

FOUCAULT A-T-IL CRU À SES DOCTRINES ? FOUCAULT CONTRE LE FOUCALDISME

ÁKOS CSEKE

Université Catholique Pázmány Péter

cseke.akos@btk.ppke.hu

Dans la seconde partie de sa *Critique de la raison cynique* – un ouvrage que Michel Foucault évoque dans *Le courage de la vérité*¹ – Peter Sloterdijk consacre un chapitre entier au «second langage sans paroles» c'est-à-dire à la «physionomie» de l'esprit cynique et mentionne, entre autres, la langue tirée – en agrémentant son texte de la célèbre photo d'Einstein le représentant de cette façon –, ainsi que la grande gueule, la bouche éclatant de rire qui, au lieu d'être un rire diabolique, symbolise pour Sloterdijk «un rire positif extatique», «l'énergie d'une affirmation décontenancée» où le visage humain «apparaît, en dépit de toute sa sauvagerie, contemplatif, célébrant.» «Dans le rire de Diogène ou de Bouddha, c'est mon propre moi qui avait pris tout au sérieux qu'il en meurt de rire. Cela demande naturellement une grande gueule qu'on peut ouvrir grande sans inhibition, non pas pour les grands discours, mais pour une forte vitalité»². Je cite ce passage de ce beau livre du philosophe contemporain allemand parce que, chaque fois que, lisant ses œuvres, je pense à la figure et au visage de Foucault que, bien évidemment, je n'ai jamais vu personnellement et dont Sloterdijk ne dit pas mot, j'ai tendance à l'imaginer la grande gueule ouverte, tirant sa langue et éclatant de rire. Et je dois avouer que lorsque j'assiste aux discussions savantes portant sur les méthodes et les doctrines foucaaldiennes – la question de la mort de l'auteur ou de l'homme, de la généalogie et de l'archéologie, des hétérotopies etc. –, je me demande parfois si Foucault ne rirait pas à grande gueule ouverte s'il pouvait écouter secrètement, du dehors, ces hommes sérieux parlant si sérieusement des concepts, méthodes, thèmes et doctrines que dans ses œuvres Foucault aurait développés et élaborés. C'est ainsi d'ailleurs que Pierre Nora, son ancien éditeur avec lequel Foucault a eu des disputes, le décrit dans son article nécrologique

¹ *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, Paris : Gallimard/Seuil, 2009 : 165.

² P. Sloterdijk : *Critique de la raison cynique*, Paris : Christian Bourgois, 1987 : 189.

qui parut dans *Le Nouvel Observateur* : il parle d'un « philosophe encore jeune, comblé, consacré, sacré, intouchable dans sa souveraineté solitaire et savamment construite », d'un homme « qui n'aura cessé de jouer [...] avec nous, au chat et à la souris [...] ». Foucault a passé son temps à n'être pas là où on l'attendait, dans son œuvre et jusque dans sa vie³.

« On écrit pour être autre que ce qu'on est. Il y a une modification d'être qu'on vise à travers le fait d'écrire »⁴. On ne cesse de citer cette phrase de Foucault en l'associant à d'autres affirmations analogues bien connues⁵, mais il est rare qu'on le(s) prenne vraiment au sérieux ; et à juste titre d'ailleurs car dans ce cas-là, il nous faudrait prendre au sérieux un homme dont le trait de caractère le plus fameux fut peut-être qu'il ne se prenait précisément jamais trop au sérieux (ce qui ne veut pas dire que ce qu'il dit et écrit ne soit pas, d'une manière ou d'une autre, tout à fait sérieux). D'où un certain et, bien évidemment, inévitable foucauldisme dans les études académiques, une indéniable autorité de la vulgate foucauldienne parmi les cercles savants qui ne décroît pas ; c'est comme si on voulait oublier le côté « cynique » (ou socratique) de Foucault, comme si on voulait à tout prix prétendre savoir clairement ce qu'il « voulait dire » par ses méthodes et ses thèses ; comme si Foucault lui-même, surtout dans les années 80, ne changeait pas ses opinions, méthodes ou thèses d'une période à l'autre, d'un texte à l'autre, ou même d'une leçon à l'autre⁶.

C'est ce que Foucault, dans une note inédite intitulée *Le hasard de la pensée*, appelle « ce mouvement de chute par lequel la pensée se laisse tomber vers sa propre impossibilité », ce mouvement de la pensée qui « plutôt que de partir des

³ P. Nora : « Nos années Michel Foucault », in : *Historien public*, Paris : Gallimard, 2011 : 405.

⁴ M. Foucault : « Archéologie d'une passion », in : *Dits et écrits II. 1976–1988*, Paris : Gallimard, 2001 : 1424 (désormais cité *DE*).

⁵ Cf. par exemple : « J'ai tout à fait conscience de me déplacer toujours à la fois par rapport aux choses auxquelles je m'intéresse et par rapport à ce que j'ai déjà pensé. Je ne pense jamais tout à fait la même chose pour la raison que mes livres sont pour moi des expériences, dans un sens que je voudrais le plus plein possible. Une expérience est quelque chose dont on sort soi-même transformé. Si je devais écrire un livre pour communiquer ce que je pense déjà, avant d'avoir commencé à écrire, je n'aurais jamais le courage de l'entreprendre. Je ne l'écris que parce que je ne sais pas encore exactement quoi penser de cette chose que je voudrais tant penser » (*ibid.* : 860–861 ; « Entretien avec Michel Foucault »).

⁶ Cf. ce que Frédéric Gros dit à propos de *L'Herméneutique du sujet* : « Le cours prend plus alors l'allure d'un laboratoire vivant que d'un bilan figé [...]. Mais il devient très difficile à ressaisir dans sa globalité, tant les enjeux se trouvent, presque à chaque leçon, déplacés, reformulés, déployés dans d'autres directions. » « Situation du cours », in : *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981–1982*, Paris : Seuil/Gallimard, 2001 : 500.

