



**HAL**  
open science

# La liberté de soi : enquête croisée sur l'attitude critique chez Adorno et Foucault

Pierre Buhlmann

► **To cite this version:**

Pierre Buhlmann. La liberté de soi : enquête croisée sur l'attitude critique chez Adorno et Foucault. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II; Universität-Gesamthochschule (Wuppertal, Allemagne), 2020. Français. NNT : 2020TOU20009 . tel-03166917

**HAL Id: tel-03166917**

**<https://theses.hal.science/tel-03166917>**

Submitted on 11 Mar 2021

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

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



# THÈSE

## En vue de l'obtention du DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès  
Cotutelle internationale : Bergische Universitaet Wuppertal

Présentée et soutenue par  
**Pierre BUHLMANN**

Le 30 janvier 2020

**La liberté de soi. Enquête croisée sur l'attitude critique chez  
Adorno et Foucault**

Ecole doctorale : **ALLPHA - Art, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Spécialité : **Philosophie**

Unité de recherche :

**ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les  
Savoirs**

Thèse dirigée par

**Guillaume SIBERTIN-BLANC et Alexander SCHNELL**

Jury

**M. Vladimir Safatle**, Rapporteur

**M. Marc Maesschalck**, Rapporteur

**M. Jean-Christophe Goddard**, Examineur

**M. Tobias Klass**, Examineur

**Mme Katia Genel**, Examinatrice

**M. Guillaume Sibertin-Blanc**, Directeur de thèse

**M. Alexander Schnell**, Directeur de thèse



## ***Remerciements***

Le travail que je présente aujourd'hui en vue de l'obtention du doctorat de philosophie est le fruit d'une recherche menée en cotutelle entre les universités de Toulouse-Jean Jaurès et de Wuppertal. Comme tout projet de longue haleine, cette recherche n'aurait pas pu aboutir sans l'aide et le soutien d'un bon nombre de personnes. Tout d'abord, je tiens à remercier mes directeurs de thèse, Guillaume Sibertin-Blanc et Tobias Klass, pour leur disponibilité, leurs indications précieuses et leurs encouragements amicaux durant ces années de recherche. Je souhaite exprimer ma gratitude la plus sincère à Jean-Christophe Goddard. Ce travail n'aurait pas pu voir le jour sans son soutien infaillible, sa générosité et la confiance qu'il m'a accordé. Je remercie Alexander Schnell, qui eut la gentillesse de reprendre la codirection de ma thèse en milieu de chemin, pour sa confiance et son soutien. Mais je souhaite également exprimer ma gratitude la plus respectueuse envers Laszlo Tengelyi (†), qui en 2013 me fit l'honneur d'accepter de diriger mes recherches doctorales à la Bergische Universität. Son absence ne peut être comblé. Katia Genel et Vladimir Safatle ont eu la gentillesse d'accepter de siéger dans mon jury de soutenance, de lire et de discuter mon travail. Qu'ils en soient remerciés chaleureusement. Enfin, je tiens à exprimer ma sincère gratitude à Marc Maesschalck, qui a eu l'amabilité de bien vouloir être le deuxième rapporteur de cette thèse.

Je souhaite en outre témoigner ma reconnaissance la plus sincère à Claudia Serban, qui a bien voulu relire et corriger une grande partie de ce travail. Je remercie Philipp Nolz pour ses précieux conseils ainsi que ses suggestions bibliographiques, et Till Grohmann pour avoir su poser les bonnes questions au bon moment. Anne Coignard m'a non seulement fait bénéficier de son expérience, mais m'a également indiqué les bonnes astuces du thésard. Je souhaite en outre exprimer ma reconnaissance la plus sincère à Martin Ohst, pour sa disponibilité aussi bien que pour sa compréhension. À l'école doctorale Allph@, Nathalie Dessens et Valérie Lafitte-Carbonne ont su faire preuve d'une gentillesse sans pareille et d'une patience généreuse. Qu'elles en soient remerciées, tout comme Sylvie Fontès et Danielle Grenier, qui m'ont été d'un soutien sans faille au département de philosophie.

De grandes parties de ce travail ont été rédigées dans le village d'Aiguefonde (Tarn). Je remercie ma mère, Anne Gau, de m'avoir offert la possibilité d'une retraite à l'ombre de la Montagne Noire, et lui exprime ma gratitude la plus affectueuse pour son soutien

infaillible, ses encouragements et sa confiance durant toutes ces années. Rien de tout cela n'aurait pu être possible sans ma sœur, Alix Buhlmann, qui n'a eu cesse de me donner force et courage. Ce travail n'aurait jamais pu voir le jour sans le soutien amical infaillible d'Alain Cousigné et Corinne Clot, ainsi que d'Emma et Didier Chalard. Cela vaut également pour Michel et Dominique Gau, dont le soutien durant les derniers mois de rédaction m'a été très cher.

Pour leur aide et soutien, je tiens à remercier Alexandre Astier, Sébastien Bosse, Jenny Bosse, Florent Bournazel, Ophélie Daniel, Coralie Bigot et Christelle Rodriguez. J'adresse en outre des remerciements tout particuliers à Marie Baumann, Julien Marquet et Philippe Dorbes, pour avoir eu la gentillesse de relire et de corriger des parties de ce travail. L'amitié sans bornes de Stefanie Dietrich, Steffen Laufer, Nadine Schäffer et Sandra Wiese m'a porté tout au long de ce travail, tout comme celle irremplaçable d'Anny Simon. Pour son soutien jusqu'au-delà de ses forces, je souhaite exprimer ma gratitude la plus sincère à Iratxe Huerga Castro. Je tiens à remercier ma famille, et plus particulièrement Dorothea Buseck et Klaus Ruhl, ma grand-mère Jeanne Gau, Lucette Biau, Yvette Combes, ainsi que Jacques et Marie Gau. Je remercie en outre Débora Morato Pinto, Helmer Stoel, Maria Espinoza, Mariana Carrasco, Kei Tanikawa, Milan Berking, Anne Ritter, Isaac Hernández, Camille Bertho, Paula Gaïffas, Loreline Courret, Emmanuel Barot, André Soueix, Tim Bonus, Justus Baron, Laure Barbot, Heinz Bossert, mes ami-e-s de la grande communauté EuroPhilosophie, ainsi que mes étudiant-e-s de l'Université Toulouse-Jean Jaurès, pour leur curiosité et l'intérêt qu'ils et elles ont bien voulu porter à mes recherches.

Enfin, j'exprime ma gratitude la plus affectueuse à Lina Alvarez Villarreal, qui n'a eu cesse de m'encourager dans les moments de doute, et dont l'enthousiasme m'a fait croire en ce projet. Je tiens à la remercier tout particulièrement pour ses efforts et son soutien durant les derniers mois de la rédaction, ainsi que pour avoir eu la gentillesse de relire et de corriger une grande partie du manuscrit.

