions ; le combat viril de l'homme contre le danger pathologique que représente une mauvaise pratique de son corps et de ses plaisirs, la nécessité de se gouverner comme l'on gouverne son foyer⁹¹. L'homme libre, pour qu'il puisse être maître de lui-même et donc être véritablement libre, doit exercer la gouvernance de soi sur le plan diététique, économique et érotique. L'expérience de ce souci est une expérience perçue en des termes virils. Dans les mots de Foucault, elle « consiste à instaurer de soi-même à soi-même une structure de virilité. »⁹² La tempérance est pensée comme l'activité virile de domination de soi-même. Cette tempérance, bien que virile, n'est pas exclusivement masculine. Elle justifiera la déclaration d'Ischomaque vis-à-vis de sa femme en vantant son « âme bien virile » puisque tempérée. Au contraire, un homme in-tempéré sera perçu comme féminin car subordonné à ses envies, c'est-à-dire passif à l'égard de ses plaisirs. Cet homme sera perçu comme de moindre qualité car il est esclave de lui-même malgré son statut de citoyen libre. Se soucier de

⁹¹ Nous retrouvons aussi cette dichotomie fort-faible dans l'analyse de la *parrêsia*. Celle-ci s'envisagera comme un discours fort, car manifestation d'un *logos*, contre un discours faible auquel elle propose une alternative, une gouvernance, sous la forme de la parole franche. Voir *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 127

⁹² M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 96

soi consiste à ne pas succomber à une pratique immédiate des plaisirs dont l'individu est le sujet. Il s'agit de pratiquer une médiation entre soi et ses envies aboutissant à leur maîtrise. Le souci de soi est donc une volonté ascétique, une négation de la vie hédoniste.

Ce que nous constatons est que le souci de soi promu par la culture athénienne privilégie un type spécifique d'individualisme qui valorise une forme particulière de médiation de soi. Celle-ci divise le citoyen libre en deux sujets possibles : l'esclave de ses passions et le maître de soi. Elle est, en quelque sorte, l'instauration d'une relation politique à l'intérieur de soi. Il va de soi que ce discours autour du maître et de l'esclave, du viril et du féminin, de tempérance et d'intempérance sont des caractéristiques de la forme particulière que prend le souci de soi à l'époque de la Grèce antique. Il est hors de notre temps d'envisager le contrôle de soi comme une pratique virile. Mais l'exemple grec nous apprend quelque chose des techniques de soi. Pour arriver à se constituer soi-même comme sujet, nous devons préalablement pratiquer une forme d'attention qui rompt avec l'immédiateté de soi.

Cette attention prend racine dans un individualisme qui valorise la relation à soi. Reste à définir les deux membres de cette relation⁹³. Ce soi et ce soi-même ne font certainement pas référence à un quelconque élément irréductible de l'individu. Il s'agit plutôt de deux sujets possibles impliqués par le mode d'assujettissement : le citoyen athénien peut être esclave de ses passions ou maître de soi-même. Les deux sujets en relation ont chacun une valeur, l'un est valorisé alors que l'autre est discrédité. Plus encore, l'état négatif est systématiquement l'état naturel, l'état au repos, l'état immédiat. Par exemple, la pratique sociale et politique est plus immédiate que le retour à l'animalité prôné par les cyniques. Être flatteur face au tyran est sans risque alors que la *parrêsia* est risquée. Il est plus aisé d'être l'esclave de ses passions que d'en être le maître. Ainsi scindé, l'individu⁹⁴ est tiraillé entre deux sujets possibles. Celui de la facilité et celui du travail. La

⁹³ Foucault n'explicite pas les membres de la relation à soi en termes de sujet immédiat et sujet médiat. Cependant, nous constatons cette nécessité dans toutes les formes de pratique de soi, que ce soit entre le baptisé et le pécheur, entre le maître de soi et l'esclave des désirs, entre le flatteur et le parrésiasite, etc. Mais nous pouvons quand même distinguer cette relation entre ces deux sujets dans le propos suivant : « Mais il faut relever que, dans la pratique des plaisirs sexuels, on distingue clairement deux rôles et deux pôles, comme on peut les distinguer aussi dans la fonction génératrice ; ce sont deux valeurs de position – celle du sujet et celle de l'objet, celle de l'agent et celle du patient. » Voir *L'Usage des plaisirs*, p. 56

⁹⁴ Pour éviter toute confusion, nous employons ici le mot individu bien qu'il s'agisse plutôt d'une forme précise de sujet qui est impliquée dans cette relation. Le citoyen libre d'Athènes est une forme précise de sujet qui est encouragé à se médiatiser et s'envisager comme un sujet esclave de ses passions ou un sujet maître de soi. Le sujet athénien est donc la condition de possibilité du sujet esclave-de-ses-passions et du sujet maître-de-soi. Ils sont les

forme que prennent les sujets possibles, tant immédiats que médiatisés, est multiple et peut même être antithétique entre groupes cohabitant les mêmes espaces. Les cyniques en sont un excellent exemple puisque l'animalité prend une valeur positive alors qu'elle est négativement perçue par les autres Grecs.

Le sujet négativement valorisé est un état associé à l'immédiateté. Elle peut prendre plusieurs formes dans le discours : l'état au repos, naturel, premier, immature, etc. Si ses formes sont multiples, ce sujet est systématiquement celui du non-travail. Sans travail, le citoyen libre est esclave de ses passions. Aussi, hors exception notable, l'individu qui ne s'envisage pas dans une relation à soi est sujet immédiat. Nous pouvons remarquer deux formes usuelles de discours autour de ce sujet. Il est souvent le sujet de l'enfance, de l'immaturité de l'innocence ou encore de l'ignorance. Ce n'est qu'avec la connaissance de la négativité de sa situation que l'individu parvient à travailler sur lui et s'extirper de sa condition d'immédiateté. Ce sujet négatif est souvent décrit en des termes de fainéantise, d'oisiveté, de couardise, etc. En effet, celui n'entreprenant pas le travail de se constituer comme sujet médiatisé peut être considéré par son groupe comme paresseux, malintentionné, impur, etc. Le deuxième état est celui valorisé par le groupe. Prenant aussi des formes multiples⁹⁵, parfois au sein d'un même territoire, ce sujet nécessite un travail et une pratique. La simple connaissance de cet état et la simple mise en relation avec soi-même ne suffisent pas. Il est nécessaire à l'individu d'entreprendre un travail souvent fastidieux. D'autant plus que la constitution de soi comme sujet médiat est définie par la pratique. L'arrêter revient donc à redevenir le sujet immédiat et dévalorisé. Ce sujet est celui privilégié car il est celui constitué par l'*alèthurgie* de soi⁹⁶. Il est bon car il est vrai, et parce qu'il est vrai, il faut le devenir.

Nous comprenons mieux ce qu'entend Foucault par la relation entre soi et soi-même. Il s'agit de cette tension, de ce jeu entre ces deux sujets possibles. S'ils sont mutuellement nécessaires

deux termes de la relation à soi valorisée par l'individualisme athénien et le mode sous lequel ce sujet athénien est porté à se soucier de soi et la nécessité d'un citoyen libre de ne pas être asservi. Pour éviter les redondances et les ambiguïtés, nous emploierons le mot individu pour le reste du paragraphe pour signifier le sujet dans lequel s'effectue la mise en relation de soi avec soi-même.

⁹⁵ Chez les Grecs le travail sur soi n'est pas imposé 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. De plus, lorsqu'il décide de se soucier de lui-même, l'objectif est de donner à sa vie certaines valeurs, de faire de sa vie une belle vie dans laquelle le citoyen peut, par extension, devenir un très bon gouverneur de la cité. Voir la *Croyopédie* de Xénophon

⁹⁶ Les détails de cette *alèthurgie* seront décrits dans le troisième chapitre.

à la pratique de soi, ils s'excluent mutuellement. Si le sujet médiatisé est une incarnation de sa vérité, il doit, par définition, vivre une vie sans mélange⁹⁷. L'un est bien, l'autre est mal, l'un est beau, l'autre est laid. Et le sujet dévalorisé est toujours l'immédiat. La transformation de soi en beau et bon sujet est toujours menacée par un relâchement, un retour à l'immédiateté. La vérité de soi et son incarnation nécessitent une pratique continue. Lorsque l'on manque à l'obligation de la vérité, lorsqu'on la trahit, nous retombons dans l'immédiateté et la laideur du premier sujet. Lorsque le chrétien baptisé retombe dans la luxure, il redevient pécheur. La transformation n'est pas suffisante, la relation à soi nécessite une attention constante sans quoi le sujet retombe dans l'immédiateté et son mode d'assujettissement correspondant. Le sujet médiatisé est l'altérité du sujet immédiat et vice versa.

Malgré leur antagonisme, ces sujets se constituent mutuellement. Il est absurde de valoriser l'ascèse de soi s'il n'y a pas en contrepartie le risque de chuter dans l'esclavage de l'hédonisme. Si tout se vaut, alors rien n'a de la valeur. Pour inciter une certaine pratique, deux possibilités se présentent. Soit une obligation doublée de pratiques coercitives, soit la valorisation d'un certain état⁹⁸. Et cette valorisation doit venir de pair avec la dévalorisation de l'état immédiat. Ce processus de valorisation s'effectue à l'aide des termes de la substance éthique et du *telos* : le souhait d'atteindre un état X à propos d'un objet d'expérience Y. Arriver à se maîtriser à propos de l'*aphrodisia*, atteindre la vie éternelle de l'âme, un retour à la nature comme vraie vie, etc. L'individu prit dans cette relation à lui-même s'envisagera négativement tant qu'il n'aura pas entrepris la pratique ascétique privilégiée par son groupe. Le sujet médiatisé, sujet accédant au *telos* tant souhaité, s'il est envié par l'individu, pose problème. La pratique pour y arriver est longue et difficile. Par exemple, il est fréquent chez les premiers chrétiens de différer le baptême pour profiter plus longtemps d'une vie de plaisirs. En effet, si ce rite unique⁹⁹ peut purifier les âmes et assurer la rédemption, ne vaut-il pas mieux l'ajourner pour se vautrer dans la gourmandise et la luxure ? Il va sans dire que cette pratique fut critiquée par les théologiens contemporains,

⁹⁷ Voir l'analyse foucaldienne de *l'aléthès bios* lors de la leçon du 7 mars 1984 dans *Le Courage de la vérité*, p. 203-208

⁹⁸ Nous retrouvons la discussion autour des régimes de vérité et la force coercitive de la vraie vérité. Voir *Du gouvernement des vivants*, p. 92-93

⁹⁹ Chez les premiers Chrétiens, seul ce rite peut purifier l'âme souillée et il ne s'effectue qu'une seule fois. L'individu purifié doit donc pratiquer une ascèse stricte pour conserver sa pureté le reste de sa vie. Pour l'analyse du baptême chez Tertullien, voir la leçon du 13 février 1980 dans *Du Gouvernement des vivants*, p. 111-138

comme Tertullien pour n'en nommer qu'un, car elle prétend l'obligation divine de purifier l'âme lors du baptême. L'exemple démontre que si le sujet valorisé est envié par la réalisation du *telos*, sa pratique, et donc son existence, apparaît comme austère. Le coût de la pratique de soi est immense. Et c'est par cette difficulté de se constituer comme tel qu'il devient vraiment un sujet à part entière et distingué du sujet immédiat. Le sujet médiatisé représente pour l'individu pris dans cette relation à soi comme une forme d'altérité souhaitable mais stricte ; l'antithèse de ce qu'il est naturellement ou au repos ; l'incarnation de la vérité qui est la sienne ; la possibilité du *telos* de sa pensée éthique.

L'attention que porte l'individu envers lui-même est originaire de la scission entre deux sujets possibles et de la valuation négative du sujet immédiat et de la valorisation du sujet médiat. Puisque l'incarnation de sa vérité nécessite une pratique constante, il doit avoir un intérêt constant à se médiatiser¹⁰⁰. La volonté d'atteindre le *telos* de sa pensée éthique est l'incitatif de pratiquer cette attention à son égard. La crainte de retomber dans l'immédiateté, et donc de perdre le privilège de la pratique de soi, est ce qui la réactualise au fur et à mesure de son nouvel assujettissement. Cette attention peut prendre plusieurs formes, elle peut être esthétique, politique, spirituelle, etc. Cette forme sera définie par les sujets de la relation à soi : politique dans le cas du maître de soi et l'esclave de ses passions, spirituelle dans le cas du pécheur et du pur.