difficultés, des contradictions, des impasses pour essayer de les résoudre, de les surmonter et d'en trouver l'issue», « renonce au petit théâtre d'une impossibilité mineure, vite dominée » et s'avance « droit vers ce qui rend la pensée impossible »⁷. Foucault est bien conscient du fait que ce mouvement peut facilement devenir une autre comédie, un autre théâtre, lui aussi ; mais il a raison de se demander si ce n'est pas ce point d'impossibilité qu'il faut atteindre, soit pour philosopher, soit pour toucher le génie d'un texte philosophique que l'on est en train de lire. N'est-ce pas cela que l'on peut appeler le véritable travail de la lecture ? Ceci étant dit, il ne faut pas, bien évidemment, mener une attaque contre les usages parfois un peu trop vites et simplificateurs de Foucault visant à offrir une doctrine bien définie et circonscrite du philosophe – la vulgarisation d'un texte fait partie intégrante de sa réception : elle est à la fois nécessaire et inévitable –, mais il ne faut pas non plus les laisser dans l'ombre ; ce qu'il convient de faire, c'est peut-être justement de prendre en considération ce « foucauldisme » contemporain, de montrer sa propre chute et son propre point d'impossibilité, de s'en servir, si l'on peut s'exprimer ainsi, pour essayer, à partir de ces thèses et de ces doctrines, de se mettre à penser avec Foucault sans vouloir à tout prix regrouper ses affirmations parfois très contradictoires dans une doctrine ou dans une méthode qu'il convient de « décrire » ou « analyser », de se laisser ensorceler donc par la complexité de son propos. Pour ce faire, que peut-on imaginer de mieux que d'envisager les meilleurs « foucauldiens » qui ne sont pas, bien évidemment, des foucauldiens au sens strict mais qui ont tendance à faire tout de même, il me semble, un usage un peu doctrinal d'un thème ou d'une méthode de ce philosophe ? Dans ce qui suit, je vais attirer l'attention sur deux textes importants d'un historien et d'un philosophe contemporains de ce point de vue pour analyser le foucauldisme dans sa forme la meilleure et la plus passionnante ; je vais brièvement parler de *Quand notre monde est devenu chrétien* de Paul Veyne⁸ et de *L'Usage des corps* de Giorgio Agamben⁹.

⁷ «Le hasard de la pensée», in : *Boîte LV*, dossier 4, Fonds Foucault, BNF (sans pagination).

⁸ P. Veyne : *Quand notre monde est devenu chrétien* (312–394). Édition revue et augmentée, Paris : Albin Michel, 2007.

⁹ G. Agamben : *Homo sacer. L'usage des corps*, Paris : Seuil, 2015.

1. « *Il n'y a pas d'objets naturels, il n'y pas de choses.* »

A la toute fin de son essai, Paul Veyne nous livre cette réflexion, tout aussi problématique que stimulante sur le plan intellectuel : « L'Europe n'a pas de racines, chrétiennes ou autres, elle s'est faite par étapes imprévisibles, aucune de ses composantes n'étant plus originelle qu'une autre. Elle n'est pas préformée dans le christianisme, elle n'est pas le développement d'un germe, mais le résultat d'une épigénèse. Le christianisme également, du reste »¹⁰. S'il on se doute aisément que Paul Veyne a choisi de terminer ainsi son texte à dessein, que veut-il dire exactement ?

Comme le titre de l'ouvrage l'indique de façon évidente, il s'agit premièrement d'une quête de l'origine : un historien peut-il se permettre d'imaginer un point de départ à un certain processus historique, à savoir la christianisation de « notre monde » ? De la part de l'auteur de l'article célèbre, « Foucault révolutionne l'histoire », on ne s'attend pas à une histoire causalistique et téléologique, encore moins théologique. Si le christianisme, ce « polythéisme moniste » est sans doute « un chef d'œuvre », son succès, nous dit Veyne, n'est pas dû à Jésus de Nazareth, à saint Paul, aux premiers martyrs chrétiens ou aux grands théologiens tel saint Augustin ou Grégoire de Nysse, mais à l'empereur Constantin, ce « champion du christianisme qui n'avait jamais pu de sa vie participer à une synaxe, assister à une messe, n'avait jamais reçu l'eucharistie, jamais communié »¹¹ et qui, de bonne foi, mais finalement de manière tout à fait aléatoire, comme par un hasard à la fois personnel et historique a introduit le christianisme dans l'Empire romain tout entier, paradoxalement parce qu'il se refusait à l'idée de convertir son peuple à la religion chrétienne par la force : « « Que ceux qui se trompent jouissent de la paix, que chacun conserve ce que son âme veut avoir, que personne ne tourmente personne. » [...] Il ne force personne à se convertir, il nomme des païens aux plus hautes fonctions de l'État, il ne fait aucune loi contre les cultes païens »¹².

En achevant son analyse dans laquelle il interprète, « avec une autodérision gouailleuse », la conversion de Constantin « à la lumière de l'histoire des intellectuels français des années 1950, de ces hommes qui choisirent le marxisme à la fois par élitisme et par conviction »¹³, il pose, au chapitre 11 de son livre, la ques-

¹⁰ P. Veyne, *op.cit.* : 267. L'auteur est, bien évidemment, conscient des enjeux politiques de son propos : « Fallait-il inscrire cette affirmation [que les fondements de l'Europe sont chrétiens] dans la Constitution européenne ? » (*ibid.* : 249).

¹¹ *Ibid.* : 112.

¹² *Ibid.* : 22–25.

¹³ B. Dumézil : « Paul Veyne, Quand notre monde est devenu chrétien (312-394) », *Laby-*

tion suivante : « L'Europe a-t-elle des racines chrétiennes ? » qu'il réduit aussitôt à une question plus fondamentale : « Existe-t-il des racines dans l'histoire ? » La réponse de Veyne consiste à une autre question qui fait apparaître pourtant sa réponse d'une manière évidente : « Où a-t-on vu qu'en ses divers domaines, dans ses différents milieux sociaux, en ses diverses activités et pensées, une civilisation, une société, cette réalité hétérogène, contradictoire, polymorphe, polychrome, ait quelque part des « assises », des « racines¹⁴ » ? « Une religion est l'une des composantes d'une civilisation, elle n'en est pas la matrice, même si elle a pu quelque temps lui servir de désignation conventionnelle, être son nom de famille : « la civilisation chrétienne » [...]. Le christianisme est une religion et non pas un programme social ou politique ; il n'avait rien à changer à la société¹⁵. » Pour prouver l'existence d'une « civilisation chrétienne », d'après Paul Veyne, il est inutile de se référer aux grandes cathédrales gothiques du Moyen Âge, aux œuvres de Pascal ou de Bach en les décrivant par l'adjectif « chrétien », car c'est « du *patri-moine*, un passé que nous vénérons en ce « culte moderne des monuments¹⁶ » » ; au lieu d'être une source d'identité, il ne s'agit que d'une source de nostalgie.

Aucune société, aucune culture, avec son fourmillement et ses contradictions, n'est fondée sur une doctrine. De l'entrecroisement confus de facteurs de toute espèce qui composent une civilisation, la partie qui semble émerger est la religion, ou encore les grands principes affichés, parce que c'est la partie audible, lisible, langagière d'une civilisation, la partie qui saute aux yeux et aux oreilles et d'après laquelle on est porté à la caractériser et à la dénommer. On parle donc de la civilisation chrétienne de l'Occident, on attribue son humanitarisme au christianisme. On se représente une société comme un grand Individu dont la pensée précède l'action¹⁷.