Il y a un lecteur que ce texte ne rencontrera plus. C'est d'autant plus regrettable que les traces de sa vie peuvent être décelées aux quatre coins de ce travail. Par conséquent, cela ne me paraissait que naturel qu'il lui soit dédié.

*À la mémoire de mon grand-père,  
Jean Gau (1931-2017)*



« La force qui produit l'unité est identique à l'aptitude passive de se perdre dans le détail, infiniment, absolument. »

T. W. ADORNO, *Petits commentaires sur Proust*, p. 141

« La pensée attend qu'un jour le souvenir de ce qui a été manqué vienne la tirer du sommeil et la transforme en leçon philosophique. »

T. W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 112

« Et j'ai beau dire que je ne suis pas un philosophe, si c'est tout de même de la vérité que je m'occupe, je suis malgré tout philosophe. »

M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 31

« Le savoir, pour moi, est ce qui doit fonctionner comme ce qui protège l'existence individuelle et ce qui permet de comprendre le monde extérieur. Je crois que c'est cela. Le savoir comme moyen de survivre, grâce à la compréhension. »

M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 1348

« La liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté. »

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

« C'est en ayant souci de vous-mêmes que tout ce que vous pourrez faire procurera de la joie, à moi et aux miens, et à vous aussi, même si à présent vous ne prenez pas d'engagement. Mais si vous n'avez pas souci de vous-mêmes, si vous n'acceptez pas de vivre en suivant, comme à la trace, ce que nous avons dit aujourd'hui et dans le passé, alors, même si vous aviez pris tous les engagements possibles, en y mettant, dans la circonstance présente, toute l'intensité possible, vous n'en serez pas plus avancé. »

PLATON, *Phédon*, 115b-c.





## TABLE DES MATIERES

<b><u>INTRODUCTION</u></b> .....	<b>10</b>
INTRODUCTION GENERALE. ADORNO, FOUCAULT, ET LA QUESTION MORALE .....	10
REMARQUES HISTORIQUES ET METHODOLOGIQUES.....	25
<b><u>I. UNE GENEALOGIE DE LA SUBJECTIVITE OCCIDENTALE MODERNE</u></b> .....	<b>40</b>
<b>I.1. CONDUIRE LES HOMMES</b> .....	<b>41</b>
I.1.1. LE PASTORAT CHRETIEN .....	41
I.1.1.1. Le problème de la gouvernementalité.....	41
I.1.1.2. Savoirs, pouvoirs, dispositifs. De la méthode foucauldienne.....	42
I.1.1.3. Pastorat, gouvernement et la question de l'État.....	46
I.1.2. « ARS ARTIUM ». DE LA DIRECTION DES AMES A L'ÉTAT MODERNE.....	49
I.1.2.1. Le pastorat. Une invention chrétienne .....	49
I.1.2.2. Direction et Antiquité. L'exemple cynique .....	51
I.1.2.3. L'entreprise foucauldienne (1974-1984) .....	53
I.1.3. LES PRATIQUES DE DIRECTION .....	55
I.1.3.1. Techniques de direction et pastorat chrétien.....	55
I.1.3.2. Direction, subjectivation, subjectivité – pratiques, formes, modes .....	57
I.1.3.3. La direction antique. Une première approche.....	60
<b>I.2. LE SUJET CHRETIEN</b> .....	<b>64</b>
I.2.1. LES TECHNIQUES DE DIRECTION CHRETIENNES.....	64
I.2.1.1. La pénitence des premiers siècles.....	64
I.2.1.2. La direction monastique.....	66
I.2.1.3. Pastorat et subjectivité occidentale .....	69
I.2.2. SUBJECTIVITE ET VOLONTE .....	70
I.2.2.1. Préhistoires du concept de volonté (Arendt) .....	70
I.2.2.2. Fondements bibliques du problème de la volonté (saint Paul) .....	73
I.2.2.3. Antiquité et christianisme. Le dédoublement de la volonté .....	75
I.2.2.4. La volonté contre elle-même (Augustin).....	77
I.2.2.5. Foucault et les philosophies de la volonté .....	79
I.2.3. L'INVENTION DE LA VOLONTE.....	82
I.2.3.1. Directions et obéissance.....	82
I.2.3.2. Le soi et la pureté de l'âme .....	85
I.2.3.3. L'exagoreusis. L'outil de l'examen-aveu.....	89
<b>I.3. GOUVERNEMENT ET PASTORAT</b> .....	<b>94</b>

I.3.1.	DISPOSITIF CHRETIEN ET SUBJECTIVITE OCCIDENTALE .....	94
I.3.1.1.	Baptême et pénitence. Les autres techniques de direction.....	94
I.3.1.2.	Transitions historiques des techniques chrétiennes.....	95
I.3.1.3.	Juridification et dissémination de l’aveu pénitentiel.....	98
I.3.2.	DIRECTION DES AMES ET DISPOSITIFS DE SUBJECTIVATION .....	101
I.3.2.1.	Contre-conduites et crise du sacerdoce.....	101
I.3.2.2.	La direction des âmes et le dispositif médico-légal.....	103
I.3.2.3.	L’invention de la norme .....	105
I.3.2.4.	Le rapport à soi dans le christianisme primitif : la virginité .....	107
I.3.2.5.	La tentation comme vecteur de problématisation éthique .....	108
I.3.3.	VESTIGES DU PASTORAT AUJOURD’HUI.....	112
I.3.3.1.	Pastorat chrétien et gouvernementalité moderne .....	112
I.3.3.2.	Population et sacerdoce : diriger la multiplicité.....	114
I.3.3.3.	Le sacerdoce. Sol généalogique de la société moderne.....	116
<b>I.4.</b>	<b>MICHEL FOUCAULT FACE AUX MODERNES .....</b>	<b>119</b>
I.4.1.	LA THEORIE SOCIALE FOUCALDIENNE .....	119
I.4.1.1.	Foucault face aux théories du social.....	119
I.4.1.2.	Pratiques vs. Rationalité.....	120
I.4.1.3.	Direction, idéologie et appareils d’État .....	123
I.4.1.4.	L’apparition de la question idéologique dans Sécurité, territoire, population .....	125
I.4.1.5.	Althusser, une conception marxiste du social .....	128
I.4.1.6.	Des différences d’approche, entre idéologie et pratiques .....	131
I.4.2.	FOUCAULT A L’AGE DE LA CRITIQUE.....	138
I.4.2.1.	Gouvernement et critique .....	138
I.4.2.2.	Pouvoir analytique et résistance de la critique.....	140
I.4.2.3.	Tracer des figures dans le sable .....	144
I.4.3.	LE KANT DE FOUCAULT, ENTRE POLITIQUE ET ONTOLOGIE DE NOUS-MEMES .....	148
I.4.3.1.	Le problème de la politique de nous-mêmes dans le cours de 1982 .....	150
I.4.3.2.	Le recours aux textes de Kant durant les années quatre-vingts .....	152
I.4.3.3.	La question du présent.....	154
<b>I.5.</b>	<b>ESQUISSE D’UN GOUVERNEMENT DE SOI AUJOURD’HUI.....</b>	<b>157</b>
I.5.1.	L’AUFKLÄRUNG, UN EXERCICE PHILOSOPHIQUE.....	157
I.5.1.1.	Le devenir-majeur dans l’Aufklärung .....	157
I.5.1.2.	Les usages publics de la raison, entre politique et universels .....	159
I.5.1.3.	L’attitude propre aux modernes .....	161
I.5.1.4.	Attitude philosophique et rapport au présent .....	162