Ce souci est d'autant plus important que la transformation n'est pas seulement fastidieuse mais longue. La pratique doit être continue pendant une certaine durée avant que la transformation ne soit effectuée. Cette durée n'est pas prédéterminée mais elle est forcément longue. La raison en est que ce n'est pas le temps qui assure l'assujettissement mais la forme de la pratique. Lorsque le maître pratique l'ascèse, l'acte est le même que l'individu tâchant à se transformer. Le geste diététique, économique, politique, sexuel, ne change pas. C'est l'expérience de ce geste qui différencie l'un de l'autre. La forme de l'expérience est historiquement définie. Socrate éprouve

¹⁰⁰ « 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. » Tiré de l'entretien *À propos de la généalogie à l'éthique : un aperçu du travail en cours*, dans *Dits et écrits II*, p. 1212

un désir sexuel envers Alcibiade mais renoncera à cette envie pour maintenir les rapports pédagogiques. Épictète, quant à lui, n'éprouve même pas de désir à la vue d'une jolie femme ou d'un désirable garçon. Les deux sont maîtres de leur désir mais la forme que prend leur expérience de l'*aphrodisia* diffère. Ce qui différencie le maître et l'individu en cours de le devenir est l'immédiateté de la technique. L'un sait comment bien pratiquer la médiation de soi alors que l'autre, s'il a le souci de soi, manque parfois à la pratique. De là apparaît la nécessité d'un nouvel élément dans la pratique de soi, une présence effective. Cet autre enseignera la pratique de soi, servira de modèle à sa pratique. Celui qui assurera que l'attention portée à soi-même soit bien pratiquée, constante et bien intentionnée. Avant d'être maître de soi-même, il faut un maître de soi.

3.2.3. Le directeur de conscience

Peu importe la forme, la mesure dans la pratique de soi est problématique pour celui qui n'est pas encore maître de soi-même¹⁰¹. Dans les *Conférences* de Cassien¹⁰², on peut retrouver l'anecdote de deux moines qui, dans un élan ascétique, tentent de traverser le désert sans eau ni nourriture. S'il est indéniable que ces deux religieux étaient motivés par une volonté purificatrice et d'un mouvement vers le divin, leur zèle serait inspiré par Satan. « Elle est due, l'histoire le dit, au diable. Le diable est présent chez un ascète ; même au [degré] le plus élevé de la sainteté, le diable ne relâche pas sa prise. Le diable, deuxièmement, vous le voyez dans l'histoire, se cache au point que l'ascète a pu croire que l'idée de jeûner davantage venait ou de lui-même ou de Dieu, alors qu'elle venait du diable. »¹⁰³ Le souci de soi et la technique ne sont pas suffisants pour arriver à une bonne pratique de soi. Encore faut-il savoir pratiquer avec discernement les techniques. Dans le cadre des chrétiens du IV^e siècle, ce discernement prend la forme de la *discretio* : la capacité à séparer, à tracer la ligne entre deux pôles ; ou encore la capacité à juger de la bonne mesure, ce qui est en insuffisance et ce qui est en excès. Tant dans le relâchement que dans le zèle se trouve l'influence de Satan. L'ascète doit, pour arriver à se constituer et à préserver son statut de pureté, trouver la juste mesure dans sa pratique.

¹⁰¹ À des fins de fluidité, nous emploierons le terme maître de soi-même comme synonyme du sujet médiatisé bien qu'il n'en soit qu'une forme particulière.

¹⁰² Cette anecdote est rapportée par Foucault lors de la dernière séance *Du Gouvernement des vivants*.

¹⁰³ M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, p. 290

Pour cela, il doit se rapporter à un autre, un maître auquel il devra, par la pratique de l'aveu et de la confession, rapporter ses pensées et ses paroles. Celui qui la recevra, Cassien le décrit comme un changeur. « Le changeur, dit Cassien, c'est quelqu'un qui vérifie le métal de la pièce, qui vérifie sa nature, qui vérifie la pureté de la pièce, qui vérifie aussi l'effigie, qui s'interroge sur l'origine de la pièce. »¹⁰⁴ Il a donc le rôle de s'assurer de la pratique des moines et des ascètes et de s'assurer que les techniques employées sont bel et bien effectuées dans la juste mesure. S'il faut analyser cet exemple avec prudence, *Du Gouvernement des vivants* ne parlant pas de techniques de soi mais de techniques du sujet, il est le plus explicite sur l'importance du maître dans la pratique de soi. Nous en trouvons une autre forme chez les Stoïciens : le directeur de conscience. Leur objectif est, de par leur expérience et leur discernement, d'émettre une nouvelle perception de la pratique de l'individu. Cette perception prendra la forme de recommandations que l'individu, s'il veut parfaire la pratique de soi et faciliter sa transformation en sujet médiatisé, doit suivre. Si ce directeur peut être issu de diverses institutions, le médecin sort de l'école de médecine par exemple, les directives qu'il émet ne sont pas coercitives. L'individu peut ne pas les suivre. En dévier n'est pas synonyme d'un retour vers l'immédiateté de soi. Le maître n'est donc pas une nécessité ontologique de la pratique de soi¹⁰⁵. Mais ses conseils et sa direction sont précieux. Après tout, le maître peut diriger les autres parce qu'il sait se gouverner lui-même. Il est l'incarnation d'un art de vivre qui aboutit au *telos* tant souhaité. En tant que sujet ayant réussi à se constituer comme sujet médiatisé, il possède la vraie mesure de la technique de soi.

Le maître, de par sa position privilégiée, possède aussi l'autorité de dire toute la vérité sur la pratique de son disciple. De par la volonté de ce dernier de faire la juste pratique de soi, de par l'attention qu'il porte à son égard, le disciple doit écouter la parole du maître. Même s'il dispose d'un statut social plus élevé, il ne peut se fâcher d'une parole trop franche. Cette condition assure que les conseils du maître sont bons et complets. Nous retrouvons l'exemple de Denys qui, devant la critique de Platon, ne peut le punir. C'est le rôle du philosophe que de professer le bien. Si la parole de Platon n'est pas celle d'un *parrêsiaste*, elle demeure précieuse. Elle ne redéfinit pas le

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 296

¹⁰⁵ Par exemple, la pratique de la *parrêsia* ne nécessite pas de directeur de conscience. On pourrait même y voir un renversement de la relation du maître et de l'élève. Le parrêsiaste, en tant que sujet parlant franchement dans une situation dangereuse, se présente comme détenteur d'un *logos*, d'une parole forte contre l'autre qui est perçu comme parole faible, bien que puissante par son statut. Voir *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 127

tissu social par la transformation d'un sujet en *parrêsiaste*, mais elle définit la marche à suivre pour arriver à la transformation de soi en sujet médiatisé.

Si le maître peut avoir un rôle dans le discernement requis par la pratique de soi, il peut avoir le rôle de modifier la pensée d'un individu pour instaurer en son sein une relation à soi. C'est l'exemple d'Alcibiade qui, alors qu'il souhaite investir la vie politique, se voit retourné vers lui-même par la maïeutique de Socrate. Le philosophe a fait naître la nécessité de se connaître soi-même avant de diriger les autres. Foucault décrit ce processus ainsi :

« Les philosophes, stoïciens ou non stoïciens, les moralistes, les directeurs de conscience, tous ces gens qui interpellaient les gens sur leur vie quotidienne n'ont pas cherché à édifier un nouveau code. Ils ont en revanche modifié la perception éthique. Plus exactement, à l'intérieur ou à côté de cette perception éthique générale, ils ont fait naître, surgir, jusqu'à un certain point inventé une nouvelle perception qui n'a pas remplacé totalement l'autre mais s'est juxtaposée à elle et s'est imposée à un certain nombre de gens, de cercles, de groupes sociaux »¹⁰⁶

La perception éthique est définie lors de la séance du 28 janvier 1981¹⁰⁷. Il faut prendre cette définition avec précaution car ce cours correspond aux balbutiements de l'analyse des techniques de soi. Les définitions et les concepts sont en cours de création. Par exemple, l'*aphrodisia* y est défini comme modalité de la relation à soi plutôt que comme substance éthique. La perception éthique est la manière dont se présente l'expérience de l'objet éthique. En quelque sorte, une synthèse entre la substance éthique et le mode d'assujettissement. Les principes de cette perception éthique, le principe isomorphique et le principe d'activité, sont ce qui forment et transforment la perception par superposition de perceptions. L'isomorphisme est l'influence d'une perception éthique à partir du tissu social contenant l'objet de cette perception. L'exemple qu'utilise Foucault est la perception de la pénétration sexuelle chez les Hellènes. Pour être perçu comme bien, l'activité sexuelle doit refléter les rôles sociaux de chacun, le maître pénétrant, l'esclave pénétré¹⁰⁸. L'acte hétéromorphe, tant qu'à lui, sera dévalué. La perception éthique est donc influencée par les relations qu'entretiennent les sujets. Le deuxième principe, celui de l'activité, ne renvoie pas au champ social mais à la pratique personnelle du sujet. Dans le cadre de

¹⁰⁶ M. Foucault. *Subjectivité et vérité*, p. 103

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 77-98

¹⁰⁸ Nous faisons référence au principe d'isomorphisme de la pratique éthique analysé, entre autres, lors de la leçon du 28 janvier 1981. Voir *Subjectivité et vérité*, p. 77-98

l'*aphrodisia*, il s'agit de questionner la naturalité de l'acte : est-ce que l'acte sexuel du sujet est dans ou hors de la nature. Dans cette naturalité seront pensés les lieux et les manières de l'acte. Par exemple, la bouche, en tant que lieu du discours et de l'alimentation, n'est pas perçue comme un lieu naturel de la pénétration. Ce dont il est question est la pratique en relation avec le sujet pratiquant. La manière dont il se perçoit et doit se percevoir influencera sa perception éthique.

Le maître peut amener un individu à se soucier de soi en modifiant sa perception éthique. La superposition dont il est question dans la citation est possible dans la mesure où les deux perceptions éthiques, celle originelle et celle créée par le maître, ne sont pas antithétiques. La perception insinuée par le maître est un travail sur le matériau éthique disponible dans le groupe. Alcibiade, en tant que jeune et beau citoyen athénien, se soucie de lui-même mais en des termes d'esthétisme du corps. La transformation qu'entreprend Socrate à son égard est un travail sur le principe d'activité ; Alcibiade, s'il veut gouverner les autres, doit apprendre à se gouverner. Il doit donc transformer la pratique qu'il exerce de soi. Se voient superposées deux perceptions éthiques, celle de la pratique esthétique et celle de la pratique du bien de soi. C'est uniquement par la proximité des deux que Socrate parvient à instaurer une nouvelle relation de soi à soi-même au sein d'Alcibiade. Le souci que doit avoir un citoyen libre envers lui-même est repris mais redéfini dans sa pratique. L'art de vie que le maître promeut n'est pas une rupture avec le contenu éthique du groupe, mais un décalage novateur rendu possible par un agencement différent des contenus éthiques de ce groupe. Les cyniques, s'ils apparaissent comme scandaleux aux yeux des Grecs et des Romains, proposent une perception éthique transformée par le principe d'une activité naturelle présente dans l'*aphrodisia* mais généralisée à la vie sociale.

Le maître dispose donc d'un double rôle, celui d'être la balance dans la pratique des techniques de soi en tant que possesseur de la technique, et le rôle d'instaurer une nouvelle relation à soi-même chez les individus disposant d'une pensée suffisamment similaire à leur art de vivre. Ces deux rôles, si importants soient-ils, ne sont pas ontologiquement nécessaires à la libre pratique de soi. L'individu qui souhaite s'instaurer en sujet médiatisé, s'il est déjà dans un groupe qui promeut un individualisme valorisant la relation à soi, n'a pas la nécessité d'avoir recours à un directeur de conscience.

3.3. La pratique de soi comme ascèse

Le dernier rôle de l'altérité dans la constitution de soi est le rôle que tient cette altérité lors de la pratique ascétique de soi. La pratique de soi, en tant que pratique visant la transformation d'un sujet immédiat vers un sujet médiatisé, entraîne des transformations dans le tissu social. Tout sujet étant politique, l'autre est nécessairement présent et nécessaire dans la pratique de soi.

Plus tôt dans ce chapitre, nous avons défini que la liberté en tant qu'espace de permission est une condition à la libre constitution de soi. Maintenant, nous allons expliquer pourquoi il est nécessaire d'avoir une figure de l'altérité pour la pratique de cette liberté. Cette liberté, rappelons-le, est la pensée éthique. Le sujet, pour se constituer en sujet médiatisé, doit respecter un système d'obligations qui résulte en la pratique de techniques particulières ; leur pratique transforme le sujet en concordance avec la vérité qui est sienne. Se lier à une vérité implique une pratique, et cette pratique ne peut se passer de l'altérité.

Cette vérité, l'*alèthês*, a quatre définitions. La vérité comme non-dissimulation, comme non-altérée, comme sans détour, et comme maintien¹⁰⁹. L'incarnation de cette vérité, sa pratique comme sujet médiatisé respectant le système d'obligations induit par celle-ci, doit donc respecter cette définition. L'*alèthês bios*¹¹⁰ se doit de respecter les critères de *alèthês*. La pratique de soi doit apparaître comme la vérité qu'elle veut incarner. Quatre exemples serviront à illustrer ce dont il en ressort.