Le verdict est clair : « Tranchons le mot : l'apport du christianisme à l'Europe actuelle, qui compte toujours une forte proportion de chrétiens, se réduit presque à la présence de ceux-ci parmi nous. S'il fallait absolument nous trouver des pères spirituels, notre modernité pourrait nommer Kant ou Spinoza. » « L'Europe

rinthe, 28/2007 (3), mis en ligne le 01 octobre 2007, consulté le 8 janvier 2017. URL : <http://labyrinthe.revues.org/2773>.

¹⁴ P. Veyne, *op.cit.* : 249.

¹⁵ *Ibid.* : 250 et 254.

¹⁶ *Ibid.* : 259.

¹⁷ *Ibid.* : 266–267.

comme telle n'a plus rien à voir avec la morale chrétienne [...]. Ce n'est pas le christianisme qui est la racine de l'Europe, c'est l'Europe actuelle qui inspire le christianisme ou certaines de ses versions.» Ou encore : «Le christianisme est ce que nous fûmes, et qui reste un nom ancestral [...]. C'est ainsi que le mot de chrétien reste pour beaucoup, non une identité, mais une sorte de patronyme héréditaire ; à la manière du nom d'une famille d'antique noblesse dont les descendants ont depuis longtemps abandonné l'armure et le heaume¹⁸ ». D'où la conclusion que j'ai déjà citée dans laquelle l'historien affirme non seulement que notre monde n'est pas chrétien et que l'origine de notre monde actuel n'est pas le christianisme, mais aussi que le christianisme lui-même est une réalité historique sans origine.

Il est facile de repérer dans ce texte les éléments bien connus des considérations méthodologiques de Foucault, d'autant plus que c'est Veyne lui-même qui les a mises en évidence dans l'étude que j'ai déjà mentionnée ; il y a parlé, à propos de son ami Foucault, « d'un historien achevé », de « l'achèvement de l'histoire », son intuition initiale et révolutionnaire étant « la rareté, au sens latin de ce mot ; les faits humains sont rares, ils ne sont pas installés dans la plénitude de la raison, il y a du vide autour d'eux pour d'autres faits que notre sagesse ne devine pas¹⁹ ». « Il n'y a pas d'objets naturels, il n'y a pas de choses », ce qui signifie l'élimination et de l'*arché* et du *télos* de la description historique, car, d'abord, « la succession d'hétérogénéités ne trace pas de vecteur de progrès », ensuite le moteur des événements « n'est pas la raison, le désir ou la conscience²⁰ ». « Expliquer et expliciter l'histoire consiste à l'apercevoir d'abord tout entière, à rapporter les prétendus objets naturels aux pratiques datées et rares qui les objectivent et à expliquer ces pratiques, non à partir d'un moteur unique, mais à partir de toutes les pratiques voisines sur lesquelles elles s'ancrent²¹ ».

Cette interprétation de la méthode foucauldienne est tout à fait juste. Elle est basée sur les textes bien connus des années 60 et 70 dans lesquels le philosophe français a effectivement développé l'idée de la généalogie qui « s'oppose à la recherche de l'« origine²² » ». Pour ne citer que les phrases les plus connues de cet essai de Foucault qui date de 1971 :

Or, si le généalogiste prend soin d'écouter l'histoire plutôt que d'ajouter foi

¹⁸ *Ibid.* : 257–261.

¹⁹ *Comment on écrit l'histoire* suivi de *Foucault révolutionne l'histoire*, Paris : Seuil, 1978 : 348.

²⁰ *Ibid.* : 370.

²¹ *Ibid.* : 384.

²² « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in : *DE I* : 1005.

à la métaphysique, qu'apprend-il ? Que derrière les choses il y a « tout autre chose » : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères. La raison ? Mais elle est née d'une façon tout à fait « raisonnable » du hasard [...]. Ce qu'on trouve, au commencement historique des choses, ce n'est pas l'identité encore préservée de leur origine – c'est la discorde des autres choses, c'est le disparate²³.

Ajoutons tout de suite que, d'après Michel Senellart, grand connaisseur du dernier Foucault, tout spécialement de ses recherches sur le christianisme, cette méthode n'a pas été mise en question par Foucault lui-même ; en effet, lorsque Senellart parle du « silence » du dernier Foucault sur Jésus, c'est-à-dire du fait qu'il ne parle pas de Jésus dans ses travaux sur le christianisme, Senellart pense que ce silence « découle naturellement du refus de ramener un processus historique à l'unité du sens originel²⁴ ».

La question se pose : Foucault a-t-il vraiment cru à cette doctrine, l'a-t-il réellement prise au sérieux même dans les années 80 et jusqu'à la fin de sa vie ? Il me semble en effet que dans ses écrits des dernières années qui traitent justement du christianisme, Foucault ne se montre pas un disciple très fidèle à cette fameuse doctrine développée par lui-même et, chose surprenante, ne pense guère à notre monde ou à notre civilisation actuels comme à une entité aléatoire sans origine. Ne parle-t-il pas, dans une étude qui date de 1981, de « nos sociétés chrétiennes²⁵ », ou dans un de ses derniers cours qu'il a donné de son vivant, de « notre culture chrétienne²⁶ », du fait que nous ne pouvons regarder les choses qu'à travers nos (fausses) « lunettes » chrétiennes, le christianisme étant notre façon habituelle et implicite de voir les mots et les choses (la tâche du philosophe ou de l'historien consiste justement en un travail d'« explicitation », mais non pas au sens où Veyne utilise ou entend ce concept) ? N'a-t-il pas tendance à suggérer que l'adjectif « européen » est – plutôt malheureusement, selon Foucault – presque interchangeable avec l'adjectif chrétien (bien que cet adjectif semble parfois englober non seulement notre monde moderne ou le Moyen Âge mais aussi le monde antique

²³ *Ibid.* : 1007.

²⁴ M. Senellart : « M. Foucault : une autre histoire du christianisme ? », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors-série n°7/2013, URL : <http://cem.revues.org/12872>.

²⁵ « Sexualité et solitude », in : *DE II* : 990.

²⁶ *Discours et vérité* précédé de *La parrésia*, Paris : Vrin, 2016 : 197.

lui-même)²⁷ ? En effet, le dernier Foucault attire continuellement notre attention sur le fait que le christianisme, ce n'est pas ce que nous fûmes, un patrimoine, mais il est ce que nous sommes ici et maintenant, et par conséquent ce dont nous aimerions nous enfuir – ce qui ne peut demeurer qu'une velléité tant Foucault nous montre désespérément enracinés dans notre culture chrétienne de soi. Esquisser la généalogie du sujet moderne à partir des techniques chrétiennes de soi, c'est « depuis des années mon obsession, dit Foucault, parce que c'est l'une des voies possibles pour se débarrasser de la philosophie traditionnelle du sujet²⁸ ».