I.5.2.	ÊTHOS PHILOSOPHIQUE ET THEORIE CRITIQUE.....	165
I.5.2.1.	L'êthos philosophique (1). Foucault, Adorno et l'Aufklärung.....	166
I.5.2.2.	L'êthos philosophique (2). Une expérience-limite.....	168
I.5.2.3.	Face à la majorité impossible. Du devenir-majeur .....	171
<b>I.6.</b>	<b>L'EXPERIENCE DES AUTRES .....</b>	<b>175</b>
I.6.1.	« NON SINGULORUM, SED UNIVERSORUM ».....	175
I.6.1.1.	Le "nous" moderne.....	175
I.6.1.2.	Signe et événement.....	176
I.6.1.3.	L'expérience collective .....	178
I.6.2.	JUGER LE POLITIQUE .....	180
I.6.2.1.	Penser l'Aufklärung. L'apparition de l'universel .....	180
I.6.2.2.	La faculté de juger. Problèmes et enjeux .....	182
I.6.2.3.	Le jugement de goût .....	186
I.6.2.4.	La communauté du sensus communis .....	189
I.6.2.5.	Juger. La pensée en pratique.....	190
I.6.3.	LE PARTICULIER, LE JUGEMENT, L'UNIVERSALITE .....	195
I.6.3.1.	L'imagination et ses possibles.....	195
I.6.3.2.	Le schème. Imaginer les particuliers.....	196
I.6.3.3.	Communiquer le particulier .....	199
I.6.3.4.	L'universel concret.....	201
I.6.3.5.	L'universel, le gouvernement, le soi et les autres .....	202
I.6.4.	CONCLUSION .....	204
<b>II.</b>	<b><u>T. W. ADORNO - LA PHILOSOPHIE A L'EPREUVE DE SON AUTRE .....</u></b>	<b><u>206</u></b>
<b>II.1.</b>	<b>LA KRITISCHE THEORIE D'ADORNO. UNE EPISTEMOLOGIE PRATIQUE.....</b>	<b>207</b>
II.1.1.	LE GESTE DE L'AUFKLÄRUNG. DE LA DOMINATION IDENTIFICATRICE .....	207
II.1.1.1.	Aufklärung, raison, instrumentalité .....	207
II.1.1.2.	Aufklärung et sujet. Du sujet scientifique moderne .....	210
II.1.1.3.	Le problème du formalisme de la raison.....	212
II.1.2.	IDEOLOGIE ET DIALECTIQUE .....	214
II.1.2.1.	Le Gestus de la théorie critique d'Adorno .....	214
II.1.2.2.	« Ideologie ist Rechtfertigung. ».....	218
II.1.2.3.	Idéologie et vérité .....	219
II.1.2.4.	Vérité, dialectique, histoire .....	222
II.1.3.	UNE THEORIE, DE LA CRITIQUE, POUR L'EMANCIPATION.....	224
II.1.3.1.	Critique de l'idéologie et négation déterminée .....	224

II.1.3.2.	Le moment émancipateur de l'idéologie .....	227
II.1.3.3.	La pensée comme outil de la dialectique .....	228
II.1.3.4.	Affection et contemplation dans la pensée.....	230
II.1.4.	LA PHILOSOPHIE COMME ANTI-SYSTEME .....	232
II.1.4.1.	La contradiction de l'identité .....	232
II.1.4.2.	Différences et médiation .....	234
II.1.4.3.	Pensée et système.....	236
II.1.4.4.	De la vérité négative .....	237
II.1.4.5.	Penser dans l'anti-système .....	239
<b>II.2.</b>	<b>LES IMPLICATIONS MORALES DE L'ÉPISTEMOLOGIE CRITIQUE ADORNIENNE .....</b>	<b>243</b>
II.2.1.	DIMENSIONS MORALES DES PRATIQUES DE CONNAISSANCE .....	243
II.2.1.1.	La raison face au danger du mythe .....	243
II.2.1.2.	Tentation de l'archè et secours de la réflexion .....	244
II.2.1.3.	Liberté et philosophie .....	247
II.2.1.4.	La force utopique de la mimésis .....	250
II.2.2.	LE SUJET. MÉDIE, DÉTERMINE, ALIÈNE.....	251
II.2.2.1.	Les médiations entre le sujet et l'objet .....	251
II.2.2.2.	Sujet et réification. Adorno lecteur de Lukacs et Marx .....	254
II.2.2.3.	Sujet de connaissance et réification .....	258
II.2.3.	LE NON-IDENTIQUE. CE QUE PERMET D'APPRENDRE LA DIALECTIQUE.....	261
II.2.3.1.	À la recherche de dimensions non-identiques.....	261
II.2.3.2.	D'une dialectique négative .....	264
II.2.3.3.	Dialectique négative et concept. De la possibilité utopique de conciliation.....	266
II.2.3.4.	Connaître le non-identique. Le penser en constellations.....	269
II.2.3.5.	Les constellations, l'universel du moment objectal singulier.....	271
<b>II.3.</b>	<b>LA PHILOSOPHIE PRATIQUE NÉGATIVE D'ADORNO .....</b>	<b>274</b>
II.3.1.	AGIR DANS UN MONDE ADMINISTRÉ. DE LA DIFFICILE LIBERTÉ CHEZ ADORNO.....	274
II.3.1.1.	Le problème de la liberté dans la philosophie pratique de Kant .....	274
II.3.1.2.	Des apories de la loi morale.....	276
II.3.1.3.	Les implications dialectiques de la conception kantienne.....	279
II.3.1.4.	Dialectiques du sujet transcendantal .....	281
II.3.1.5.	La crise de la morale du sujet.....	283
II.3.2.	LE PROBLÈME DE LA SOMATICITÉ DE L'ESPRIT .....	285
II.3.2.1.	Impulsion pré-égoïque et supplément.....	285
II.3.2.2.	Somaticité et non-identité du sujet .....	288
II.3.2.3.	Supplément et agir moral .....	290