3.3.1. La vie scandaleuse des cyniques

Le sujet médiatisé cynique est celui d'une pratique de l'animalité¹¹¹. La vérité du sujet est une antithèse de la vie mondaine. Contre la recherche de la gloire et des lauriers se dresse la vie de chien du cynique. Cette manière dont on appelait Diogène est devenu un canon de la vie cynique. Foucault mentionne un commentateur d'Aristote¹¹², Élias, qui voit quatre interprétations.

¹⁰⁹ Pour les quatre définitions de la vérité, voir *Le Courage de la vérité*, p. 201-203

¹¹⁰ Foucault présente quatre définitions complémentaires de l'*alèthês bios*, chacune faisant référence à une définition de l'*alèthês*. La vraie vie sera donc une vie non-dissimulée, non mélangée, droite et immuable. Voir *Le Courage de la vérité*, p. 203-208

¹¹¹ Les développements sur la vie scandaleuse des cyniques suivent les analyses de Foucault développées lors de la leçon du 14 mars 1984. Voir *Le Courage de la vérité*, p. 213-246

¹¹² Voir, *Le Courage de la vérité*, p. 224

La vie de chien comme impudeur : le chien n'a aucun égard pour la sphère publique. Ce que l'humain cache aux yeux de tous, la vie digestive ou la vie sexuelle, le chien la pratique aux yeux de tous. La vie comme indifférence : le chien n'a pas d'attache aux possessions matérielles. Ce que la vie lui présente, il s'en contente. Troisièmement, le chien sait discriminer. Il reconnaît le bien du mal et, reconnaissant l'ennemi, il aboie pour le menacer. Enfin, le chien est aussi un garde. Bienveillant, il sait se dédier à la protection des autres et de ses maîtres.

Le cynique, dans la pratique de sa vérité, devient scandale au sein de la cité. Si la vérité est droite, sans mélange, non cachée et incorruptible, alors sa pratique incarnée, l'*alêthês bios*, doit aussi respecter les caractéristiques de la vérité. Une fois que la nécessité de retourner à la pratique de l'animalité se manifeste comme la vérité du sujet cynique, celui-ci incarne la pratique de celle-ci aux yeux de tous dans la cité. Si les structures de la vérité cynique sont simples et banales, sa pratique, quant à elle, nécessite un grand courage. Il doit présenter sous l'œil public l'entièreté de sa vie. Manger, boire, pisser, dormir, baiser, l'acte le plus banal doit se livrer en théâtre aux passants. Mais cet exhibitionnisme n'est pas lubrique, il est nécessaire à la juste pratique de soi du cynique. Au contraire, il est prescrit par la vérité cynique

Schématiquement, nous pouvons résumer la vérité du sujet cynique en ces quelques mots : ce qui est prescrit par la nature de l'Homme est bien. Dès lors, toutes les envies et nécessités naturelles sont bonnes, le sujet ne doit pas avoir honte de les pratiquer publiquement puisqu'elles sont prescrites par sa nature. Au contraire, tout artifice social est perçu comme négatif, car contraire à la nature de l'Homme. Vivre selon la vérité cynique nécessite donc une forme de théâtralité pour pratiquer publiquement ce qu'elle valorise et réprimander ce qu'elle considère comme factice. Le sujet immédiat, pour devenir l'incarnation de la vérité cynique, doit arriver à surpasser la pudeur qu'il éprouve quand il défèque publiquement. L'œil de l'autre scandalisé par sa pratique est nécessaire pour que sa vie devienne la vie vraie, soit la vie non-dissimulée.

Si nous retrouvons chez les Stoïques cette idée de non-dissimulation de la vie vraie dans la pratique de la correspondance, cette valeur trouve véritablement son apothéose dans la pratique cynique. Celui-ci doit fuir les lieux privés, doit s'assurer d'être sans cesse en vue de tous. Seulement ainsi peut-il être sûr que sa pratique suit la vérité dont il s'est fait le sujet. « La non-dissimulation, loin d'être la reprise et l'acceptation de ces règles de pudeur traditionnelles qui font

que l'on rougirait de faire le mal devant les autres, doit être l'éclat de la naturalité de l'être humain sous le regard de tous. »¹¹³

Ainsi, dans la nécessité cynique de faire apparaître la véritable nature de l'Homme, le sujet cynique nécessite l'œil d'autrui pour pouvoir mener la vraie vie comme vie non-dissimulée.

3.3.2. Le baptême

Le baptême est la pratique qui permet à l'âme, par le bain symbolique, de se purifier de toutes ses impuretés¹¹⁴. Dès lors, le sujet chrétien doit poursuivre une pratique de l'ascèse chrétienne, avec toutes les prescriptions et les interdictions qui lui sont rattachées, pour préserver cette pureté. Il émerge face à ce rituel de passage deux attitudes qui inquiètent Tertullien. La première est de pratiquer le baptême le plus rapidement possible, quitte à ne pas se préparer convenablement. La pureté de l'âme étant assurée après le rituel, autant y recourir dès que possible. La deuxième attitude est de retarder le baptême. Si l'âme est nettoyée de ses impuretés, alors on peut s'adonner aux pires vices toute sa vie durant pour ensuite se faire purifier au terme de sa vie. La pratique ascétique sera donc diminuée et les plaisirs maximisés. Si le calcul économique des plaisirs est bon, la piété du pratiquant est, au mieux, discutable.

Tertullien critique cette attitude sous le couvert que Dieu, s'il accorde son pardon et lave toute impureté de l'âme du baptisé, est envisagé comme contraint d'octroyer le pardon au pratiquant. Il faut donc préparer le Chrétien, le baptême ne doit ni être précipité, ni être retardé. L'âme doit être prête à la purification. La pratique de soi doit amener le Chrétien à pleurer ses péchés, à véritablement chercher la purification par la honte que représente l'impureté de son âme. Le travail sur soi doit mener à l'expérience de la crainte de Dieu. Tant que le sujet souhaite contrôler l'exercice divin, soit le moment où il recevra effectivement le baptême, il demeure dans son état immédiat, son état de pécheur. Tant qu'il subsiste autre chose que la crainte, tant que le sujet est porté sur lui-même et pas encore entièrement tourné vers Dieu, il n'est pas apte à recevoir le sacrement. Pour que le sujet soit prêt à la purification, il faut déjà qu'il soit soigné de l'influence de Satan. Certes, c'est le baptême qui chassera la présence du tentateur de l'âme du pécheur, mais

¹¹³ M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, p. 234

¹¹⁴ Les développements sur le baptême suivent les analyses de Foucault développées lors des leçons du 6 et 13 février 1980. Voir *Du Gouvernement des vivants*, p. 91-138

c'est uniquement par la crainte qu'il entretient à l'égard de Dieu et de sa propre nature de pécheur que le Chrétien arrivera à s'en remettre entièrement à Dieu.

Face au baptême, il faut donc se détacher entièrement de l'influence de Satan et ne pas chercher à contraindre Dieu à nous purifier. L'on doit se présenter au sacrement sans ambiguïté, parfaitement remis au jugement de Dieu. La préparation au baptême assure que le sujet soit le lieu d'un pur regret vis-à-vis de ses fautes et de sa nature de pécheur. Tous portent en eux la faute, la tentation du vilain. Mais laver l'impureté de l'âme n'a aucune valeur si le sujet est toujours tiraillé entre Satan et Dieu, entre l'appel du péché et la pratique de la pureté. L'âme ne doit plus hésiter, c'est pour cela qu'elle doit pratiquer la pénitence avant d'être baptisée ; c'est pour cela que le sujet doit déjà être marié, il a préalablement appris la continence. Tant que ce regret n'est pas entier, il ne pourra pas être purifié ; tant qu'il est tiraillé, il retombera ; tant qu'il est mélangé, il est condamné.

3.3.3. La correspondance stoïque

La pratique de l'*alêthês bios* nécessite aussi, pour qu'elle soit véritablement conduite par sa propre vérité, un ensemble de règles et de principes¹¹⁵. Ceux-ci assurent la droiture de la voie du sujet. La pratique de soi nécessite une constante attention à ce système d'obligations pour arriver à la médiation de soi. L'une des formes que prendra la pratique attentionnée de soi chez les Stoïques est la correspondance.

Celle-ci a pour objectif de soumettre à l'œil d'autrui l'ensemble de ses agirs. Lorsque Lucilius demande à Sénèque de lui rendre compte de l'ensemble de sa journée heure par heure, ce n'est pas par simple nécessité de rendre visible jusqu'à la pensée même du sujet, par principe de non-dissimulation de la vérité. C'est aussi de faire de l'autre, du lecteur de la missive, le lieu de l'évaluation des actes. L'ami qui lit la lettre inspecte chacun des détails et effectue l'examen de l'auteur. Tout sera jugé selon les obligations de la vie vraie. Chaque défaut, chaque impair, chaque *faux* mouvement, fera l'objet de remontrance et de recommandation. L'examen est ainsi doublé car l'écriture de la lettre est aussi lieu d'examen. Le Stoïque qui a à rougir de honte en couchant

¹¹⁵ Les développements sur la correspondance stoïque suivent les analyses de Foucault développées dans l'article *L'Écriture de soi*. Voir *Dits et écrits II*, p. 1234-1249

sur papier ses agirs de la journée se corrigera lui-même. Si la pratique de soi ne fut pas entreprise suivant la juste mesure, au moins aura-t-il le discernement de le reconnaître.

Cette écriture de soi permet de se rapporter sans cesse aux obligations de sa vérité et écrire à un compère permet de doubler l'examen de conscience. Tout acte, même le plus banal, est rapporté à l'autre. Celui-ci, en tant qu'autre, jugera avec d'autant plus de rigueur qu'il n'est pas embrumé par le *pathos* du sujet s'écrivant. Ce qui aurait pu passer outre l'examen de conscience est, par l'obligation d'écrire à autrui, forcément évalué. La totalité de la pratique est donc confrontée aux règles de sa propre vérité. Foucault insiste sur ce point : « Raconter sa journée – non point à cause de l'importance des événements qui auraient pu la marquer, mais justement alors qu'elle n'a rien d'autre que d'être semblable à toutes les autres, attestant ainsi non l'importance d'une activité, mais la qualité d'un mode d'être – fait partie de la pratique épistolaire »¹¹⁶. Suivre un ensemble de règles et de principes, assure la constance de la pratique. Les actes narrés, en soi, n'importent que dans la mesure où ils sont gages de la pratique rigide de sa vérité. Les variations d'une journée à l'autre ne résultent que des accidents des rencontres, la direction de soi demeure.

La pratique ascétique stoïque est renforcée par l'exercice de la correspondance. Foucault cite la lettre 109 de Sénèque à propos de la correspondance : « L'habileté du lutteur s'entretient par l'exercice de la lutte, un accompagnateur stimule le jeu du musicien. Le sage a besoin pareillement de tenir ses vertus en haleine ; ainsi, stimulant lui-même, il reçoit encore d'un autre sage du stimulant. »¹¹⁷ Dans le cadre de la correspondance avec le sage, l'écriture de soi transcende l'introspection. L'on fait de l'autre le lieu de l'examen de soi. L'ouverture de la conscience de soi par l'écriture épistolaire permet une direction plus sévère car doublée. Là où soi voit une bonne pratique soi, l'autre pourra y voir un relâchement. Le sage, s'il partage la technique, aura une mesure différente. L'exercice de ce jugement de soi supervisé renforce l'emprise et le respect des obligations de la vérité. La gouvernance de soi est ainsi partagée.

¹¹⁶ M. Foucault, *L'écriture de soi*, Voir *Dits et écrits II*, p. 1247

¹¹⁷ Cité par Foucault dans *L'écriture de soi*. Voir *Dits et écrits II*, p. 1244

3.3.4. La mort de Socrate

La *parrêsia* peut être problématique sur la question de la pratique¹¹⁸. Si se constituer soi-même comme sujet médiatisé nécessite un travail constant pour arriver au véritable assujettissement de soi, à créer un lien authentique avec la vérité qui apparaît comme sienne, le parrêsiaste serait-il alors un privilégié puisqu'il lui suffirait d'une parole franche pour se transformer ? Comment la vérité avec laquelle il se lie peut-elle respecter le critère d'immutabilité ? On peut en faire la sentence : que la vérité doit, pour être perçue comme telle, perdurer. L'acte très bref du parrêsiaste semble antithétique à l'*alêthês bios* qui implique, suivant la quatrième définition de la vérité, « une vie qui échappe à la perturbation, aux changements, à la corruption et à la chute, et se maintient sans modification dans l'identité de son être »¹¹⁹ Comment réconcilier l'événement parrêsiastique et la temporalité de la vraie vie ?