C'est pourquoi il ne cesse de parler des « technologies de soi chrétiennes » à propos desquelles il affirme que c'est « quelque chose qui est, je crois, assez décisif pour la généalogie du soi moderne²⁹ », étant donné que « cette technologie de soi orientée en direction de la verbalisation permanente et de la découverte des plus imperceptibles mouvements de notre soi, cette forme a remporté la victoire après des siècles et des siècles, et est aujourd'hui dominante³⁰ » ; le christianisme n'étant rien d'autre que « le berceau de l'herméneutique de soi occidentale³¹ ». Sans doute Foucault n'a-t-il pas cru que le christianisme ait une origine, au sens où cette origine serait par exemple la figure du Christ, fils unique de Dieu qui est mort sur la croix pour tous, mais sans doute pense-t-il que le christianisme comme mode de vie ou pratique de soi, c'est bien notre berceau, notre origine, et qu'il caractérise encore prépondamment notre présent ; pour Foucault c'est un fait qui est plus qu'évident : cela va de soi. C'est la raison pour laquelle il a mené ses recherches captivantes, entre autres, sur Tertullien, Grégoire le Grand ou Jean Cassien³² : il les a faites non pas dans le souci d'archiver un passé ou un patrimoine chrétiens,

²⁷ Cf. « Le retour de la morale », in : *DE II* : 1525. : « Si j'ai entrepris une si longue étude, c'est bien pour essayer de dégager comment ce que nous appelons la morale chrétienne était incrustée dans la morale européenne, non pas depuis les débuts du monde chrétien, mais depuis la morale ancienne. » Dans un autre texte Foucault parle, à propos de Tertullien, de « ce qu'il y a de fondamental, en tout cas qu'il y a de caractéristique dans l'expérience chrétienne [...] dont le jeu va être, sans doute, organisateur de cette longue histoire de la subjectivité dans l'Occident chrétien. » *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979–1980)*, Paris : Seuil/Gallimard, 2012 : 142.

²⁸ *Discours et vérité, op.cit.* : 197. Cf. aussi par exemple : *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980–1981*, Paris : Seuil/Gallimard, 2014 : 160, où il est question de « ce rapport de subjectivité et de la vérité à propos du désir, qui est si caractéristique non seulement du christianisme mais de toute notre civilisation et de tout notre mode de pensée. »

²⁹ *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Paris : Vrin, 2013 : 50–51.

³⁰ *Ibid.* : 89.

³¹ *Ibid.* : 66.

³² Cf. avant tout P. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, Paris : ENS, 2011.

mais pour penser l'actualité la plus urgente. Penser le christianisme, c'est la tâche « politique » par excellence de la philosophie contemporaine ; penser le christianisme équivaut à nous penser nous-mêmes : « Peut-être notre problème est-il maintenant de découvrir que le soi n'est rien d'autre que le corrélatif historique de la technologie au cours de notre histoire. Peut-être le problème est-il de changer ces technologies. Et dans ce cas, un des principaux problèmes politiques serait aujourd'hui, au sens strict du mot, la politique de nous-mêmes³³ ».

Quand Veyne parle de la négation de l'origine, il parle du fait qu'il serait insensé de se représenter « une société comme un grand Individu dont la pensée précède l'action » et là aussi on peut penser aux célèbres critiques foucaaldiennes concernant le mythe « cartésien » du sujet qui se construit librement et consciemment³⁴ ; mais s'il est vrai que dans les années 60 et 70 Foucault avait tendance à dénier l'idée d'un centre ou d'un cœur de l'individu qui serait l'origine de tous ses actes, ses gestes et ses pensées, on a l'impression que dans les années 80 il commence à mettre en question cette façon de penser et avance une critique de cette critique de la conception traditionnelle du sujet³⁵. Ainsi, dans ces deux derniers cours au Collège de France, il n'hésite pas à parler d'un certain « pacte parrésiasique », d'un « rituel solennel du dire-vrai dans lequel le sujet engage ce qu'il pense dans ce qu'il dit³⁶ ». Le sujet peut et doit donc risquer de parler « en son propre nom » pour pouvoir dire la vérité³⁷ : « Le *parrésiasique* donne son opinion ; il dit ce qu'il pense, il signe en quelque sorte lui-même la vérité qu'il énonce, il se lie à cette vérité, et il s'oblige, par conséquent, à elle et par elle³⁸ ». Dans une note inédite des années 80 il formule, là aussi, à propos du rapport à soi que c'est « à la fois de souveraineté et de respect, de maîtrise sur soi et de pudeur à l'égard de soi³⁹ » ; José Guilherme Merquior parle donc, il me semble, à juste titre d'un « retour du sujet » chez le dernier Foucault, d'« une paix secrète avec le sujet » et d'une théorie du sujet « comme force façonnant la conduite⁴⁰ ».

³³ *L'origine de l'herméneutique de soi*, *op.cit.* : 90.

³⁴ Cf. par exemple « Sur les façons d'écrire l'histoire », in : *DE I* : 624 et « La pensée du dehors », in : *DE I* : 546–553.

³⁵ Cf. « Interview de Michel Foucault », in : *DE II* : 1485–1486.

³⁶ *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982–1983*, Paris : Seuil/Gallimard, 2008 : 62.

³⁷ *Le courage de la vérité*, *op.cit.* : 16.

³⁸ *Ibid.* : 12.

³⁹ Cité par F. Gros, *art. cit.* : 520.

⁴⁰ J.-G. Merquior : *Foucault ou le nihilisme de la chair*, Paris : Puf, 1986 : 163.

S'il serait assurément exagéré de dire que le dernier Foucault « serait revenu » à l'idée d'un sujet originaire totalement responsable de ses actes, il semble que, dans sa recherche philosophique entendue comme « le courage de la vérité », il s'est bel et bien dépris de ses belles et vieilles vérités d'antan : au lieu de poser la question : « Qu'importe qui parle ? » et affirmer que « l'absence est le lieu premier du discours⁴¹ », il parle d'un sujet souverain qui est (ou veut être) pleinement présent dans sa vie, dans son discours et dans ses actes, tout comme un artiste qui signe les œuvres qu'il a finies et qui rend visible sa vie et son art à travers ses travaux⁴². Paul Veyne avait raison de souligner que la conception foucauldienne du sujet des années 60 et 70 est analogue à la conception foucauldienne sur l'histoire de la même époque ; dès lors, cette nouvelle manière de penser le sujet dans son rapport à soi, à son discours, à sa vie – ce que Foucault appelle l'« esthétique de l'existence » – n'aurait-elle pas de conséquences concernant « les façons d'écrire l'histoire », ne susciterait-elle pas une nouvelle « esthétique de l'histoire » ?