II.3.3.	LA LIBERTE FACE A SON AUTRE.....	292
II.3.3.1.	L'impulsion, moment matériel de liberté .....	292
II.3.3.2.	La limite de la raison dans la question morale .....	295
II.3.3.3.	Facticité et universel dans le penser.....	297
II.3.1.	LA VOLONTE .....	300
II.3.1.1.	Conception et problèmes traditionnels de la volonté.....	300
II.3.1.2.	Apories dialectiques de la conception kantienne de la volonté.....	302
II.3.1.3.	La volonté contradictoire d'Adorno .....	305
II.3.2.	QUELQUES ASPECTS DE PHILOSOPHIE MORALE ADORNIENNE.....	307
II.3.2.1.	L'éthique aujourd'hui est impossible : vie fausse et résistance.....	307
II.3.2.2.	Souffrance et conciliation .....	311
II.3.2.3.	Réflexion et utopie.....	313
II.3.2.4.	L'utopie face à son impossible avènement.....	314
<b>II.4.</b>	<b>LA PHILOSOPHIE MORALE FACE AUX DEBRIS METAPHYSIQUES .....</b>	<b>318</b>
II.4.1.	METAPHYSIQUE NEGATIVE ET IMPERATIF CATEGORIQUE HISTORIQUE .....	318
II.4.1.1.	L'impératif catégorique adornien (I). Une expérience historique.....	318
II.4.1.2.	L'impératif catégorique adornien (II). La structure historique et matérielle.....	320
II.4.1.3.	L'impératif catégorique adornien (III). La situation morale .....	322
II.4.1.4.	L'impératif catégorique adornien (IV). Le penser face à son impossibilité .....	324
II.4.2.	L'ESPOIR AU SEIN D'UNE METAPHYSIQUE BRISEE .....	326
II.4.2.1.	Le besoin métaphysique d'un impossible Dasein après Auschwitz.....	326
II.4.2.2.	L'expérience métaphysique.....	329
II.4.2.3.	Expérience métaphysique et promesse de l'utopie .....	332
II.4.2.4.	Insécurité et l'inconnu .....	335
II.4.2.5.	Penser et infini .....	336
II.4.3.	POURQUOI ESPERER EN UNE METAPHYSIQUE BRISEE ? .....	338
II.4.3.1.	Culture et espoir .....	338
II.4.3.2.	Le bonheur barré .....	341
II.4.3.3.	Liberté et résistance du point de vue métaphysique .....	342
II.4.3.4.	L'expérience métaphysique d'un absolu disparate.....	345
<b>II.5.</b>	<b>CONCLUSION .....</b>	<b>348</b>
II.5.1.1.	La raison active comme possibilité d'imaginer l'institution d'un monde juste....	350
II.5.1.2.	Penser l'inscription de la morale dans l'agir .....	351
II.5.1.3.	La liberté aporétique .....	353
<b>III.</b>	<b><u>SUBJECTIVITE ET ETHOS.....</u></b>	<b>356</b>

<b>III.1. PENSER L'ANTIQUITE, REFLECHIR LE PRESENT .....</b>	<b>357</b>
III.1.1. AU SUJET DES DERNIERS CHAMPS DE RECHERCHE FOUCALDIENS.....	357
III.1.1.1. Le dernier Foucault. Une œuvre en chantier .....	357
III.1.1.2. Le dernier projet de l'œuvre foucaldienne .....	358
III.1.1.3. M. Foucault. Une pratique de la vérité .....	360
III.1.1.4. La sexualité, l'interdit et le problème moral .....	361
III.1.2. MORALE ET NORMATIVITE.....	362
III.1.2.1. Continuités des codes et différences de l'expérience .....	362
III.1.2.2. De différentes formes morales, entre norme et rapport à soi .....	364
III.1.2.3. Morale et rapport à soi.....	366
III.1.3. COMMENT FAIRE ? LA PROBLEMATISATION MORALE DU RAPPORT A SOI.....	369
III.1.3.1. De la possibilité de penser une morale non normative .....	369
III.1.3.2. De la souveraineté de soi.....	370
III.1.3.3. Problématisations antiques, souci moderne.....	372
III.1.4. LA NOTION D'EXPERIENCE DANS LE DERNIER FOUCAULT.....	373
III.1.4.1. Expérience et modalités .....	373
III.1.4.2. Subjectivité et vérité .....	374
III.1.5. L'EXPERIENCE COMME VECTEUR DE PROBLEMATISATION.....	376
III.1.5.1. L'exemple de l'expérience chrétienne .....	376
III.1.5.2. Transformations - expérience antique et expérience chrétienne .....	380
III.1.6. EXPERIENCE ET JEUX DE VERITE .....	382
III.1.6.1. Discours et épaisseur matérielle de la vérité.....	382
III.1.6.2. L'épaisseur propre à la vérité.....	383
<b>III.2. LES DIMENSIONS ANTIQUES DE LA PROBLEMATISATION DU SOI .....</b>	<b>386</b>
III.2.1. SUBSTANCE ETHIQUE ET <i>APHRODISIA</i> .....	389
III.2.1.1. L'exemple des aphrodisia .....	389
III.2.1.2. Le statut conceptuel de la substance éthique .....	391
III.2.2. ASSUJETTISSEMENT ET <i>CHRESIS</i> .....	393
III.2.2.1. Le besoin .....	394
III.2.2.2. Le moment opportun.....	395
III.2.2.3. Le statut.....	398
III.2.3. MAITRISE ET <i>ENKRATEIA</i> .....	401
III.2.3.1. Les deux formes de la tempérance.....	402
III.2.3.2. Le sujet face à soi-même. La joute morale .....	403
III.2.4. SAGESSE ET <i>SOPHROSUNE</i> .....	407
III.2.4.1. Penser la vérité de son agir .....	407