C'est par le courage que nécessite la parole parrêsiastique que l'individu se lie avec la vérité qu'il énonce au point de se transformer en sujet médiatisé. Si l'acte en lui-même est court, la pratique ascétique de la *parrêsia* s'incarne dans le risque de rétribution. Si l'ami s'embrouille, le tyran se fâche ou l'assemblée s'indigne, le parrêsiaste doit assumer les conséquences de sa parole franche. S'il tente de réparer les pots cassés ou de sauver sa peau, il rompt la relation qu'il entretient avec la vérité, il brise l'obligation qui l'engage à l'énoncer et assumer les conséquences de l'énonciation. La *parrêsia* disparaît dès lors qu'on demande pardon.

L'archétype du parrêsiaste qui, après d'avoir énoncé sa vérité qui dérange, doit affronter le courroux de son audience est Socrate. Faisant face à trois chefs d'accusation, celui d'avoir corrompu la jeunesse, de ne pas reconnaître les divinités de la cité et d'en avoir introduit des nouvelles, il prend la parole dans l'*Apologie* avec une superbe simplicité. Sa défense s'éloigne des techniques rhétoriques de ses opposants sophistes, à aucun moment il ne tente de manipuler le *pathos* de l'assemblée par de multiples flatteries. Il ne recherche pas à être innocenté. En concordance avec les trois premières définitions, il clamera sans dissimulation, sans mélange et directement sa vérité. Socrate est investi d'une mission, d'une obligation. La vérité dont il est investi l'oblige à parcourir les rues d'Athènes et à questionner la jeunesse. Il doit insuffler au sein

¹¹⁸ Les développements sur la mort de Socrate suivent les analyses de Foucault développées lors de la leçon du 2 mars 1983. Voir *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 273-309

¹¹⁹ M. Foucault, *Le Courage de la vérité*. p. 207

de la population athénienne le souci de soi qui transcende les impératifs diététiques. Déjà dans la rue, Socrate était parrêsiaste. Ne risquait-il pas le courroux de l'un de ses concitoyens ? N'a-t-il pas en acte désobéi à l'ordre issu des Trente d'arrêter Léon de Salamine, et donc risqué sa vie ? Il le rappela lors de son procès : « je fis bien voir, non par des mots mais par un acte, que de la mort, sauf votre respect, je n'ai cure le moins du monde. »¹²⁰ La pratique parrêsiastique de Socrate a donc une constance et, de ce fait, respecte le dernier critère de la vérité. Si une seule parole franche suffit pour faire d'un individu un sujet parrêsiaste, il doit pouvoir la répéter.

Mais l'incarnation la plus authentique de la parole parrêsiaste n'est pas dans l'acte courageux de la parole, mais dans l'acceptation des conséquences. Dans la punition du parrêsiaste, sa vérité brille de mille feux. Si sa parole peut être droite, non-dissimulée et sans mélange, ce n'est que sous le fouet que sa vérité prend sa valeur temporelle. Et dans ce sens, c'est dans le *Criton* que Socrate devient la plus haute figure de la *parrêsia*. Alors qu'il prend le risque de la parole franche dans l'*Apologie*, le philosophe confirme l'obligation qu'il entretient à l'égard de sa vérité dans son refus de fuir Athènes alors qu'il est condamné à boire de la ciguë. Les dernières paroles de Socrate, l'énigmatique « Criton, nous devons un coq à Asklépios. Payez ma dette, n'oubliez pas »¹²¹, confirme cette relation qu'il entretient avec sa vérité. Foucault refuse l'interprétation d'un Socrate qui, à la fin de sa vie, fait surgir de noires pensées : la vie comme maladie et Asklépios soignant cette maladie. Le mal dont Asklépios débarrasse Socrate est celui de l'opinion publique. Si Socrate parvient à boire la ciguë et à résister à l'ultime épreuve que représente la proposition de Criton, c'est qu'il est véritablement le lieu de sa vérité.

La parole parrêsiastique, pour permettre à son acteur de se médiatiser et parler en son nom propre, nécessite donc cette altérité qui peut le châtier. Le courage dont il fait preuve est ce qui le lie à la vérité et qui assure qu'il vit l'*alêthês bios*. S'il accepte de prendre le risque du courroux, et s'il se montre digne lors du châtement, alors il confirme qu'il vit cette vie « qui échappe à la perturbation, aux changements, à la corruption et à la chute. »¹²²

¹²⁰ Cité par Foucault dans *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 293

¹²¹ M. Foucault, *Le Courage de la vérité*. p. 88

¹²² *Ibid.* p. 207

Bien que l'on puisse considérer le scandale cynique comme l'apothéose de l'*alêthês bios* dans sa non-dissimulation, il faut bien voir que les quatre définitions de la vérité, ainsi que leur incarnation dans la pratique du sujet, sont nécessaires pour que la vie soit vécue comme vraie. Le Cynique, tout comme le Stoïque, le Chrétien ou le parrêsiaïste doit mener une vie non-dissimulée, non-mélangée, droite et continue. La forme que prend l'*alêthês bios* change suivant la vérité qui la dirige. Mais elle ne peut mettre à l'écart l'une des quatre caractéristiques sans risquer de retomber dans le faux, dans l'immédiateté.

C'est là qu'intervient l'altérité, la figure de l'autre. Le sujet, dans sa pratique ascétique, a besoin d'un autre pour tester la véracité de sa vie. Cet autre prendra des formes multiples comme nous l'avons montré. La figure de l'autre dans la pratique cynique est le témoin scandalisé de l'animalité de leur pratique. S'il y a scandale public, alors il y a animalité. Le témoin n'assure pas seulement la non-dissimulation de la vérité. L'œil constant du public assure que le cynique ne mélange pas sa recherche de l'animalité avec les trivialités du social. Le scandale qu'il crée constamment assure la droiture de la conduite cynique, s'il choque le social c'est qu'il suit l'animal. Et finalement, l'œil constant du public assure une continuité de sa pratique : il est constamment acteur de sa vérité et il ne dispose pas d'un moment où il peut y déroger. L'autre, sous diverses formes, est la condition de la véritable vie. Il en est la mesure car le test, et c'est uniquement confronté à l'autre que la pratique de soi transforme réellement le sujet en son mode médiatisé. Socrate, qui rend ses comptes à Asklépios, soigné de l'influence de l'opinion populaire donc véritable maître de soi, ne le fait qu'au terme de l'ultime test de soi. Il est véritablement soi en face de la mort, ultime altérité.

CHAPITRE III

La vérité comme forme d'altérité

Le cynique, ce philosophe vivant tel un chien au milieu des hommes, est une figure qui appelle au scandale. Sa vie est grotesque : il porte de sales vêtements lorsqu'il n'est pas nu, il satisfait tous ses besoins sur la place publique, il aboie à la vue des plus hauts dignitaires, il se fiche de la gloire et de la culture, etc. La manière dont il dirige sa vie est digne de la plus profonde des folies. Pourtant, elle est l'incarnation d'une vérité. Le cynique n'est pas en proie à la folie, au contraire. Il est le souverain de sa propre personne. Même Alexandre le Grand, plus grand roi de son époque, ne put rien offrir qui satisfasse Diogène le Cynique. Alors que la soif de pouvoir d'Alexandre se définit par une insatisfaction jamais assouvie, la tempérance de Diogène assure sa pleine souveraineté sur sa propre personne. N'ayant que son manteau, son bâton et son écuelle, le cynique apparaît comme souverain dépossédé, « philosophe comme roi anti-roi. »¹²³

Sa vie, si elle est souveraine, est régie par sa vérité. Comme analysé précédemment, l'altérité est nécessaire pour que cette vérité puisse apparaître comme telle. Foucault va plus loin. Non seulement l'altérité est nécessaire à la vérité, mais la vérité doit elle-même être une forme d'altérité. On retrouve cet aspect dans les derniers mots du manuscrit du 28 mars 1984 : « 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. »¹²⁴ La vérité n'est jamais édulcorée. Elle détonne, elle frappe, elle est nouveauté.

Nous proposons d'analyser comment, dans la constitution de soi du parrésiasiste, il est nécessaire que la vérité énoncée soit extérieure au spectre qui lui est prescrit par les différentes formes d'assujettissement dont il est sujet. C'est ainsi qu'il devient autre, et donc soi-même. Nous continuerons notre analyse en traitant la thématique de l'autre monde et de la vie autre. La vérité,

¹²³ M. Foucault, *Le courage de la vérité*, p. 253

¹²⁴ *Ibid.* p. 311

sitôt définie comme position autre, doit s'accompagner d'un système d'obligations qui implique scandale au sein du tissu politique avec lequel elle cohabite.

4.1. La vérité comme extériorité

Lors des précédents chapitres, nous avons analysé comment la vérité, pour qu'elle puisse apparaître comme telle, doit être non-dissimulée, non-mélangée, directe et immuable. Aussi, elle ne peut être vraie si elle n'implique pas un système d'obligations qui lie son sujet à une pratique. Si l'énoncé est la vérité de ce sujet, ce sujet *doit* s'y plier. Les régimes de vérité sont les dispositifs qui, par la force, imposent des formes aléthurgiques pour faire émerger la vérité de certains sujets. La pratique du pouvoir n'implique pas uniquement la nécessité de savoir sur les sujets, mais aussi que les sujets connaissent les vérités qui les régissent¹²⁵. Le fou avouant sa propre folie, même s'il fut forcé par de nombreuses douches glacées, se voit lié à cette folie. L'aveu doit être : non-dissimulé, il doit effectivement dire qu'il est fou ; non-mélangé, s'il reconnaît que l'aveu est forcé il mérite une nouvelle douche glacée ; droit, il ne doit pas hésiter lors de l'aveu ; et immuable, il doit reconnaître en ses anciennes perceptions fautives la manifestation de sa folie. Cet aveu sert à des fins thérapeutiques, on ne peut être simultanément fou et conscient de sa folie. L'aveu, même forcé, lie le sujet fou à cette vérité et transforme simultanément le fou en patient. En se déclarant fou, il devient sujet de l'asile¹²⁶. L'individu s'est lié lui-même à sa vérité, mais cette liaison c'est effectué au sein d'un dispositif de savoir-pouvoir qui a contraint l'individu d'effectuer cette *aléthurgie* de soi.

4.1.1. Sortir de l'assujettissement

Il en est autrement de la vérité de soi. Pour qu'elle devienne comme la vérité de soi-même, celle librement constituée, il faut qu'elle exerce cette force coercitive par elle-même. La vérité de soi-même ne nécessite aucun régime de vérité. Dans cette mesure, la véritable force du directeur de conscience réside dans les stratégies de superposition qu'il effectue pour induire un décrochage d'une perception éthique vers une autre. Cette vérité, pour qu'elle puisse effectivement apparaître

¹²⁵ À ce propos : « je crois cependant qu'on aurait bien du mal à trouver l'exemple d'un pouvoir qui ne s'exercerait pas sans s'accompagner, d'une manière ou d'une autre, d'une manifestation de vérité » Prononcé lors de la leçon du 9 janvier 1980. Voir *Du Gouvernement des vivants*, p. 6

¹²⁶ Voir la conférence inaugurale des cours de Louvain, *Mal faire, dire vrai*, p. 1-15

comme la sienne, doit avant tout respecter une condition formelle.¹²⁷ Les structures du contenu n'importent pas ; ce qui importe est la relation qu'entretient l'énoncé avec les assujettissements de l'individu. Il faut que le contenu de l'énoncé apparaisse comme extérieur au spectre des agirs possibles sinon il sera, au mieux, la vérité de cette forme spécifique d'assujettissement. Platon, lorsqu'il sermonne Denys, ne se constitue pas comme parrêsiaste. Platon ne fait que réactualiser son statut de philosophe. Foucault l'explique en ces termes :

« Platon, faisant sa grande leçon classique et fameuse sur ce que c'est que la vertu, sur ce qu'est le courage, sur ce que c'est que la justice, le rapport entre justice et bonheur, dit la vérité. Il dit vrai. Il le dit dans sa leçon et il le dit aussi dans cette réplique vive qu'il adresse à Denys lorsque Denys, agacé par ses leçons, lui demande ce qu'il est venu faire en Sicile (laissant donc entendre que Denys n'est pas cet homme de bien). Vous voyez que le mot *parrêsia* n'est pas employé à propos de Platon. »¹²⁸

Le philosophe pratique en quelque sorte une forme de *parrêsia*¹²⁹, après tout, ne parle-t-il pas franchement au tyran ? N'est-il pas puni pour ces paroles en étant vendu comme esclave à Égine alors que le tyran avait demandé sa mort ? Dans cette mesure, nous retrouvons bien des éléments de la pratique permettant de se constituer en parrêsiaste. Mais il lui manque l'aspect essentiel pour que la franche parole devienne une authentique pratique de soi : la relation avec la frontière de son assujettissement. Si Dion se constitue parrêsiaste en critiquant la sagesse de Denys, c'est qu'il agit hors des fonctions qui sont attendues de lui. En tant que beau-frère, il doit agir en flatteur. Mais Dion, en tant que personne ayant une forme de sagesse et donc une parole forte, n'est pas un flatteur. La vérité de Dion apparaît comme la sienne parce qu'elle est autre que celle de son assujettissement en tant que beau-frère du tyran. Le geste de Dion est similaire au geste de Platon, mais il manque à la vérité de Platon cette figure d'une vérité autre.