2. « ...comme un reste impossible à éliminer »

Dans *L'Usage des corps*, le dernier volume de *Homo sacer* paru en 2014 (traduction française de Joël Gayraud en 2015) Giorgio Agamben a consacré un chapitre entier à la question du sujet chez le dernier Foucault, en critiquant d'abord la critique que Pierre Hadot a fait de la conception foucauldienne de l'esthétique de l'existence. En effet, il reproche à Hadot d'essayer de comprendre le projet de Foucault dans un contexte qui lui est tout à fait étranger : « Hadot ne semble pas parvenir à se détacher d'une conception du sujet comme transcendant par rapport à sa vie et à ses actions et, dès lors, pense le paradigme foucauldien de la vie comme œuvre d'art, comme un objet qui lui serait extérieur. Pourtant, dans un célèbre essai de 1969, Foucault avait tenu à mettre en cause cette conception même », l'œuvre d'art n'étant pas « tant l'expression d'un sujet antérieur ou extérieur à elle », mais bien plutôt une « ouverture à un espace où le sujet ne cesse de disparaître⁴³ ». Agamben en tire la conclusion que « l'idée même de la vie comme œuvre d'art découle de sa conception d'un sujet qui ne peut jamais être séparé dans une position originaire

⁴¹ « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in : *DE I.* : 817–819.

⁴² Cf. *Le courage de la vérité*, *op.cit.* : 173 : « Non seulement la vie de l'artiste doit être suffisamment singulière pour qu'il puisse créer son œuvre, mais sa vie doit être, en quelque sorte, une manifestation de l'art lui-même dans sa vérité. »

⁴³ G. Agamben, *op.cit.* : 153.

constituante». «Le» soi «pour Foucault n'est pas une substance, ni le résultat objectivable d'une opération : c'est l'opération même, la relation elle-même», ce qui signifie «qu'il n'y a donc pas à proprement parler, un sujet, mais seulement un processus de subjectivation», l'œuvre à construire n'étant rien d'autre que «le sujet lui-même construisant.» D'où la thèse d'Agamben (qui ressemble beaucoup à celle de Veyne que j'ai évoquée tout à l'heure) à propos de l'éthique foucauldienne : «Une expérience éthique n'est pas celle où le sujet se tient en arrière, au-dessus ou au-dessous de sa propre vie, mais celle où le sujet se constitue et se transforme dans une indissoluble relation immanente à sa vie, en vivant sa vie⁴⁴».

La question que l'on peut et doit se poser par rapport à cette conception de Foucault, selon Agamben, est la suivante : comment peut-elle s'insérer dans un art de vivre et une pratique de soi qui, d'après le dernier cours de Foucault au Collège de France, consiste à construire «une vie vraie⁴⁵» ? «Mais comment ce soi, qui n'est autre qu'une relation, peut-il alors se constituer en sujet de ces actions pour les gouverner et définir un style de vie et une «vie vraie» ? Il semble en effet que «le soi, puisqu'il coïncide avec le rapport à soi, ne peut jamais [...] s'identifier au sujet qui s'est en lui constitué. Il peut seulement se constituer soi-même comme constituant, mais jamais s'identifier à ce qu'il a constitué⁴⁶». Cette aporie, selon Agamben, n'est pas à proprement parler résolue par Foucault : «en tant que sujet constitué, il [le soi] est, pour ainsi dire, l'hypostase gnostique ou néoplatonicienne que la pratique de soi laisse subsister hors d'elle-même, comme un reste impossible à éliminer.» Foucault est, de ce point de vue, un philosophe qui a essayé de penser l'immanence du sujet jusqu'au bout, mais cet essai était voué à un échec : «Comme pouvoir constituant et pouvoir constitué, la relation avec soi et le sujet sont l'un pour l'autre à la fois transcendants et immanents. Cependant, c'est précisément l'immanence entre soi et sujet dans une forme de vie que Foucault a tenté obstinément de penser jusqu'à la fin, en s'empêtrant dans des apories toujours plus criantes, tout en faisant signe avec force dans la seule direction où quelque chose comme une éthique pouvait pour lui devenir possible.» C'est peut-être la raison

⁴⁴ *Ibid.* : 158.

⁴⁵ Cf. *Le courage de la vérité, op.cit.* : 311.

⁴⁶ *Ibid.* : 159. Il faut noter également que, d'après Agamben, cette «éthique de l'immanence» apparaît chez le dernier Foucault dans un contexte largement «politique» : il y a, d'une part, le problème de l'assujettissement («Celui qui, en «conduisant» sa vie, s'est constitué en sujet de ses actions, sera aussi «conduit» par d'autres sujets ou tâchera d'en conduire d'autres : la subjectivation dans une certaine forme de vie est, dans la même mesure, l'assujettissement à une relation de pouvoir.» Agamben, *op.cit.* : 160.), et, d'autre part, le devoir de prendre souci des autres : le cynique fait de sa propre existence un théâtre du scandale de la vérité comme provocation à la vie vraie (*idem.*).

pour laquelle apparaît chez Foucault « le motif, en apparence du moins, contraire, qu'il résume dans la formule : se déprendre de soi-même⁴⁷ » et c'est aussi la raison pour laquelle le sadomasochisme, « avec ses deux pôles en échange réciproque, est une relation ontologique », il est donc envisagé comme un usage du corps qui, selon Foucault, a le pouvoir de montrer « la vérité de l'usage, qui ne connaît ni sujet, ni objet, ni agent, ni patient », où « sujet et objet, agent et patient perdent leur détermination » et où, par conséquent, l'opposition de l'immanence et de la transcendance, elle aussi, perd son sens⁴⁸.

Agamben offre une solution à la fois suggestive et convaincante à cette aporie, celle du « désœuvrement » : au lieu de penser la forme-de-vie à partir de quelque chose que l'on construit, que l'on met en œuvre (au sens du mot grec « en-ergeia »), il la pense à partir du concept de la puissance (*dynamis*)⁴⁹. Sans entrer dans les détails de cette conception d'Agamben, retournons à l'analyse que le philosophe italien nous offre de Foucault. Il faut noter que celle-ci est basée en grande partie sur un texte de Foucault cité par Frédéric Gros à propos de *L'Herméneutique du sujet* lorsqu'il essaie de démontrer que l'éthique du dernier Foucault est une « éthique de l'immanence » dans laquelle « ce qui est visé comme salut s'accomplit sans aucune transcendance⁵⁰ ». Pour soutenir son propos, Gros cite longuement le dossier « Culture de soi » (que Daniel Defert lui a prêté avec quatre autres dossiers) : « Le soi auquel on a rapport n'est rien d'autre que le rapport lui-même [...] c'est en somme l'immanence, ou mieux l'adéquation ontologique du soi au rapport⁵¹ » et y ajoute que « la transcendance authentique réside dans l'accomplissement immanent et tendu du soi. » Ou encore, dans une citation toujours du même dossier : « Ce long travail de soi sur soi, ce labeur dont tous les auteurs disent combien il est long et pénible, ne tend pas à scinder le sujet, mais à le nouer à lui-même, mais à rien d'autre, mais à personne d'autre qu'à lui-même, dans une

⁴⁷ *Ibid.* : 67.