III.2.4.2.	La virilité du rapport à soi .....	410
III.2.4.3.	Vérité et souveraineté de soi .....	412
<b>III.3.</b>	<b>LA MORALE FACE A L'APPRENTISSAGE ETHIQUE .....</b>	<b>415</b>
III.3.1.	HERMENEUTIQUE CONTRE ESTHETIQUE. DE DIFFERENCES MORALES .....	415
III.3.1.1.	Augustin et le crépuscule de la morale antique .....	416
III.3.1.2.	Et de droit, et de désir. Le double sujet augustinien.....	418
III.3.1.3.	Le socle généalogique de l'impératif catégorique.....	420
III.3.1.4.	La structure du sujet herméneutique .....	422
III.3.1.5.	L'homme face à son destin. La liberté antique .....	424
III.3.2.	LA PHILOSOPHIE COMME PRATIQUE DE LA VIE BONNE (P. HADOT) .....	427
III.3.2.1.	Les exercices spirituels .....	427
III.3.2.2.	La philosophie antique comme exercice spirituel .....	428
III.3.2.3.	De la tâche du philosophe. S'exercer à la mise en rapport avec l'universalité.....	430
III.3.3.	TECHNIQUES DE SOI ET SOUCI PHILOSOPHIQUE.....	431
III.3.3.1.	Un moraliste dans la cité. ....	434
III.3.3.2.	La matrice générale de l'epimeleia heautou.....	436
III.3.3.3.	Vers une morale du salut individuel.....	439
<b>III.4.</b>	<b>PARRESIA. DIRE-VRAI ET VIE PHILOSOPHIQUE.....</b>	<b>445</b>
III.4.1.	INTRODUCTION : FACE A L'EBAUCHE D'UN CONCEPT CLE. ....	445
III.4.1.1.	La situation bibliographique. De conférence en conférence .....	445
III.4.1.2.	L'Objet de notre recherche : l'attitude parrésiasique .....	447
III.4.1.3.	Parrêsia et vérité. ....	449
III.4.1.4.	La trame de lecture .....	452
III.4.2.	SE CULTIVER. LA PARRESIA ETHIQUE.....	452
III.4.3.	RESISTER. LA PARRESIA POLITIQUE. ....	456
III.4.3.1.	Parrêsia et énoncé performatif.....	456
III.4.3.2.	Le rectangle parrésiasique.....	459
III.4.3.3.	Aux origines des arts de gouverner .....	462
III.4.4.	DEVENIR-SOI. LA PARRESIA PHILOSOPHIQUE.....	464
III.4.4.1.	La crise du dire-vrai politique dans la démocratie attique .....	464
III.4.4.2.	L'ontologie est une fiction.....	466
III.4.4.3.	Devenir ce que nous sommes.....	468
III.4.4.4.	Le logos etumos.....	470
III.4.4.5.	Être-philosophe et résistance .....	471
III.4.5.	L'AGIR PHILOSOPHIQUE .....	472
III.4.5.1.	Philosopher, c'est faire.....	472



III.4.5.2.	L'invention de la philosophie comme parrêsia .....	473
III.4.5.3.	Philosophie moderne et parrêsia.....	474
III.4.6.	ÊTRE-VRAI ET DEVENIR-SOI MORAL.....	477
III.4.6.1.	Les cinq caractéristiques de la parrêsia.....	477
III.4.6.2.	Morale et vérité .....	480
III.4.6.3.	Philosophie et vérité .....	482
III.4.6.4.	Qu'est-ce que la philosophie ?.....	485
III.4.6.5.	Philosophie et liberté.....	487
<b>III.5.</b>	<b>DIRE-VRAI, CRITIQUE ET SAGESSE. DE L'ATTITUDE PHILOSOPHIQUE .....</b>	<b>490</b>
III.5.1.	ENTRE MONDE DES IDEES ET MONDE AUTRE. LA POLARITE DU SOI.....	490
III.5.1.1.	La double constitution du sujet occidental.....	490
III.5.1.2.	Psukhê et cathartique de la vérité .....	492
III.5.1.3.	Bios et volonté de vérité.....	495
III.5.1.4.	La subjectivité grecque .....	499
III.5.1.5.	Métaphysique de l'âme et critique de l'existence .....	501
III.5.2.	LE GESTE CYNIQUE.....	504
III.5.2.1.	De quelques figures cyniques.....	504
III.5.2.2.	Les quatre critères du vrai.....	506
III.5.2.3.	Vie vraie et approche cynique.....	508
III.5.3.	VIE PHILOSOPHIQUE ET VIE VRAIE CYNIQUE .....	509
III.5.3.1.	Préceptes cyniques et vie autre.....	509
III.5.3.2.	La vie vraie philosophique et le bios kunikos.....	513
III.5.3.3.	Attitude critique et militance cynique .....	520
III.5.4.	LA MORALE D'UN MONDE AUTRE .....	523
III.5.4.1.	Le soin cynique des autres et l'universel concret (Épictète).....	523
III.5.4.2.	Vie autre et monde autre.....	526
III.5.4.3.	Pour une philosophie de l'altérité .....	528
III.5.5.	DU SCANDALE D'UN MONDE CONCILIE.....	531
III.5.5.1.	Expérience métaphysique et expérience historico-critique.....	531
III.5.5.2.	Les postérités chrétiennes du geste cynique .....	533
III.5.5.3.	La question du sujet, entre métaphysique et application.....	534
III.5.5.4.	Le devenir-autre de la vérité .....	537
III.5.5.5.	Penser une morale critique, incarner les principes philosophiques.....	538
	<b><u>CONCLUSION .....</u></b>	<b><u>542</u></b>
	<b><u>BIBLIOGRAPHIE.....</u></b>	<b><u>554</u></b>

### ***Note bibliographique***

Pour un meilleur référencement des textes extraits des *Dits et écrits* de Michel Foucault, nous avons décidé d'ajouter, à la fin des titres et entre parenthèses, le numéro qui leur a été attribué dans ce recueil. Toutes les traductions en français de textes de Theodor W. Adorno sont celles de la version française publiée. Pour les textes à ce jour inédits en français, ou dont nous n'avons pas eu la traduction à notre disposition, nous traduisons nous-mêmes, ce que nous indiquons à chaque fois en note de bas de page. Pour des problèmes de sens pouvant émaner de la traduction éditoriale, nous ajoutons parfois les termes en question dans leur allemand d'origine, si nous l'avons jugé utile à la compréhension du propos philosophique. La traduction étant un art impossible à accomplir, et Adorno demeurant certainement l'un des plus grands stylistes de langue allemande depuis Nietzsche, nous avons parfois remanié la traduction des extraits cités. En ce cas, cela est indiqué en note.

# Introduction

## Introduction générale. Adorno, Foucault, et la question morale

*Le thème. De l'énigmatique question moderne du sujet*

Nous portons bien souvent et en toutes circonstances un petit mot d'apparence bien familière sur le bout de nos lèvres, *moi*. Nous pensons sinon d'être, du moins savoir ce qu'il signifie et ce qu'il désigne. Ce *moi* résonne telle une affirmation, il a pour nous valeur de revendication d'un *je* qui semble fondé sur un sentiment solidement ancré en nous. Nous avons l'impression de disposer ainsi d'une base aussi individuelle qu'unique, nous permettant de nous constituer en une monade singulière, à laquelle nous accordons tant d'importance et qui nous suggère une transparence à nous-mêmes aux allures rien de plus naturelles. Mais à y regarder de près, cette base individuelle et unique ne l'est pas. C'est ce que révèle, depuis plus de deux siècles, une interrogation critique qui questionne ce *Je*, et dont l'affirmation adornienne selon laquelle « [c]hez beaucoup de gens, c'est déjà une audace insolente de dire *je* »,<sup>1</sup> ne constitue qu'un aboutissement polémique.