Répetons-le, pour arriver à une pratique de soi, donc à cette relation authentique avec sa vérité, il faut que l'individu valorise la relation à soi comme forme d'individualité. Cette valorisation prend forme en la division du sujet en deux sous-sujets dont un immédiat et dévalorisé d'une part, et un médiatisé et valorisé d'autre part. La vérité de soi-même est forcément celle qui gouverne le sujet médiatisé. Pour que l'individu entreprenne une relation de pouvoir sur sa propre

¹²⁷ À ne pas confondre avec les conditions structurelles qui sont de l'ordre de l'analyse épistémologique.

¹²⁸ M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 48

¹²⁹ Il s'agit ici de la *parrêsia* entendu dans son sens large comme parole franche et directe. Voir *Le Courage de la vérité*, p. 12

personne, pour qu'il y ait gouvernement de sa propre personne, il faut formellement que la vérité, et par extension le système d'obligations, soit autre que ce qu'il est immédiatement. Si l'individu incarne immédiatement sa vérité, et c'est le cas des formes d'individualisme valorisant la valeur absolue de l'individu tout en dévaluant la sphère privée et la relation à soi-même, alors il n'entreprendra pas l'usage des techniques de soi car il est déjà son propre sujet. Si l'individu athénien s'applique à la pratique du gouvernement sur lui-même, c'est parce qu'il est dans l'immédiateté le sujet de ses envies et l'antithèse de lui-même car esclave de ses désirs. La vérité du sujet athénien qui effectue le travail de soi est forcément autre que ce qu'il est au repos.

La pratique de soi implique la volonté de se sortir d'une forme d'assujettissement pour devenir son propre gouvernant. Nous comprenons mieux le champ lexical de Foucault autour des pratiques de soi : se fixer, se transformer, se modifier, s'écarter, s'éloigner, etc.¹³⁰ D'abord, l'importance du verbe réflexif. Il s'agit toujours de *se* faire quelque chose. L'individu est l'opérateur de sa vérité et de sa pratique. Ensuite, il est cette idée de mouvement, de processus. Se fixer soi-même implique de se fixer ailleurs d'où on était précédemment. Se transformer et se modifier impliquent le passage d'un état à un autre. S'écarter et s'éloigner impliquent l'excentrement. Cette prise de distance est le fait d'un assujettissement. Et le sujet médiatisé se définira par la relation qu'il entretient avec le sujet immédiat. Prenons l'exemple de Socrate face à Alcibiade. En tant que maître de ses désirs, Socrate privilégie la relation pédagogique avec le bel Athénien malgré l'attraction qu'il éprouve à son égard. Socrate est toujours sujet de désir, mais la vérité qui le gouverne est celle d'une maîtrise. Il éprouve du désir mais il le contrôle. Le sujet immédiat est pris dans un tumulte de désirs et d'envie, et la vérité de soi en tant que maître de ces désirs se définit en relation au premier. La vérité de soi est une forme prenant place à l'extérieur du sujet immédiat¹³¹. Elle peut être sur le mode de la résistance, de la négation, de la maîtrise, de la peur, etc. La forme de cette extériorité sera issue du différent *a priori* du sujet : est-ce que le sujet est envisagé comme sujet de Dieu, dans quel système politique le sujet se trouve-t-il, comment le corps est-il envisagé par la substance éthique, etc.

¹³⁰ Champ lexical de l'introduction de *L'Usage des plaisirs*.

¹³¹ À titre de comparaison, Épictète, esclave stoïque, n'éprouve plus aucun désir à l'égard des belles femmes et des beaux hommes. La forme que prend la maîtrise diffère, peut-être de par son statut d'esclave qui ne peut pas désirer les êtres libres qui l'entoure. L'esclave est un sujet passif de l'*aphrodisia*. C'est la raison pourquoi un homme libre peut pénétrer l'esclave mais l'esclave ne peut pénétrer le maître.

La vérité de soi prend donc la forme d'une excentricité¹³². Celle-ci peut mener à une pratique de ce mot en son sens populaire. Il faut le reconnaître, Diogène le cynique a sa part d'excentricité dans sa pratique allant jusqu'à aboyer à la vue d'homme de prestige. Mais nous entendons par ce mot un éloignement du territoire du sujet. La vérité de soi doit sortir de ce territoire, elle doit être une position excentrée du sujet immédiat. Cette position définit un nouveau territoire, une nouvelle carte des relations de pouvoir. Définir une nouvelle position définit une nouvelle pratique. Mais la définition de ce point excentré est insuffisante ; ce n'est pas la reconnaissance de ce point comme la vérité de soi qui y fixe le sujet mais la pratique de soi. Une nouvelle pratique permet un nouveau positionnement¹³³.

Mais attention, si la vérité définit une structure qui mettra en relation le sujet immédiat et le médiat, cette vérité n'implique pas le commencement d'une pratique introspective et herméneutique de soi comme c'est le cas avec le christianisme primitif. Dans les mots de Foucault : « Le rapport à la vérité est une condition structurale, instrumentale et ontologique de l'instauration de l'individu comme sujet tempérant et menant une vie de tempérance ; il n'est pas une condition épistémologique pour que l'individu se reconnaisse dans sa singularité de sujet désirant et pour qu'il puisse se purifier du désir ainsi mis au jour. »¹³⁴ Elle est une structure qui permet l'excentricité de l'individu, son déplacement d'un assujettissement vers l'un qui est l'aboutissement de sa pratique. La vérité est avant tout ce qui permet d'instaurer une figure d'altérité qui sera celle du sujet médiatisé, figure totalement autre que son statut institutionnalisé.

¹³² Nous empruntons le terme à Helmut Plessner, anthropologue allemand, qui développa en opposition à l'égo transcendantal de la phénoménologie husserlienne le concept de position excentrique de l'homme. À son sens, l'intentionnalité humaine se distingue de l'intentionnalité animale par sa capacité à adopter le point excentrique de sa propre frontière, permettant ainsi la pensée réflexive.

¹³³ À propos de cette position excentrée de la vérité, nous pouvons renvoyer à ce passage où Foucault analyse la position de la parole parrésiasique comme étant à l'extérieure de l'assujettissement qui définit le positionnement habituel de l'individu : « il n'y a *parrêsia* que lorsqu'il y a liberté dans l'énonciation de la vérité (...) Et dans cette mesure-là, au cœur de la *parrêsia*, on ne trouve pas le statut social, institutionnel du sujet, on y trouve son courage » Voir *Le Courage de la liberté*, p. 63

¹³⁴ M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, p. 103

4.1.2. L'extérieur de l'immédiateté.

Cette position excentrique de la vérité peut prendre deux formes, soit celle des techniques de soi analysées dans *Subjectivité et vérité* et *l'Herméneutique de soi*, soit celles analysées dans *Le Gouvernement de soi et des autres* et *Le Courage de la vérité*¹³⁵.

Dans les cours de 1981 et 1982, les techniques de soi sont comprises comme une forme de stricte gouvernementalité de soi-même. La pratique de l'*aphrodisia* sous la forme d'une diététique, d'une économie et d'une érotique, pratique analysée longuement dans *Subjectivité et vérité*, est celle d'une maîtrise des désirs. L'excentricité de la vérité de soi n'est pas celle d'un individu cherchant à redéfinir son emplacement dans la cartographie des pouvoirs du groupe dont il fait partie, mais plutôt celle d'un individu souhaitant exercer un pouvoir sur sa propre personne. Il s'agit d'une pratique strictement réflexive au sens grammatical du terme. Rappelons-le, la pratique de soi n'implique pas *de facto* une herméneutique de soi, un travail conscient de réflexion sur sa personne. Cette réflexivité renvoie strictement au mode de l'individualisme, celui d'un redoublement de soi¹³⁶ en ces deux points subjectifs. Cette pratique, si elle définit un nouveau lieu au sujet médiatisé, n'ébranle pas le tissu social dans lequel ce sujet se situe car ce lieu excentré est au sein même du sujet. Il s'agit d'une sortie de l'immédiateté de soi vers une pratique médiatisée. Certes, l'individu arrivant à se maîtriser soi-même, donc à atteindre le *telos* de sa pensée éthique, sera perçu différemment par ses pairs. En effet, il est parvenu à s'assujettir lui-même dans un groupe qui promeut cet auto-assujettissement.

Comme vu dans la partie 3.1, la pensée éthique d'un sujet est un *a priori* appartenant à un contexte historique. Le maître de soi est une subjectivation issue de la pensée éthique hellène. Celui réussissant cette pratique ascétique de soi sera perçu positivement par ses confrères. Il pourra même devenir le directeur de conscience au sein de son groupe. Après tout, il est détenteur d'une pratique efficace pour atteindre le *telos* de la pensée éthique. Il pourra même inspirer un changement de perception éthique par travail de superposition¹³⁷. Si l'excentrement du sujet

¹³⁵ Nous renvoyons le lecteur à la fin de la partie 2.3.2. *Les techniques de soi, la définition* où nous distinguons les techniques de soi de 1980-82 et celles de 1983-84. Aussi, nous parlons ici de la chronologie des cours du Collège de France. Les deux derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité*, étant une synthèse du travail de Foucault des années 1980, les différences entre ces techniques sont moins distinctes.

¹³⁶ Foucault utilise cette expression lors du cours du 1^{er} avril 1981. Voir *Subjectivité et vérité*, p. 281

¹³⁷ Nous renvoyons le lecteur à la partie 3.2.3. *Le Directeur de conscience*.

immédiat vers le sujet médiatisé change la manière dont il est perçu, et même potentiellement les relations de pouvoir qu'il entretient avec ses confrères, celui-ci n'ébranlera pas le tissu social puisque cette relation à soi en est issue et ne recherche pas cet ébranlement. En tant que vérité éthique promue par un groupe, celle-ci sera forcément isomorphique : sa pratique et sa vérité reflèteront l'ordre social dont elle est ressortissante¹³⁸. Ce principe, expliqué précédemment, est « un principe de perfection, d'adéquation, un principe de hiérarchisation autour d'une forme considérée comme la plus parfaite. »¹³⁹ En reprenant les codes, les structures et les formes du groupe, ces vérités encouragent l'excentrement de l'individu de son immédiateté. Mais cet excentrement, de par son rôle au sein du groupe et son isomorphisme, se déroule en harmonie avec le groupe. Le sujet demeure à l'intérieur du groupe, son excentrement n'ayant lieu qu'à l'intérieur de lui-même.

La deuxième forme est celle que l'on retrouve dans les analyses de 1983-84, et tout particulièrement lors des analyses des cyniques et de la *parrêsia*. L'excentrement dont il est question prend place, non plus au sein de l'individu mais sur la carte des relations de pouvoir. Le parrêsiasite qui se lie à l'énonciation d'une vérité en sortant du cadre de son assujettissement « s'excentre » de sa position institutionnelle. C'est en cela que sa pratique est authentiquement courageuse. Si cette excentricité l'extirpe de son assujettissement en apparaissant comme soi-même, l'individu physique demeure face à un sujet détenant un certain pouvoir. Il apparaît évident que l'incertitude de la rétribution est corolaire à l'excentrement du sujet disant vrai. Le flatteur cessant de flatter le tyran s'expose soit à son courroux, soit à son écoute attentive. Il « Ce qui caractérise l'énoncé parrêsiasique, c'est justement, en dehors de tout statut et de tout ce qui pourrait coder et déterminer une situation, le parrêsiasite c'est celui qui fait valoir sa propre liberté d'individu qui parle. »¹⁴⁰ Dans ce type d'excentricité, l'altérité de la vérité de soi est définie par sa résistance aux savoirs et aux vérités des différents dispositifs entourant l'individu. Ce qui est vraiment vrai, c'est ce qui sort du cadre institutionnel de son sujet immédiat. Il en découle que le sujet immédiat est celui assujetti alors que le sujet médiatisé est celui qui fait ce qu'il ne peut pas

¹³⁸ Au point où la forme de la pratique sexuelle hellène reprend la forme juridique d'Athènes bien qu'étant une pratique extra-juridique. « Le principe de localisation et le principe de séparation des sexes ont la forme même de la loi, quand bien même ce ne sont pas des lois juridiques, c'est-à-dire reprises à l'intérieur d'un code explicite, avec châtements à l'appui » *Subjectivité et vérité*, p. 85

¹³⁹ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, p. 85

¹⁴⁰ M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 63

normalement faire. Cette pratique demeure réflexive, il y a ce dédoublement de soi en sujet immédiat et sujet médiatisé. La vérité de soi n'apparaît pas uniquement comme la mise en place d'un gouvernement de soi mais aussi comme système émancipateur. La pratique de ces obligations implique un gouvernement de soi qui remplace le gouvernement des autres.