⁴⁸ *Ibid.* : 163.

⁴⁹ « Il n'y a forme-de-vie que là où il y a contemplation d'une puissance. Certes, il ne peut y avoir contemplation d'une puissance que dans une œuvre, mais dans la contemplation l'œuvre est désactivée et rendue inopérante, étant ainsi restituée à la possibilité, ouvert à un nouveau usage possible [...]. Un être vivant ne peut jamais être défini par son œuvre, mais seulement par son désœuvrement, c'est-à-dire par la manière dont, en se maintenant, dans une œuvre, en relation avec une pure puissance, il se constitue comme forme-de-vie, où *zoé* et *bios*, vie et forme, privé et public entrent en un seuil d'indifférence et où ce qui est en question, ce n'est plus la vie, ni l'œuvre, mais le bonheur » (*ibid.* : 339).

⁵⁰ F. Gros, *op.cit.* : 514.

⁵¹ *Idem.*, cité par Agamben, *op.cit.* : 65.

forme où s'affirment l'inconditionnalité et l'auto-finalité du rapport de soi à soi⁵² ». Pour souligner l'importance de l'idée d'une immanence absolue chez Foucault où il n'y pas moyen de séparer l'agent et le patient, la substance et l'accident, Agamben fait référence non seulement au texte inédit cité par Gros mais aussi à certains autres textes, comme par exemple celui-ci : « Pour les Grecs, ce n'est pas parce qu'il est soucieux des autres qu'il est éthique. Le souci de soi est éthique en lui-même⁵³ ». C'est à partir de ces affirmations « constamment présentes chez Foucault » qu'il formule sa critique de la conception foucauldienne.

Or, ce qui est intéressant, c'est que le philosophe italien, même s'il cite l'article de Gros, ne semble pas saisir l'essentiel de son propos, l'enjeu de cet article étant justement de montrer que l'éthique du dernier Foucault n'est pas seulement une « éthique de l'immanence », mais en même temps une « éthique de la vigilance et de la distance ». En effet, contrairement à ce que suggère Agamben, Gros attire l'attention sur le fait que le souci de soi de Foucault n'est point « éthique en lui-même » : il ne s'agit pas d'une simple stylisation de soi, « comme si l'arrêt d'une pensée, figée au « stade esthétique » avec tous les avatars narcissiques, pouvait donner le change à la perte du sens⁵⁴ ». Il n'y a pas que « la plénitude d'un rapport achevé à soi-même », il n'est pas question d'une « auto-contemplation satisfaite et jussive » : « une vigilance soupçonneuse de ses propres affects » fait partie intégrante du souci de soi (qui fait que le sujet devient l'objet de ses propres actes et pensées), ainsi que « la nécessité d'un maître », ce qui implique la nécessité pour le sujet de sortir du piège de soi-même, le souci de soi n'étant pas « une exigence de la solitude, mais une véritable pratique sociale », un « intensificateur des relations sociales⁵⁵ ». « Loin de nous isoler de la communauté humaine, il [le souci de soi] apparaît au contraire comme ce qui nous articule le plus exactement à elle puisque

⁵² *Idem.*

⁵³ G. Agamben, *op.cit.* : 155. Cf. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in : *DE II* : 1533. Il est intéressant de noter que si l'on poursuit la lecture de ces deux phrases citées par Agamben, il devient clair que ce que Foucault dit dans ce texte, c'est bien autre chose que ce que le philosophe italien suggère : « Pour les Grecs, ce n'est pas parce qu'il est soucieux des autres qu'il est éthique. Le souci de soi est éthique en lui-même ; mais il implique des rapports complexes avec les autres, dans la mesure où cet éthos de la liberté est aussi une manière de se soucier des autres ; c'est pourquoi il est important, pour un homme libre qui se conduit comme il faut, de savoir gouverner sa femme, ses enfants, sa maison [...]. Et puis le souci de soi implique aussi le rapport à l'autre dans la mesure où, pour bien se soucier de soi, il faut écouter les leçons d'un maître. On a besoin d'un guide, d'un conseiller, d'un ami, de quelqu'un qui vous dise la vérité. Ainsi, le problème des rapports aux autres est présent tout au long de ce développement du souci de soi. »

⁵⁴ F. Gros, *op.cit.* : 511.

⁵⁵ *Ibid.* : 514–516.

«le rapport privilégié, fondamental à lui-même, doit lui permettre [au sujet] de se découvrir comme membre d'une communauté humaine, qui, des liens les plus étroits du sang, s'étend jusqu'à l'espèce tout entière⁵⁶ ».

Ce texte est intéressant pour plusieurs raisons. Premièrement parce qu'il montre que, contrairement à ce que dit Agamben, il est difficile de parler d'une aporie chez Foucault ; la plénitude du rapport à soi comme immanence absolue implique logiquement et naturellement, selon Foucault lui-même (d'après le texte cité par Gros), que le sujet se transcende de deux manières : d'abord en se considérant soi-même et sa vie comme une œuvre à construire ; ensuite en s'ouvrant aux autres dans un rapport essentiel, naturel et inévitable. En ce sens le souci de soi n'est pas seulement un exercice esthétique ou éthique mais aussi une pratique éminemment et tout naturellement « politique⁵⁷ ». Toutefois, il faut noter que, deuxièmement, même si Gros a raison d'attirer l'attention sur le fait qu'il y a, dans ce texte inédit du dernier Foucault, un certain équilibre logique et naturelle entre, d'une part, la jouissance de soi et la vigilance soupçonneuse de soi et, d'autre part, entre le souci de soi et le souci des autres, ces considérations concernant cet équilibre ne nous convainquent pas. En effet, il est difficile de comprendre comment la thèse selon laquelle le souci de soi est voué à nouer le sujet « à lui-même, mais a rien d'autre, mais à personne d'autre qu'à lui-même, dans une forme où s'affirment l'inconditionnalité et l'autofinalité du rapport de soi à soi » serait conciliable avec l'exigence de « se découvrir comme membre d'une communauté humaine, qui, des liens les plus étroits du sang, s'étend jusqu'à l'espèce tout entière ». Agamben a donc raison de dire, en critiquant Foucault lui-même, que ces deux conceptions sont assez contradictoires et mènent chez Foucault à une aporie qu'il ne semble pas être capable de résoudre ; ce que le philosophe italien démontre, c'est qu'il y a chez Foucault un reste de transcendance qu'il ne parvient pas à éliminer – à moins qu'il ne le souhaite précisément pas.

⁵⁶ *Ibid.* : 519.