Car en réalité, la modernité s'est interrogée depuis ses débuts sur la nature non seulement de ce *moi*, mais aussi de ce qui dit *moi*. De cela, l'*ego* cartésien n'est certainement que l'exemple le plus fameux. Or, l'apparition de ce qui, dans le sujet, se constitue en un soi qui dit *moi* a beau pouvoir s'expliquer historiquement par la perte de la référence divine qui avait jusque-là assurée un ordre du monde dans lequel l'être humain n'avait peine de s'insérer, y trouvant bon gré mal gré sa place.<sup>2</sup> Il n'en demeure pas moins que cette interrogation propre aux modernes ne cesse d'inquiéter. Peut-être est-il vrai que la modernité à laquelle nous appartenons encore aujourd'hui a

---

<sup>1</sup> ADORNO Theodor W., *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*, traduit par Eliane Kaufholz et traduit par Jean-René Ladmira, 1. Aufl., Paris, Payot, 2003, 357 p, p.64.

<sup>2</sup> Depuis quelques années déjà, A. de Libera a entrepris, à la suite des œuvres de Foucault et de Heidegger, l'ambitieux projet de montrer combien nous avons à apprendre d'une archéologie du sujet prenant en compte la richesse de la pensée qu'a produit le Moyen-Âge. Outre sa suite d'ouvrages à ce sujet parus chez Vrin sous le titre d'*Archéologie du sujet*, on pourra, pour un premier aperçu, se référer à ses cours au Collège de France de 2013-2014 (cf. LIBERA Alain de, *L'invention du sujet moderne: cours du Collège de France, 2013-2014*, Paris, Vrin, 2015.).

véritablement commencée le jour où, à l'aide de sa révolution copernicienne,<sup>3</sup> Immanuel Kant a renversé la question de l'ordre du monde, l'engloutissant dans le sujet de connaissance, lequel de manière bien paradoxale détiendrait désormais lui-même sa source de savoir.

On nous objectera qu'aujourd'hui n'est pas 1781, et qu'en outre ce point de vue a par ailleurs très rapidement été mis en doute lui-même, bien qu'il aboutit à l'idéalisme absolu, signe parmi d'autres d'une Allemagne qui rêvait de grandeurs impériales. Certes, on ne peut faire l'impasse sur la référence à la critique matérialiste marxienne, qui fit valoir contre l'idéalisme absolu le problème de l'idéologie, ramenant ainsi les conditions de possibilité d'une connaissance par un sujet aux conditions matérielles et socio-historiques au sein desquelles ce sujet voit le jour.<sup>4</sup> Presque un siècle plus tard, la psychanalyse dénoncera quant à elle l'apparente transparence dans laquelle le *moi* se donne à soi. Freud montrera alors que cette transparence n'est en vérité rien de plus qu'un mythe oblitérant le fait que les déterminations de la volonté sont effectuées par un inconscient qui échappe entièrement non seulement au contrôle, mais jusqu'à la simple connaissance d'un *moi*. Ce dernier peut dès lors être dénoncé comme le simple effet mal famé d'un part de l'exigence idéal-normative d'un *sur-moi*, d'autre part du labour pulsionnel incessant d'un *ça*.

#### *La question. Penser la constitution de soi*

Si les analyses que nous présentons dans ce travail doctoral ont bien lieu sur le fond du tableau que nous venons de dresser, elles sont naturellement bien plus restreintes que le panorama que nous venons d'indiquer de manière insolente. En effet, nous n'avons pas la prétention de proposer, tant s'en faut, une théorie du sujet. Il s'agit ici d'entreprendre une problématisation de la manière dont la constitution éthique de soi est concevable aujourd'hui. Nous cherchons donc à savoir comment il est possible de problématiser le rapport qu'un sujet entretient aux exigences morales qui lui sont imposées. Si donc la question soulevée ici est bien celle des conditions et des techniques de l'exercice en pratique d'une existence en une conformité éthique, nous rejoignons par là en fin de compte une des questions les plus anciennes de la philosophie, celle

---

<sup>3</sup> cf. KANT Immanuel, « Critique de la raison pure » in *Œuvres philosophiques I. Des premiers écrits à la critique de la raison pure*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, « Pléiade, Œuvres philosophiques », 2004, p. 705-1470.

<sup>4</sup> Pour une proposition marxienne moderne, cf. ALTHUSSER Louis, *Sur la reproduction*, 1. éd., Paris, Presses Univ. de France, « Actuel Marx confrontation », 2011, 306 p, p.263 et suiv.

cherchant à comprendre à quoi peut bien ressembler « la doctrine de la vie juste [*die Lehre vom richtigen Leben*] ».<sup>5</sup>

En effet, la courte esquisse que nous venons de présenter ci-dessus ne manque pas d'indiquer le dilemme dans lequel se constitue le sujet moderne, un terme qui désigne d'un côté l'agent d'une action, et de l'autre l'entité qui est sujette aux influences et aux dominations les plus diverses. Dans un texte portant sur ce thème et repris dans son ouvrage portant sur la question du sujet, Étienne Balibar a souligné cette configuration paradoxale.<sup>6</sup> Pour illustrer cette situation contradictoire dans laquelle se trouve le sujet, Balibar se réfère alors à un passage de Nietzsche, passage en effet fort intéressant, dans la mesure où toutes les dimensions conflictuelles qui se rejoignent dans cette notion y trouvent évocation. Si nous souhaitons nous attarder à ce passage ici, ce n'est pas pour nous intéresser aux particularités de la notion de sujet eu égard à sa traduction dans différentes langues,<sup>7</sup> ni même à l'histoire du problème que pose la question du sujet en philosophie moderne et contemporaine.<sup>8</sup> Bien entendu, il s'agit là d'une question philosophique des plus classiques, et qui par conséquent a généré un nombre incalculable de travaux des plus divers.<sup>9</sup> Si nous discutons donc ici ce passage, c'est que Nietzsche évoque un certain nombre de nœuds problématiques autour desquels tourne le travail que nous présentons ici.

Dans le § 19 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche récuse d'entrée de jeu que la volonté serait une, préférant à cette prétendue unité une conception multiforme de la volonté, dont on se rend compte que – loin d'y prendre leur essor –, elle traverse tout bonnement les individus. Il divise la multiplicité des formes dans lesquelles la volonté s'exprime en

---

<sup>5</sup> T.W. Adorno, *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>6</sup> Il s'agit d'un paradoxe au sujet duquel E. Balibar prend soin de noter qu'il remonte aux origines étymologiques du terme même, qui dérive aussi bien des termes latins « *subjectum* » que « *subjectus* » (BALIBAR Étienne, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, « Pratiques théoriques », 2011, 524 p, p.67.).