4.2. Le scandale d'une vie et d'un monde

Si la vérité en tant qu'altérité se définit par la position excentrique du sujet qu'elle médiatise, la pratique impliquée par son système d'obligations s'incarnera par une vie d'ascèse librement choisie. Cette vie a ses règles, ses codes et ses pratiques qui sont strictes. Elle doit respecter les quatre définitions complémentaires de la vérité, elle doit être non-dissimulée, non mélangée, droite et immuable. La vraie vie est elle-même excentrique dans la mesure où elle est l'incarnation de ce décalage de soi vers un soi médiatisé, qu'elle implique une herméneutique ou pas, sa pratique universalisée implique un autre monde, une cartographie des sujets qui diffère de celle dans laquelle elle se pratique. Mais elle peut aussi prendre la forme d'une altérité, de la vraie vie on passe à la vie autre.

4.2.1. L'autre vie

C'est au sujet des cyniques que Foucault introduisit le concept de vie autre. La vérité dont ils sont l'incarnation, celle de la naturalité de l'Homme, est une excentricité du sujet politique dans la cité vers une pratique de l'animalité qui tend à rejeter tous les artifices de la vie mondaine. Diogène veut tellement s'extraire de cette mondanité qu'il observe souris et escargot pour inspirer la pratique de sa vérité¹⁴¹. C'est à la vue d'un gastéropode qu'il prit résidence dans une jarre au Méttrion. Leur pratique ascétique est offerte aux yeux de tous, et c'est par cet œil omniprésent qu'ils s'assurent de la justesse de leur pratique. Le théâtre de leur pratique est le gage d'une pratique constante, et donc authentique de la vérité.

Mais l'intérêt de la vie des cyniques ne réside pas dans l'unique pratique et incarnation de leur vérité. Après tout, nous retrouvons en d'autres formes les quatre aspects de l'*alêthês bios* dans

¹⁴¹ M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, p. 244

la vie stoïque, dans la vie chrétienne, etc. Pourquoi Foucault s'intéresse-t-il à cette vie de chien ? Qu'y a-t-il de particulier dans cette vie qui la rend plus intéressante que les autres¹⁴² ?

Premièrement, le mode d'excentricité de la vérité cynique : la naturalité de l'homme incarnée dans une pratique de l'animalité est un éloignement du sujet politique et mondain de la *polis*. La pratique de cette vérité implique donc une pratique de résistance. S'il y a définition d'une vérité à l'extérieur du champ de possibilités prévu par l'assujettissement de l'individu, la pratique de la vraie vie impliquera des tensions avec les institutions. La vie du cynique crée scandale. Après tout : « C'est en se distinguant de l'animalité que l'être humain affirmait et manifestait son humanité. L'animalité était toujours, plus ou moins, un point de répulsion pour cette constitution de l'homme comme être raisonnable et humain. »¹⁴³ La vérité cynique est donc un renversement complet de la vie humaine, de l'*alêthês bios* de la cité athénienne ou romaine. Plus encore, « Vie nue, vie mendicante, vie bestiale, ou encore vie d'impudeur, vie de dépouillement et vie d'animalité, c'est tout cela qui surgit avec les cyniques, aux limites de la philosophie antique. »¹⁴⁴ Nous retrouvons le champ lexical de l'excentricité, ce travail de la limite et de la frontière avec l'exercice de la vérité de soi. L'intérêt des cyniques réside en l'extrême excentricité de leur vérité, un renversement complet de la conception de l'Homme antique, incarnée dans une pratique localisée au centre du groupe dont ils sont la négation. La localisation géographique de l'excentricité au centre du groupe n'est pas une condition de la véritable pratique de soi. Les monastères ne sont-ils pas des lieux privilégiés pour la pratique de soi chrétienne malgré leur éloignement des centres urbains¹⁴⁵ ? La position du sujet médiatisé change d'une forme de vraie vie à l'autre.

Foucault insiste sur le renversement qu'implique la pratique cynique lors de la leçon du 21 mars 1984 : « Vous voyez ainsi que le cynique, c'est celui qui, reprenant les thèmes traditionnels de la vraie vie dans la philosophie antique, transpose ces thèmes, les retourne en revendication et affirmation de la nécessité d'une vie autre. »¹⁴⁶ On retrouve ici une forme d'opposition entre vraie vie et vie autre. La vraie vie de la philosophie à laquelle Foucault fait référence ici est celle de la

¹⁴² Foucault consacre cinq séances sur la question de la vie cynique, sa relation avec la vérité, et sa forme de vie autre. Voir les leçons du 29 février au 28 mars 1984 dans *Le Courage de la vérité*.

¹⁴³ M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, p. 244

¹⁴⁴ Ibid. p. 248

¹⁴⁵ Cet éloignement de la pratique de soi n'est pas antithétique avec la nécessité de l'*alêthês bios* d'être non-dissimulée puisque cette pratique s'effectue sous l'œil omniscient de Dieu et la tentation constante du Malin.

¹⁴⁶ Ibid. p. 264

maîtrise de soi stoïque, celle du souci de soi socratique du citoyen athénien qui doit, pour être véritablement libre, ne pas succomber à l'esclavage des désirs. Cette vie de tempérance est une vie mondaine, une vie politique. La maîtrise de soi est aussi la possibilité d'être le maître des autres. Arriver à la pratique de la vraie vie du libre citoyen ne change aucunement le monde de celui-ci au contraire, il en devient le promoteur. La reprise cynique d'éléments de la pensée éthique hellène (l'*alêthês bios*, la figure du souverain¹⁴⁷ et la relation entre Homme et animalité pour n'en citer que quelques-uns) pour les renverser sera ce qui constitue le glissement de la vraie vie cynique vers la matérialité d'une vie autre. Foucault met cet aspect en ces mots : « radicalement autre, car en rupture totale sur tous les points avec les formes traditionnelles d'existences, avec l'existence philosophique habituellement reçue par les philosophes, avec leurs habitudes et leurs conventions. La vraie vie ne va-t-elle pas être une vie radicalement et paradoxalement autre puisqu'elle ne fera pas autre chose que mettre en œuvre les principes les plus communément admis dans la pratique philosophique courante ? »¹⁴⁸ La pensée éthique cynique n'était pas, et ne pouvait pas être, en totale rupture. Les cyniques étaient des ressortissants de la *polis* et donc d'une certaine forme de pensée inspirée par elle. Lorsqu'ils posent la question de la naturalité de la pratique sexuelle, ils le font toujours en terme d'*aphrodisia*. Sauf que, comme ils effectuent un renversement de la conception de l'homme, l'homme doit suivre une certaine animalité plutôt que de s'en distinguer, effectuant ainsi un renversement axiologique.

L'isomorphisme de la pensée sexuelle se focalisera sur la pratique animale plutôt que le respect de la structure sociale. Rappelons-nous de Diogène qui, suite à l'observation d'un escargot, s'en inspira pour vivre dans une jarre. La pratique publique de l'acte sexuelle chez les chiens leur inspire la nécessité de ne pas être éhonté de le faire¹⁴⁹. Cette recherche d'une isomorphie entre la pratique animale et la pratique de soi est créatrice. Il est intéressant de faire la relation entre l'isomorphisme créateur des cyniques et la pratique créatrice de l'*ars erotica*. Celle-ci puise sa technique dans une pratique qui évalue les gestes par le plaisir qu'ils créent. La pratique créatrice serait donc celle qui fait émerger des pratiques et des vérités par une pratique d'excentrement. Le cynique qui observe la nature trouve les pratiques de la vraie vie à l'extérieur du champ social qu'il

¹⁴⁷ Voir la leçon du 21 mars 1984 pour l'analyse du cynique comme anti-roi. *Le courage de la vérité*, p. 252

¹⁴⁸ M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, p. 226

¹⁴⁹ « Comment faire l'amour, avoir des rapports sexuels pourrait-il être considéré comme un mal, puisque cela a été inscrit dans notre nature même ? Puisque c'est inscrit dans notre nature même, ce ne peut être un mal. Il n'y a donc pas à le dissimuler. » *Ibid.* p. 234

critique. Le pratique de l'*ars erotica* trouvera la pratique du véritable sexe par des expériences et des explorations qui seront plus ou moins plaisantes¹⁵⁰. Il semble important pour la pratique véritablement autre de se rapporter à quelque chose à l'extérieur de soi, extérieur compris comme extérieur au sujet immédiat, **par exemple le Cynique ayant donné tout son argent**

Si la vraie vie implique un excentrement à tel point qu'elle devient une vie autre, celle-ci se caractérisera par le scandale qu'elle provoque. Le cynique, par sa simple apparence, repousse le citoyen qui le voit. Le cynique, dans toute sa pauvreté, est « l'affirmation de la valeur propre et intrinsèque de la laideur physique, de la saleté, de la misère. »¹⁵¹ Alors qu'elle est la négation de la vie politique de la polis, cette vie est située en son centre. Si le processus aléthurgique du cynique est la vie animale, alors aucune prescription humaine et sociale ne peut limiter le champ d'action du cynique. Ils refuseront le mariage, pratiqueront l'union libre, critiqueront le tabou de l'inceste, même l'anthropophagie sera désacralisée¹⁵². La mission de Diogène, mission qui, comme Socrate, lui fut attribuée par l'oracle de Delphes, fut de changer la valeur de la monnaie. Foucault fait un rappel étymologique : le mot *nomisma*, monnaie, peut aussi référer à *nomos*, loi. L'attitude doit donc être tout autant à l'égard de la monnaie qu'à l'égard des lois et des normes. *Parakharaxis*, changer, peut aussi être traduit par altérer. Plutôt qu'altérer la valeur de la monnaie, cela pourrait renvoyer à l'action d'effacer l'effigie sur les pièces pour la remplacer avec une meilleure effigie, celle de la vie cynique¹⁵³. La vie cynique sera donc l'effacement de l'effigie politique pour la remplacer avec l'effigie de l'animalité, l'effacement du sujet immédiat pour incarner le sujet médiatisé. Celui-ci fait scandale parce que sa vérité, en tant que processus aléthurgique créateur,

¹⁵⁰ À ce propos, il est intéressant de voir comment un type de pratique particulier de l'*ars erotica* implique un style de vie particulier. Par exemple, Gayle Rubin analyse dans son livre *Surveiller et jouir* deux communautés distinctes bien que toutes deux homosexuelles qui fréquentèrent les Catacombes, un bar privé où ont lieu diverses pratiques sexuelles radicales à San Francisco. La communauté sadomasochiste entretenait un tissu social complexe, bien que fluide, d'où le plaisir sexuel était dérivé. Les codes sociaux étaient précis bien que géographiquement et temporellement localisés et Rubin explique comment ces codes strictement sexuels influencèrent les pratiques quotidiennes des pratiquants. De l'autre côté, les pratiquants du *fisting* adoptèrent une posture quasi mystique face à leur pratique. Les séances de *fist* donnaient place à des moments de transe orgasmique intense ainsi qu'une pratique de dépassement de soi. Cette sous-communauté encourageait aussi l'essai de diverses drogues alors que les pratiquants du sadomasochisme les évitaient. Nous avons ici deux sous-communautés homosexuelles qui ont fait émerger un style de vie novateur à partir d'une *aléthurgie* basée sur le plaisir comme mode d'apparition. Cependant, leur mode de vie est incompatible, et ce, malgré que ces communautés partagèrent les mêmes lieux, qu'elles partagèrent les mêmes problèmes politiques et malgré leur forme de production aléthurgique similaire. Voir les chapitres *Le Péril cuir* et *Les Catacombes dans Surveiller et jouir*.

¹⁵¹ *Ibid.* p. 239

¹⁵² Les éléments de cette énumération se troublent dans la leçon du 14 mars 1984, *Ibid.*, p. 243

¹⁵³ Pour les développements de la devise de Diogène le cynique, voir la leçon du 7 mars 1984. *Ibid.* p. 208-210

devient l'incarnation d'une négativité du sujet immédiat. Les normes, les valeurs et les agirs du sujet immédiat sont refusés et seul les pratiques émergeant de l'*alèthurgie* seront pratiquées. Et la pratique de la vraie vie incarnée dans une vie autre impliquera la volonté d'un autre monde.

4.2.2. L'autre monde

La rencontre mythique, et peut-être historique, entre Alexandre de Macédoine et Diogène le Cynique illustre un point important de la pratique cynique¹⁵⁴. Ce point s'incarne en deux moments-clés de la rencontre. Le premier est lorsque le maître de la Grèce, dit que s'il n'avait pas été Alexandre, il aurait voulu être Diogène. Le deuxième est lorsque le souverain propose au mendiant d'exaucer son moindre vœu. Diogène lui demande alors de se décaler afin de profiter de la chaleur du soleil. À partir de ce récit, Foucault y voit un double rapport, l'un d'égalité et l'autre de dissymétrie, « une sorte d'égalité totalement dissymétrique et inégalitaire »¹⁵⁵. Si Alexandre abandonne la cour pour rejoindre ce pouilleux, c'est que Diogène constitue, en quelque sorte, son seul rival, celui disposant de la position la plus enviable après celle de souverain. Cette rencontre est plutôt une confrontation, si Alexandre propose à Diogène de lui donner l'objet de son désir, ce n'est certainement pas par altruisme. Il s'agit de prouver que même celui qui méprise le plus la mondanéité peut tomber sous le pouvoir du souverain.