⁵⁷ Cf. les remarques de Foucault lui-même (Boîte LXXIX, dossier 7, pp. 21 et 33.) : « C'est un principe universellement admis que l'art de soi-même ne peut pas se passer d'autrui [...]. Que l'homme occupé à l'art de soi-même soit en même temps – mieux : qu'il soit, du fait même, un acteur social, est le thème de beaucoup le plus fréquent : les différences concernent moins ce principe lui-même que les manières possibles de le mettre en œuvre. » Pour une étude générale de la « politique » du dernier Foucault cf., entre autres, les études rassemblées dans D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini (ed.) : *Michel Foucault : éthique et vérité. 1980–1984*, Paris : Vrin, 2013 ; D. Lorenzini : « Etica e politica di noi stessi. Riflessioni su un uso possibile dell'ultimo Foucault », in B. Vernaglione (ed.) : *Michel Foucault. Genealogie del presente*, Roma : Manifestolibri, 2015.

Troisièmement, il semble qu'il faille aller plus loin encore pour saisir un autre aspect important de la problématique de l'immanence et de la transcendance du sujet chez le dernier Foucault. Effectivement, dans les mêmes dossiers cités par Gros qui se trouvent aujourd'hui au Département des manuscrits de la BNF, il y a des pages qui sont dignes de notre attention car elles montrent que Foucault était bien conscient du fait qu'une dimension transcendantale au sens d'une dimension divine – du moins dans la plupart des textes de l'Antiquité qu'il étudie – fait bel et bien partie intégrante du sujet, qu'il est donc impossible de réduire le soi au rapport à lui-même, et non seulement au sens où le sujet a besoin des autres dans le cadre de l'expérience du souci de soi, mais aussi au sens où le divin doit entrer dans le sujet pour l'appeler à se soucier de soi et pour permettre l'émergence de ce souci⁵⁸. Foucault parle de la question du souci de soi dans son rapport à la religion, de l'aspect religieux des textes fondamentaux de Marc Aurèle, d'Épictète ou de Sénèque et montre que ses penseurs lient directement et explicitement la pratique de la vigilance à soi-même à la préoccupation de « tenir aux exigences de la divinité et d'assurer aussi son salut. » Pour souligner que « rapport à soi et relation à la divinité sont intimement liés » il traite d'abord « l'accès au point de vue de Dieu comme raison du monde », ensuite « la présence de Dieu dans l'individu, en particulier sous la forme de démon ». Sur ce premier point, il dit, en se référant à Sénèque (*Questions naturelles*, préface), à Marc Aurèle (*Pensées* IX, 32) et à Épictète (*Entretiens* I, 14, 16) que « l'élévation de la pensée vers Dieu ordonnateur du monde est comme une pratique sur laquelle doit s'appuyer l'attention qu'on porte à soi-même : c'est elle qui fonde à la fois le respect qu'on se doit à soi-même, l'indépendance à l'égard de tout et l'acceptation des événements qui peuvent nous advenir. L'ordre divin, lorsqu'on l'a compris dans sa radicalité, sert de fondement aux règles de vie. »

La question de la présence du divin dans l'âme humaine demande une explication plus détaillée au cours de laquelle Foucault évoque, à travers un texte de Sénèque (Ep. 102) et d'Épictète (*Entretiens* I, 14, 3-10) « le divin comme témoin de toute action particulière commise par chacun et même de chaque mouvement intérieur de l'âme » et offre une petite étude historique des divers aspects du démon chez Platon, Dion de Pruse, Épictète et Marc Aurèle. Chez ce dernier il attire l'attention sur le fait que le démon, « c'est d'abord un objet de connaissance, le corrélatif d'un regard » : « plutôt que de scruter le monde ou l'âme, c'est vers

⁵⁸ Boîte LXXIX, dossier 7 (« Culture de soi et vie religieuse dans les derniers siècles avant le christianisme »), Fonds Foucault, BNF.

lui qu'il faut nous tourner» étant «la chose la plus importante dont nous puissions nous occuper». Le démon, c'est donc l'élément divin «qu'il faut, dans notre manière de nous conduire, protéger de toute souillure». Mais ce démon, nous dit Foucault, ne doit pas seulement être le premier objet de notre contemplation et de notre souci, mais aussi le vrai sujet de nos actions, il est donc «objet d'actions par lesquelles nous avons à montrer notre respect pour lui et sujet des actions droites que nous commettons.» La conclusion de Foucault, c'est que «le *daimôn*, même s'il est substantiellement divin, est un sujet dans le sujet : il est en nous comme un autre auquel nous devons un culte, mais il faut qu'il devienne le sujet de nos actions, ou qu'en agissant comme il veut nous devenions le sujet qu'il est.»

C'est un texte curieux ; Foucault parle non seulement d'un sujet capable de se construire librement par un souci de soi au cours duquel il s'occupe de soi pour faire de sa vie une œuvre unique, il évoque non seulement le fait que ce souci de soi est impensable sans un souci des autres, le souci de soi étant une pratique éminemment «sociale», mais va bien au-delà de cette conception à la fois «esthétique», «éthique» et «politique», et affirme que le divin qui est à la fois transcendant et immanent par rapport au soi, est en quelque sorte le vrai moi du soi : il est donc ce qui fait que nous puissions être pleinement et librement nous-mêmes. Or, ce dont il est question ici, ce n'est manifestement pas une éthique de l'immanence car dans cette éthique nous assisterions à une double transcendance : celle de l'homme qui ne se rend capable de soi que par la méditation d'une force divine en lui-même et celle du divin qui transgresse ses propres limites et se loge au cœur du sujet afin de lui permettre de prendre soin de soi-même. On ne peut pas dire que ce texte soit l'unique occasion pour Foucault de parler de ce souci divin comme véritable fondement ontologique du souci de soi et du souci des autres ; dans un passage de *Le courage de la vérité*, en se référant cette fois à *L'Apologie de Socrate*, Foucault développe une idée analogue en évoquant «la grande chaîne des soucis et des sollicitudes⁵⁹» : «C'est parce que le dieu se souciait des hommes qu'il a interpellé Socrate comme le plus savant des hommes. Le dieu s'est soucié de Socrate et ne cesse de se soucier de lui, en lui faisant signe de ne pas faire telle ou telle chose. Et en réponse à ce souci des dieux et du dieu, Socrate va se soucier de savoir ce que le dieu a voulu dire. Avec un zèle qui est caractéristique de son souci, il va essayer de vérifier ce que le dieu a dit. C'est ce qui l'amène, en se souciant de lui-même, à se soucier des autres.» «Ce qui enfin apparaît [...], c'est le souci de soi, articulé sur le rapport aux dieux, le rapport à

⁵⁹ *Le courage de la vérité*, *op.cit.* : 83.