<sup>7</sup> Dans ce contexte, on pourrait par ailleurs noter que le terme de *Subjekt* ne se trouve pas une seule fois dans le texte original (cf. NIETZSCHE Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Neuausgabe 1999, 13. Auflage 2014., München, Deutscher Taschenbuch Verlag, « Sämtliche Werke », 2014, 424 p, p.31-34.).

<sup>8</sup> Pour une première discussion du problème, nous nous permettrons de renvoyer à l'ouvrage que Balibar a consacré à la question, et plus particulièrement au texte mentionné à l'instant, cf. É. Balibar, *Citoyen sujet*, *op. cit.*, p. 69 et suiv.

<sup>9</sup> Parmi ces travaux, nous ne retiendrons – outre ceux déjà mentionnés – que les suivants : HENRICH Dieter, *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, 380 p. ; MAESSCHALCK M., *La cause du sujet*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, « Collection "Critique sociale et pensée juridique" », 2014, 255 p. ; RENAULT Alain, *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1989, 299 p. ; TAYLOR Charles, *Sources of the self: the making of the modern identity*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1989, 601 p.

trois catégories, décelant dans toute volonté « premièrement une pluralité de sentiments », deuxièmement « la pensée », et enfin troisièmement « un mouvement *passionnel* ». <sup>10</sup> Cette énumération est d'autant plus intéressante pour nous, qu'elle évoque les complexes thématiques qui nous occuperons au long de notre étude. Les sentiments font référence à ce qu'on pourrait appeler la dimension somatique. <sup>11</sup> La deuxième dimension de la pensée fait naturellement référence à la sphère intelligible. <sup>12</sup> Enfin, la dimension de l'affect. Celle-ci porte avec elle une difficulté, tant il semble malaisé de la délimiter de la sphère du sentiment. Or, la différence nous semble résider dans le fait que l'affect sert à Nietzsche à désigner une maîtrise du soi que manifeste toute volonté, quelle qu'elle soit sa forme. Cette dimension véhicule donc en même temps la question de la souveraineté de soi, qui est en revanche loin de simplement se confondre avec la maîtrise de soi.

Un tel constat de la multiformité de la volonté animant le sujet-agent permet de comprendre ce que Nietzsche ne manque de souligner, à savoir que cet agent est scindé « à la fois » en « celui qui commande *et* celui qui obéit [*die Befehlenden und Gehorchenden*] ». <sup>13</sup> Non seulement le sujet voulant (*das Wollende*) n'est pas un, mais il est de plus dans un énigmatique rapport à soi-même. C'est par conséquent dans ce rapport que réside l'intérêt de toute investigation à ce sujet. Car c'est bien à cacher ce rapport de scission à l'intérieur du sujet-agent que sert alors le terme unificateur de *Je*. <sup>14</sup> Mais ce geste unificateur du *moi*, visant à masquer tout aussi bien la multiformité de la volonté que la scission du sujet-agent, entraîne une autre conséquence grave. Car il fait croire que le sujet serait et l'origine de la dynamique de volonté, et maître des effets qu'elle induit. Autrement dit, le *Je* croit que le vouloir et son effectuation aussi ne font qu'un, et que la situation dans laquelle ils s'inscrivent s'y résume. Voilà que nous avons

---

<sup>10</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà bien et mal. La Généalogie de la morale*, traduit par Jean Gratiot, traduit par Isabelle Hildenbrand et traduit par Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1971, 416 p, p.36 (souligné dans l'original).

<sup>11</sup> C'est ce que souligne notamment l'allusion faite à « un sentiment musculaire concomitant » (*Ibid.*). Il est apparent que le sentir en question ne saurait être possible sans une somaticité au sein de laquelle il se déploie.

<sup>12</sup> Nous pouvons nous contenter d'indiquer que cette sphère est plus aisément compréhensible, en laissant de côté la question de la conception d'une volonté et d'un penser qui selon Nietzsche ne semble faire qu'un (cf. *Ibid.*).

<sup>13</sup> *Ibid.* (souligné dans l'original). C'est par embarras que pour l'instant nous utilisons le terme d'*agent*, le français ne permettant pas de faire l'économie d'un sujet grammatical dont il faudrait laisser la place vide. Dans un tel contexte, le terme d'*agent* offre l'avantage d'indiquer qu'il en va ici du caractère pratique de la question du sujet.

<sup>14</sup> C'est pourquoi Nietzsche constate que « nous avons l'habitude de nous duper nous-mêmes en escamotant cette dualité grâce au concept synthétique du "moi" » (*Ibid.*).

dégagé au passage le sentiment erroné d'une prétendue souveraineté que procure la croyance en la capacité fondatrice du sujet, alors que ce dernier se résume en réalité tout bonnement à ce qu'indique Nietzsche, sur le ton de la plaisanterie âcre : « L'effet c'est moi ».<sup>15</sup>

Nous ne souhaitons pas discuter en détail les implications certes fort intéressantes des affirmations nietzschéennes transparaissant dans ce paragraphe, dans la mesure où cela ne constitue pas le propos de ce travail. Mais il est important de noter que le passage se clôt par l'évocation de la question de « la morale ».<sup>16</sup> D'un point de vue strictement nietzschéen, l'utilisation de ce terme est certainement polémique, indiquant naturellement la visée radicale que souhaite lui donner l'auteur. Il n'en demeure pas moins que ce paragraphe, après avoir critiqué de la manière la plus virulente la conception du sujet, se conclut sur la question morale. Celle-ci semble bien – à la lumière de ce qui vient d'être dit et même chez Nietzsche lui-même – pouvoir se résumer de la manière suivante : eu égard à la conditionnalité du soi, et nonobstant le problème de la non-linéarité du rapport entre volonté et action dans un monde des dynamiques complexes et hétérogènes, *quid* de la capacité du sujet-agent individuel d'établir un rapport à soi qui ouvrirait la possibilité d'un agir moral ?

#### *L'objectif. De l'agir moral dans un monde dépourvu de moralité*

Si la morale est à comprendre comme une « science des rapports de domination »,<sup>17</sup> cela est à entendre, dans un sens antique, comme trouvant application à des rapports aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur. D'une part, et comme nous venons de le voir à l'instant, il ne suffit pas de se reposer simplement sur le *Je* traversé par des dynamiques qui le constituent. D'autre part, si le monde aussi est constitué de rapports dynamiques de forces, aucune normativité morale, quelle qu'elle soit, ne peut alors prétendre à une validité aussi formelle qu'abstraite. Ce double constat mène donc à la question portant sur la possibilité de penser la mise en rapport de soi à soi-même et au monde dans lequel il inscrit ses actions. Telle sera donc la question à laquelle le présent travail tentera de répondre : comment peut-on penser une constitution morale de soi ?