L'issue de cette rencontre ne fut pas ce qu'Alexandre avait prévu car celui qui en ressorti souverain fut le gueux. Le roi de la Grèce dépend d'hommes, d'armes, d'alliés, etc. Son pouvoir est précaire car dépendant de nombreux facteurs. La monarchie de Diogène sur lui-même est, au contraire, inébranlable et immuable. Pour exercer son pouvoir, il n'a besoin de rien. Ensuite, le pouvoir qu'Alexandre exerce lui fut donné par ses parents. Son statut de souverain est héréditaire, donc contingent, alors que Diogène devint souverain de par la grandeur de son âme. Ensuite, émerge ce thème fréquent de la pratique de soi qui revient dans la critique de la souveraineté d'Alexandre. Si le roi devient le dirigeant d'autres peuples, c'est par la victoire militaire et l'assimilation culturelle, mais il restera, même après la conquête du monde, son ennemi fondamental : ses vices et ses défauts. Le roi de la terre n'étant pas roi de lui-même n'est, finalement, roi de rien puisque lui-même esclave. Le cynique, s'il ne possède rien qui lui est

¹⁵⁴ Le développement concernant le cynique comme anti-roi est issu de la leçon du 21 mars 1984. Voir *Le Courage de la vérité* p. 247-266

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 253

extérieur, est le véritable souverain de soi. Le dernier point qui fait de la souveraineté d'Alexandre une subordonnée à celle de Diogène est que la fortune royale peut être proie à de nombreux retournements. Nous assistons donc à un retournement, le mendiant comme roi et le conquérant comme subordonné. Le pouvoir que possède le cynique sur lui-même, la vie qu'il choisit librement de vivre, l'autre vie qu'il pratique véritablement, tout cela ne peut lui être retiré. Il est un roi ignoré et de misère. Et la pratique de la vérité cynique n'implique pas seulement cette souveraineté de la vérité sur soi-même, mais aussi la direction des autres vers cette vérité.

Foucault continue son analyse du cynique roi¹⁵⁶. Il est investi d'une mission, celle du souci de l'autre. Non seulement doit-il professer la vérité cynique autour de lui et faire des leçons de conduite, il doit en plus accepter le sacrifice de soi pour le bien d'autrui. La pratique de sa vérité devient, d'une certaine manière, une transvaluation. La vraie vie est une pratique de la vérité telle que la valeur de sa propre vie biologique devient secondaire. Dès lors que l'on vit selon l'*alêthês bios*, alors la direction du bios n'est plus le soi, mais celle de l'*alêtheia*, et si cet *alêtheia* nécessite le sacrifice de sa zôe pour vivre le *bios*, alors qu'il en soit ainsi. Nous retrouvons la nécessité du courage dans la pratique de la vérité. Ce rapport que le cynique entretient avec l'autre auquel il professe sa vérité est plus un rapport médical que de gouvernance. De la même manière que Socrate, à quelques heures de l'ultime boisson, souhaite sacrifier à Asklépios un coq pour sa guérison de l'opinion publique, le cynique souhaite guérir les Hommes de l'emprise des frivoles mondanités. Le dernier aspect de leur pratique pédagogique est son caractère polémique, voire belliqueux. Le cynique, lorsqu'il prend la parole pour critiquer les vices affligeant les Hommes aboie, quelques fois littéralement. Leur parole est violente à l'égard de leurs concitoyens malgré la bienveillance qui en est l'origine. Nous reconnaissons ici les caractéristiques de la diatribe cynique. D'une certaine manière, la transformation du sujet immédiat en sa contrepartie médiatisée entraîne la transition d'un souci de soi vers un souci de l'autre.

¹⁵⁶ Voir *Le Courage de la vérité*, p. 256-257

C'est en cela que Foucault voit en la pratique cynique une certaine militance¹⁵⁷, même s'il admet l'anachronisme de cette formulation¹⁵⁸. La profession de leur vérité se faisait en milieu ouvert, délivré pour tous et qui, contrairement à la pratique stoïque qui lui est contemporaine, ne nécessite pas une éducation. La violence des techniques d'éducation cynique cherche à ébranler les passants. Les procédés aléthurgiques cyniques sont brusques. Et la vérité cynique ne s'attaque pas uniquement à la vie des Hommes, mais aussi « aux conventions, aux lois, aux institutions qui, elles-mêmes, reposent sur les vices, les défauts, les faiblesses, les opinions que le genre humain partage en général. C'est donc une militance qui prétend changer le monde. »¹⁵⁹

Cet anti-roi est donc plus que la simple gouvernance de soi-même, elle recherche le gouvernement du monde. Non pas dans le mode de la coercition mais dans celui de l'instauration de leur vérité dans les vies immédiates des Hommes mondains. Retournement de la théâtralité de leur vie, ils deviennent maintenant les spectateurs actifs de la vie des autres. Leur présence constante sur la place publique ne sert pas uniquement à entretenir ce regard extérieur sur leur pratique, mais aussi à surveiller la pratique des autres pour, par leurs aboiements et leur diatribe, les informer de leurs faux pas, de leur égarement dans la mondanité de leur vie. « Le cynique doit en effet montrer aux autres, par les discours qu'il tient, les critiques qu'il adresse, les scandales qu'il fait, qu'ils sont entièrement dans l'erreur au sujet du bien et du mal, et qu'ils sont en train de chercher la nature du bien et du mal là où, en fait, elle ne se trouve pas. »¹⁶⁰

Le souci de soi devient ainsi chez les cyniques une obligation à travailler en même temps à la réforme d'un monde entier, tout en appelant à l'avènement d'un monde autre. Il s'agit 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

¹⁵⁷ L'expression renvoie aussi aux champs lexicaux du militaire et de l'athlétisme avec lesquels les cyniques qualifient leur propre pratique. « Souvenez-vous de la manière dont les cyniques interprétaient eux-mêmes ce terme de 'chien' qu'on leur avait appliqué et qu'ils s'appliquaient à eux-mêmes. L'idée du chien de garde qui aborde les ennemis et qui les mord; le thème du combattant-soldat ou combattant athlète, qui se bat contre les maux du monde » *Le Courage de la vérité*, p. 261

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 261

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 262

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 287

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. ¹⁶¹»

L'*alêthês bios* comme vie autre se matérialise véritablement dans l'abandon de la valeur de sa zôe au profit de la poursuite militante d'un monde autre¹⁶². D'une certaine manière, nous pouvons affirmer que le *telos* de la pensée éthique cynique est ce monde autre. Là-dessus, Foucault est lucide lorsque, sur son manuscrit de la leçon du 28 mars 1984, il indique que cette volonté de transformer le monde en induisant le souci de soi chez les autres est un lieu commun de nombreuses pratiques philosophiques de l'Antiquité¹⁶³. Cependant, si le cynisme ne fut pas novateur dans la manière de penser la vie philosophique, il a marqué le paysage philosophique par sa forme si particulière ainsi que l'incidence qu'il eut sur la manière dont cette vie fut vécue.

Il est nécessaire de mentionner qu'en opposition à ce militantisme qui tente, par la pratique de l'*alêthês bios* et du souci de l'autre, de transformer le monde en un monde autre, le christianisme primitif pose l'autre monde comme condition d'atteindre la vérité. Foucault pose cette thèse de manière très synthétique : « l'un des coups de force du christianisme, son importance philosophique tient en ceci qu'il a lié l'un à l'autre le thème d'une vie autre comme vraie vie et l'idée d'un accès à l'autre monde comme accès à la vérité. »¹⁶⁴ Cette phrase prend tout son sens lorsqu'on la combine avec les analyses du *Gouvernement des vivants*¹⁶⁵. En parlant de l'*alêthurgie* chrétienne, Foucault rappelle que le pécheur suit la voie de la mort. Dans notre condition de pécheur, nous sommes un sujet du royaume des morts et c'est uniquement par la mortification compris comme un rapport à la mort que le Chrétien arrivera à mourir comme pécheur. « Il s'agit, en se répandant des cendres sur la tête, en se meurtrissant, en criant, en pleurant, (...) c'est à-dire en utilisant le vocabulaire de la supplication pour manifester et qu'on est mort et que l'on meurt à

¹⁶¹ *Ibid.* p. 310

¹⁶² À ce propos, Foucault fait un aparté lors de la leçon du 29 février 1984 pour faire dialoguer l'analyse qu'il fait des cyniques et le militantisme européen du XIXe siècle. Selon notre philosophe, on retrouve chez les révolutionnaires « le problème de la vie comme scandale de la vérité. » La relation entre le militantisme et la vraie vie comme scandale serait une piste intéressante d'étude.

¹⁶³ *Ibid.* p. 288

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 293

¹⁶⁵ Nous faisons référence aux développements de la leçon du 5 mars 1980. Voir *Du Gouvernement des vivants*, p. 189-217

la mort, d'une part on fait émerger la vérité de soi-même, (...) et on efface en même temps la mort, puisqu'en mourant à la mort, on est capable de renaître. »¹⁶⁶ La manifestation de la vérité du Chrétien dépend donc de sa mort en tant que pécheur et donc du passage du royaume de la mort vers le royaume de la vie. Une fois le baptême effectué, il n'a donc que faire de ce monde de morts. Seul son salut et le salut des autres lui incombe. L'autre monde n'est plus le *telos* de la pensée éthique, mais une des formes de l'*alèthurgie* chrétienne. Il en découle que l'intégration d'un autre monde dans une pensée éthique n'implique pas nécessairement la volonté de transformer celui dans lequel le sujet se trouve.

La relation entre la vraie vie, ou la vie autre, et l'autre monde est encore très schématique dans les analyses de Foucault, ayant lieu surtout lors de la dernière leçon qu'il donna avant de mourir. Il donna même la ligne qu'il comptait suivre pour lors du prochain cours : « l'idée, en effet, d'un missionnaire de la vérité, venant parmi les hommes leur donner l'exemple ascétique de la vraie vie, les rappeler à eux-mêmes, les remettre dans la voie droite et leur annoncer une autre catastase du monde. »¹⁶⁷ Bien qu'il ne nomme pas, nous nous doutons qu'il s'agira d'analyser la parole christique dans sa dimension parrêsiastique et comment se dire-vrai incarné dans une autre vie permet l'instauration d'un monde autre. Ces analyses se promettaient d'être riches et de compléter ce que le dernier cours esquissait, soit l'importance d'une forme d'autre monde pour la pratique de la vraie vie. Le rôle qu'à ce monde est contingent à la pratique, il peut être la condition d'émergence de la vérité du sujet comme l'aboutissement de sa pratique. Ce qui demeure, c'est l'importance pour la vérité du sujet d'être excentrée par rapport au positionnement du sujet immédiat, que cet excentrement soit interne ou politique. La transformation de soi en sujet médiatisé s'incarnera en une vie qui diffère véritablement de l'ancien sujet. Des changements auront lieu dans la carte des relations de pouvoir mais n'impliqueront pas forcément des bouleversements. Cependant, une vérité qui impliquera une forme de militance dans son incarnation se manifestera de manière scandaleuse et tâchera de transformer le monde.

¹⁶⁶ M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, p. 208

¹⁶⁷ M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, p. 290

CONCLUSION

« Mais ce sur quoi je voudrais insister pour finir c'est 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 »¹⁶⁸

Ces mots, nous les avons souvent répétés. Ils sont le moteur de notre recherche. Après les nombreuses lignes de ce mémoire, les comprenons-nous mieux ? Que pouvons-nous dire à propos de cette relation entre vérité et altérité dans le cadre des techniques de soi ?

D'abord, la libre constitution de soi ne s'effectue pas à partir d'une table rase. La forme que prend l'individualisme du sujet ainsi que le contenu de sa pensée éthique sont tous deux des *a priori* historiques du sujet. Pour que le sujet puisse entrer en relation avec lui-même, il faut qu'un groupe dont il est ressortissant promeuve cette relation. Celle-ci implique une scission au sein de l'individu entre un sujet immédiat et dévalué et un sujet médiatisé et valorisé. Les techniques de soi permettent de passer de l'un vers l'autre, du soi immédiat au soi médiatisé. Un directeur de conscience peut faciliter la tâche, tant dans la création de cette scission que dans la juste mesure de la pratique de soi. Si ce directeur peut être d'une grande aide, sa présence n'est pas essentielle pour les techniques de soi. Mais là où le directeur de conscience est non nécessaire, une autre altérité devra agir comme test de soi. Pour que la vérité de soi puisse apparaître comme telle, il faudra que l'individu pratique une ascèse où l'altérité assurera que cette vérité soit non-dissimulée, pure, droite et immuable. Cet autre peut prendre plusieurs formes, celle d'un ami lisant scrupuleusement ce que l'on écrit de soi, le concitoyen qui assiste à l'ascèse, un sujet ayant un pouvoir de vie ou de mort sur celui parlant franchement, etc. Sans l'autre, on ne peut s'assurer d'être véritablement soi-même. Sans pratique, l'énoncé ne peut être vrai.