la vérité et le rapport aux autres⁶⁰ ». Il est intéressant de noter que dans le même article que j'ai déjà évoqué, Gros mentionne lui aussi une partie de ce texte de Foucault (« le *daimôn*, même s'il est substantiellement divin, est un sujet dans le sujet : il est en nous, comme un autre auquel nous devons un culte ») mais l'interprète d'une manière assez curieuse. En effet, il avance la thèse selon laquelle « le *daimôn* est comme la figure mythique d'une césure première irréductible : celle du soi à soi. Et l'Autre prend place à l'intérieur de ce rapport parce qu'il y a d'abord ce rapport. C'est l'Autre qui est une projection du Soi, et s'il faut trembler vraiment, c'est devant Soi, plutôt que devant cet Autre qui n'est que l'emblème.⁶¹ » Si on peut, bien évidemment, interpréter de différentes manières cette petite étude historique que Foucault consacre aux textes de Marc Aurèle ou d'Épictète, il me semble que ni les textes philosophiques de l'Antiquité que Foucault cite, ni l'étude de Foucault lui-même ne permettent ces conclusions. Foucault ne parle pas de l'Autre en termes de « projection » ou d'« emblème » ; bien au contraire, il semble que, dans son interprétation des textes anciens, il prenne cette « ontologie » ou « théologie » du divin comme « sujet dans le sujet » et comme *conditio sine qua non* de tous les soucis humains tout à fait au sérieux. Ainsi, il ne parle pas seulement de l'aspect « esthétique », « éthique » et « politique » du souci de soi, mais souligne aussi la dimension éminemment « théologique » de ce même souci.

Peut-être faut-il voir dans cette remarque de Gros le signe ou le symptôme d'une sorte d'étonnement par rapport aux analyses et aux conclusions de Foucault ; peut-être avait-il l'impression qu'il n'était pas pertinent de troubler l'économie déjà fragile de la conception de Foucault sur l'identité du souci de soi et du souci aux autres avec l'idée d'un souci divin en tant que condition de possibilité des divers soucis humains. Effectivement, si Agamben, en ce qui concerne la question de l'immanence et/ou la transcendance du sujet par rapport à soi-même a parlé d'une « aporie criante », on pourrait dire que l'aporie, cette fois, concernant la thèse foucauldienne de l'immanence absolue du souci de soi et l'autre thèse selon laquelle c'est le divin qui permet et rend possible ce souci même, semble encore plus criante : on ne voit pas bien comment des affirmations si diverses pourraient

⁶⁰ *Ibid.* : 84. Cf. aussi l'étude de la mission cynique : « Cette mission philosophique ne peut être que confiée par un dieu, et nul ne peut s'instaurer, en quelque sorte, professionnel de la philosophie s'il n'a pas reçu cette mission » qui consiste justement à se soucier de soi et de la vérité, et, par et à travers ce souci même, à « veiller sur tous les autres », à « prendre en souci le souci des hommes » (pp. 270, 276-277).

⁶¹ E. Gros, *op.cit.* : 523.

être unies dans un ensemble théorique cohérent. Cependant, j'ai l'impression qu'il serait difficile de parler de ces textes de Foucault en termes d'aporie. Il me semble que, dans ces textes du dernier Foucault, il n'y a pas à proprement parler d'«aporie», tout simplement parce qu'il n'y a pas de doctrine; et s'il n'y a pas de doctrine, ce n'est pas parce que Foucault – ce penseur «nietzschéen» par excellence qui aurait considéré que «la philosophie est essentiellement une entreprise de démythologisation⁶²» – ne croit pas à la vérité mais justement parce qu'il y croit trop fermement, parce qu'il croit beaucoup plus à la recherche, à la pratique et à l'expérience de la vérité qu'à la construction d'une identité doctrinaire. C'est un des grands paradoxes de Foucault que de se montrer, dans ses analyses historiques, assez désintéressé par les doctrines qu'il avait développées auparavant et qui, entre-temps, ont fait autorité; mais, en même temps, c'est justement cette capacité ou volonté de se déplacer continuellement par rapport à ses propres convictions, méthodes et vérités qui est source d'inspiration chez Foucault car on a l'impression que ces déplacements sont plus cyniques que kyniques⁶³ et témoignent finalement une volonté de la vérité au-delà de toute autorité, au-delà même de sa propre autorité acquise dans les sciences sociales. N'est-ce pas cela, la véritable pratique de la philosophie qui consiste à «penser autrement⁶⁴»?

3. «*Le jeu ne vaut la chandelle que dans la mesure où l'on ignore comment il finira*»

Je ne nie pas que, dans les années 60 et 70, Foucault ait élaboré une théorie de l'histoire qui démente la réalité des prétendues origines mais j'attire l'attention sur le fait que, dans ses études historiques ultérieures, il contrevenait parfois à ces doctrines; je ne nie pas qu'il ait élaboré une éthique de l'immanence mais j'essaie de montrer qu'il y a des textes de Foucault qui soulignent que l'œuvre à construire n'est pas principalement et uniquement le sujet lui-même construisant, mais quelque chose qui est à la fois au-dessous et au-dessus du sujet; pour penser le sujet, il faut prendre en considération le démon ou le dieu qui est à la fois le sujet et l'objet du véritable souci qui habite l'homme. Ces textes sans doute inattendus de Foucault sont importants dans la mesure où ils montrent non seulement que le

⁶² Cf. P. Engel : «Michel Foucault : vérité, connaissance et éthique», in *Cahier de L'Herne : Michel Foucault*, t. 95, Paris : L'Herne, 2011, 321–326, p. 323.

⁶³ Cf. *Le courage de la vérité*, *op.cit.* : 163–165.

⁶⁴ *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*, Paris : Gallimard, 1984 : 16.

« je ne pense jamais tout à fait la même chose », au lieu d'être un slogan, était pour lui une véritable confession de foi, mais aussi que l'acte d'écrire, qu'il aimait bien comparer à la passion amoureuse ainsi qu'à la vie elle-même, était vraiment un acte qui lui a permis de désapprendre et d'oublier ses propres convictions, même si cette idée de penser continuellement et infatigablement « autrement » l'a parfois mené à des conclusions qui semblent être en contradiction avec son mode de vie et sa façon jusque-là habituelle de penser. Comme il le dit lui-même : « Ce qui fait l'intérêt principal de la vie et du travail est qu'ils vous permettent de devenir quelqu'un de différent de ce que vous étiez au départ. Si vous saviez, lorsque vous commencez à écrire un livre, ce que vous allez dire à la fin, croyez-vous que vous auriez le courage de l'écrire ? Ce qui vaut pour l'écriture et pour une relation amoureuse vaut aussi pour la vie. Le jeu ne vaut la chandelle que dans la mesure où l'on ignore comment il finira⁶⁵ ».

⁶⁵ « Vérité, pouvoir, soi », in : *DE II*, : 1596. L'auteur de cet article a bénéficié de la bourse « Bolyai » de L'Académie hongroise des sciences.