Mais pour être vrai, la vérité de soi nécessite plus qu'une altérité, elle doit elle-même être autre. L'*alèthurgie* de soi nécessite une énonciation ou une pratique qui résiste aux

¹⁶⁸ M. Foucault, *Le Courage de la vérité*, p. 311

assujettissements auxquels l'individu est sujet, soit dans l'immédiateté de son être, soit dans la carte des relations de pouvoir. Ses agirs possibles étant définis par l'assujettissement jugé négatif, le vrai lui offrira une pratique qui l'en fera sortir. La vérité l'apporte à l'extérieur de son assujettissement. Cet extérieur demeure périphérique, il peut retomber dans l'immédiateté ou être la proie du courroux des autres cohabitant avec lui. L'extérieur se définit par sa relation avec l'intérieur. Et c'est en tant qu'énoncé extérieur à son espace d'assujettissement que cette vérité devient sienne. Ensuite, une fois en relation avec sa vérité, la pratique impliquée par le système d'obligations devient l'incarnation de celle-ci. De l'apparition de la vérité découle la pratique de la vraie vie. Les gestes, les vêtements, les habitudes et les paroles qui en sont issus apparaîtront comme scandaleuses. Ce scandale n'est pas forcément un outrage, mais universalisée, cette pratique de la vraie vie implique un monde qui n'est pas celui des sujets immédiats. Sa pratique est courageuse, car elle peut coûter cher à celui qui vit véritablement.

5.1. Le testament de Foucault

Nous pouvons considérer le tournant éthique de Foucault comme son ultime legs qui prend la forme d'une éthique inachevée. Le SIDA l'aura empêché de publier le quatrième tome de *l'Histoire de la sexualité* de son vivant et de continuer son travail sur les pratiques de soi. Cependant, si *l'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* prennent la forme d'analyses épurées de la pensée éthique antique, les cours au Collège de France ainsi que les conférences qu'il prononça au court des années 80 foisonnent d'analyses riches et peu connues. Elles sont encore à l'état brut et il incombe au lecteur de la découvrir. Ne la laissons pas aux commentateurs : si Foucault refuse de légiférer ses propres écrits, refusons la légifération des spécialistes. Leur lecture est intéressante, importante même. Le livre est un objet événement ; chacune de ses saisies le devient tout autant.

Mais peut-être est-il exagéré de limiter la dimension éthique de l'œuvre foucaldienne aux quelques dernières années de la vie de Foucault. Lors d'un entretien donné en 1983, il dit : « J'aimerais faire la généalogie des problèmes, des problématiques. Je ne cherche pas à dire que tout est mauvais, mais que tout est dangereux – ce qui n'est pas exactement la même chose que ce qui est mauvais. Si tout est dangereux, alors nous avons toujours quelque chose à faire. Donc ma position ne conduit pas à l'apathie, mais au contraire à un hyper-militantisme pessimiste. »¹⁶⁹ Son

¹⁶⁹ M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 1205

travail sur les prisons, après tout, était effectué en parallèle d'un militantisme visant l'amélioration des conditions des parias de la société française. Rappelons l'entêtement avec lequel Foucault refuse la réalité d'une quelconque nature humaine. Si elle est inexistante, aucune action, aucun pouvoir et aucun savoir n'est bon en soi. Tout n'est que le fruit d'une histoire. Si la liberté, tout comme le pouvoir, est une pratique, alors c'est dans la pratique des idées qu'il faut baser le jugement. Après tout, le chrétien peut succomber à la tentation dans une pratique trop stricte de l'ascèse.

Ce que nous livrent les dernières années de notre philosophe est la pratique éthique, et même dans la forme que prend son analyse, il refuse de devenir un agent du pouvoir. Si, dans ce geste dictatorial de la préface, il refuse de prescrire une lecture de *l'Histoire de la folie*, il proscriit de la même manière l'énoncé normatif de son éthique. Dans un entretien qu'il donna un mois avant de mourir, il dit que « le rôle d'un intellectuel n'est pas de dire aux autres ce qu'ils ont à faire.¹⁷⁰ » Il continue : il s'agit plutôt d'ébranler ces fameuses vérités que l'on tient pour acquises et allant de soi, de questionner les habitudes, réinterroger les préceptes de notre vie politique. Foucault ne dit pas aux autres ce qu'il faut faire, mais il analyse comment d'autres ont pratiqué le geste éthique autrement que nous. En mettant en évidence la substance éthique de *l'aphrodisia*, il nous prouve la non-essentialité du sujet désirant. Foucault pense le présent par la diagonale.

Lorsqu'il lit les deux derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité*, et nous attendons le quatrième avec impatience, le lecteur devient un peu anarchiste. L'anarchisme dont il est question est le même de l'anarchéologie¹⁷¹, celui qui considère tout savoir, tout pouvoir et tout mode d'assujettissement comme non nécessaire car ressortissant de l'histoire. Même l'expérience la plus intime de sa propre pensée est déterminée par des *a priori* historiques. Le premier rôle éthique des analyses foucaldiennes de la fin de sa vie consiste à ébranler l'intimité de notre pensée. Une fois cette intimité rompue, alors commence le véritable travail éthique, celui de l'acte réfléchi librement, ce travail sur la frontière de ses assujettissements. Par un travail de superposition, arriver à des vérités et à la pratique d'une autre vie.

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 1495

¹⁷¹ M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, p. 77

Nous comprenons mieux l'insistance avec laquelle Foucault revendique de la communauté gay non pas une simple légalisation mais un « devenir gay »¹⁷². Ce devenir prendrait la forme d'une nouvelle culture au sens large, « une culture qui invente des modalités de relations, des modes d'existence, des types de valeurs, des formes d'échange entre individus qui soient réellement nouveaux, qui ne soient pas homogènes ni superposables aux formes culturelles générales. »¹⁷³ Après tout, ce qui fait peur, ce n'est pas deux hommes qui baisent mais deux hommes qui s'aiment. Mais ce que nous constatons avec intérêt dans ces mots est que la culture revendiquée par Foucault ne serait ni homogène ni superposable avec celles ambiantes. Il s'agirait de sujets aux pratiques totalement hétérogènes aux sujets qui leurs sont contemporains. Nous nous éloignons du discours concernant le directeur de conscience, celui qui peut amener un individu à se mettre en relation avec lui-même par la superposition de perceptions différentes mais compatibles.

Ce processus de création au sein de la communauté gay des années 70 est bien réel et crée scandale tant dans la politique américaine qu'au sein même du mouvement. Les descentes de la brigade des mœurs dans les bars gays, tant à Los Angeles qu'à New York, ainsi que la dissociation de mouvements de légalisation avec certaines pratiques de sous-communautés, les pratiquants du sadomasochisme montrent le scandale qu'implique une véritable création à l'extérieur de la cartographie des savoirs-pouvoirs. La ghettoïsation des homosexuels à San Francisco, en retour à ce processus d'exclusion, produit un ensemble de vérités et d'identités. Car selon Foucault, cette pratique, dont l'*aléthurgie* gravite autour de l'intensité du plaisir corporel et érotique, crée de nouvelles pratiques à partir de ses vérités sur le sexe. La pratique S/M fait du corps le lieu de l'émergence de la vérité, un nouvel *ars erotica*. Lors des séances, les partenaires créent un espace qui se définit par la fluidité des rôles de pouvoir allant jusqu'à l'inversion du maître et de l'esclave au sein d'une même séance. De ce jeu où la définition des assujettissements ne cherche que la création de plaisirs toujours plus intenses, dans ce laboratoire où s'expérimentent de nouvelles relations le temps d'une séance de jambes en l'air, là se forment les fondations d'une culture. Et de ces pratiques, une identité émerge¹⁷⁴, sûrement par principe isomorphique. La prochaine étape

¹⁷² M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 1555

¹⁷³ *Ibid.* p. 1130

¹⁷⁴ L'ensemble de ce développement est tiré de l'interview *Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité*. Voir *Dits et écrits II*, p. 1554 - 1565

de ce travail devra être d'analyser le rôle de ces espaces et du corps dans la création de vérité et de culture.

BIBLIOGRAPHIE

Littérature primaire

CHOMSKY, Noam, FOUCAULT, Michel, *On Human nature : Justice versus power*, Transcription anonyme, 1971, [En Ligne] <https://chomsky.info/1971xxxx/> (consulté le 18 septembre 2017)

FOUCAULT, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 2008 (original 1969), 288 p.

FOUCAULT, Michel, *Dire vrai sur soi-même*, Éditions Vrin, Coll. Philosophie du présent, Clermont Ferrand, 2017, 292 p.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976 – 1988*, Éditions Gallimard, Manecourt, 2001, 1755 p.

FOUCAULT, Michel, *Du Gouvernement des vivants, Cours au Collège de France. 1979-1980*, Éditions Gallimard Le Seuil, coll. Hautes Études, Lonrai, 2012, 380 p.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Éditions Gallimard, 583 p.

FOUCAULT, Michel, *Mal faire, dire vrai, Fonction de l'aveu en justice*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2012, p. 367 p.

FOUCAULT, Michel, *La Volonté de savoir – Histoire de la sexualité tome 1*, Éditions Gallimard, Mayenne, 1976, 211 p.

FOUCAULT, Michel, *Le Courage de la vérité, Cours au Collège de France. 1984*, Éditions Gallimard Le Seuil, coll. Hautes Études, Lonrai, 2009, 351 p.

FOUCAULT, Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France. 1982-1983*, Éditions Gallimard Le Seuil, coll. Hautes Études, Lonrai, 2008, 382 p.

FOUCAULT, Michel. *Le Souci de soi – Histoire de la sexualité tome 3*, Éditions Gallimard, 1984, 334 p.

FOUCAULT, Michel, *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France. 1981-1982*, Éditions Gallimard Le Seuil, Coll. Hautes Études, Lonrai, 2001, 540 p.

FOUCAULT, Michel, *L'Usage des plaisirs – Histoire de la sexualité tome 2*, Éditions Gallimard, 1984, 285 p.

FOUCAULT, Michel, *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980-1981, Éditions Gallimard Le Seuil, Coll. Hautes Études, Lonrai, 2014, 335 p.

Littérature secondaire

Auteurs variés, *L'Usage des plaisirs et Le Soucis de soi de Michel Foucault – Regards critiques 1984-1987*, Presses universitaire de Caen, 2014, 377 p.

BOURDIN, J.-C., CHAUVAUD, F., et autres, dir. *Michel Foucault, Savoirs, domination et sujet*, Presses Universitaires de Rennes, Coll. Essais, Rennes, 2008, 297 p.

CANGUILHEM, George. *Sur l'Histoire de la foile en tant qu'événement*, dans « Le Débat », éditions Gallimard, 1988, p. 40

DELEUZE, Gilles. *Foucault*, Éditions de Minuit, Lonrai, 2004 (1^{ère} édition 1986), 140 p.

DELEUZE, Gilles, Écrivain non : un nouveau cartographe, 1975, [en ligne], https://www.academia.edu/31386421/%C3%89crivain_non_un_nouveau_cartographe_1 (consulté le 18 septembre 2017)

DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul. *Michel Foucault, Un Parcours philosophique*, Traduit par DURAND-BOGAERT, Fabienne, Éditions Folio, 1984 (original 1982), 366 p.

ERIBON, Didier, *Michel Foucault et ses contemporains*, Éditions Fayard, 1994, Mesnil-sur-l'Estrée, 366 p.

GILLOT, Pascale et LORENZINI, Daniele, dir. *Foucault Wittgenstein, Subjectivité, politique, éthique*, Éditions CNRS, Paris, 2016, 298 p.

GROS, Frédéric. *Foucault – Le Courage de la vérité*, Éditions Presses universitaires de France, Coll. Débats philosophiques, Paris, 2002, 165 p.

PALTRINIERI, Luca, coord. *L'Usage des plaisirs et Le Souci de soi de Michel Foucault, Regards critiques 1984 – 1987*, Presses universitaire de Caen, Caen, 2014, 377 p.

REVEL, Judith. *Foucault avec Merleau-Ponty, Ontologie politique, présentisme et histoire*, Éditions Vrin, Coll. Philosophie du présent, Paris, 2015, 226 p.

REVEL, Judith. *Le Vocabulaire Foucault*, Éditions Ellipses, Paris, 2009, 113 p.

RUBIN, Gayle, *Surveiller et jouir*, Éditions Epel, Paris, 2010, 484 p.

VEYNE, Paul. *Foucault, Sa Pensée, sa personne*, Éditions Albin Michel, 2008, 214 p.