En effet, si l'analyse nietzschéenne ne semble avoir rien perdue de sa pertinence philosophique, il y a toutefois une césure qui sépare cette pensée de nous, et qui nous

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 37 (en français dans le texte; souligné dans l'original).

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

informe du fait que, si la pensée nietzschéenne appartient certainement à notre modernité, elle ne participe pas pour autant à notre actualité. Bien entendu, cet événement différentiel est la catastrophe du XX<sup>e</sup> siècle dont Auschwitz est le sigle. Comme nous le verrons au cours de notre travail, Auschwitz doit être compris comme un impératif moral. Mais cet événement a en outre et avant tout constitué la preuve que toute prétention à une morale réalisable est rendue impossible dans un monde, dans lequel la rationalité est au service de la barbarie sous sa forme non seulement la plus aboutie, mais aussi la plus calculée. Dès lors, la question imposée à tout individu est celle de devoir agir moralement face à l'impossibilité d'une quelconque morale.

Qu'on s'entende sur ce point : l'exigence universelle que formule l'impératif catégorique kantien n'a guère cessé de valoir. Seulement, à la lumière de l'histoire, force est de constater qu'il ne suffit pas de simplement l'appliquer pour s'assurer de la moralité de l'agir. Au contraire, il va désormais falloir réfléchir cette exigence morale contre elle-même. C'est la raison pour laquelle le présent travail ne pose pas la question du système normatif, mais cherche à comprendre les possibilités dont dispose tout sujet de se constituer en un soi capable d'un agir moral. Il s'agira donc de réfléchir les manières dont le sujet occidental moderne est produit à travers des pratiques sociales dont on peut découvrir le socle généalogique sur lequel elles reposent. Mais en outre, il faudra également comprendre comment il devient possible de concevoir une mise en rapport réfléchie du sujet à soi-même. Ce n'est en effet qu'à travers ce geste de réflexion qu'un sujet se constitue en un soi capable de détourner, sinon de briser, la force volontaire destructrice qui anime les sujets.

Hélas, cela seul ne saurait suffire pour qui veut rendre compte de la possibilité de penser l'agir moral, dans la mesure où une telle analyse ne fait pas intervenir d'universalité. Car la prétention à l'universel est une condition *sine qua non* de tout agir qui se veut moral. Une fois que l'histoire a donc démontrée l'insuffisance de l'universalité abstraite de principes moraux formels, il devient nécessaire de concevoir d'autres possibilités d'universalité, qui ne soient ni abstraites, ni formelles. C'est ainsi que se découvre la possibilité de penser un rapport différent à l'universel, se donnant de manière concrète et au sein d'une expérience. Certes, et malgré son caractère d'expérience, cette forme d'universel ne reste toujours éprouvable autrement que de manière réfléchie, parce que toute tentative hâtive de la proclamer simplement, une fois pour toutes, procéderait par abstraction et la fausserait nécessairement.



Au contraire, il s'agit d'un universel qui émane des rapports que le sujet raisonnable entretient avec ce qu'il y a de particulier dans l'expérience. Ainsi, sa particularité, tout comme sa concrétion, font autant la force que le danger d'une telle expérience, dans la mesure où elle reste toujours nécessairement faillible, et nécessite donc un travail critique incessant de la part du sujet. En dépit de ces incertitudes, force est de constater qu'une telle tentative de fondation morale matérialiste peut être retracée jusqu'à la conception kantienne de l'imagination productive, qui indique la possibilité de l'expérience de l'exigence d'une humanité partagée permettant d'indiquer la possibilité utopique d'un monde autre. C'est ainsi qu'il devient possible de formuler la proposition d'une morale matérialiste, qui parvient à réfléchir de manière originale le paradoxe qu'elle découvre au cours de son analyse critique, à savoir que l'exigence morale ne peut être posée que par des systèmes normatifs à caractère historique et donc nécessairement limités. Une telle morale, au lieu de chercher à formuler un nouveau code moral, tentera plutôt de problématiser la constitution éthico-morale de soi, c'est-à-dire de réfléchir les manières dont le sujet dispose de se rapporter à soi. C'est à cet instant que la philosophie se dévoile comme étant non un simple ensemble de doctrines, mais une réelle attitude critique permettant de penser ce rapport de soi à soi et aux autres.

#### *L'objet de recherche. Adorno et Foucault se rencontrent*

Pour tenter de réfléchir la question de l'agir moral, nous analyserons dans ce travail les pensées de deux auteurs. Le premier est Theodor W. Adorno, certainement un des plus éminents représentants de ce qu'on a depuis longtemps déjà pris l'habitude d'appeler l'École de Francfort. Le second est Michel Foucault, sans aucun doute un des penseurs critiques français les plus importants de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Pourquoi avoir choisi ces deux auteurs dans le cadre de cette démarche ? Après avoir mené un projet de recherche portant sur la constitution de rationalité dans les travaux foucaultiens des années soixante et soixante-dix, il nous apparut qu'une des questions certainement les plus importantes demeure à ce jour encore de savoir s'il y a, dans l'œuvre de Foucault, une conception de la subjectivité dépassant le constat d'être un simple effet de pouvoir. Bien entendu, un tel travail avait à discuter ce qu'on a coutume d'appeler le *dernier Foucault*, un sigle regroupant les travaux produits des années 1977-1978 jusqu'à la mort de l'auteur en 1984.

Mais affirmer rechercher une conception de subjectivité ne se résumant pas à être un simple effet de pouvoir, signifiait alors présupposer qu'une mise en rapport de soi à soi puisse être possible. Or, dans ce cas il fallait qu'il s'agisse d'un rapport, de quelque manière et aussi problématique que ce soit, qui résiste au pur jeu de pouvoir, que cette résistance d'ailleurs soit couronnée de succès ou non. Car de devoir résister impliquait bien entendu que ce moment ne soit nullement indépendant des jeux de forces et de pouvoir. Quoi qu'il en soit donc en détail de la nature de ce rapport, il devint apparent que la question posée dès lors était celle de la possibilité de se constituer en un soi éthique, c'est-à-dire en rapport à une problématisation morale. Naturellement, on ne prétendra pas que Foucault ait formulé une morale.<sup>18</sup> Cependant, il y a bien, dans ses derniers travaux, un questionnement moral par rapport à la constitution de soi, comme nous tenterons de le montrer.

On connaît les réticences de Foucault quant aux analyses philosophiques traditionnelles. Son matérialisme généalogique l'a ainsi mené à se focaliser sur la sphère des pratiques, en occultant la sphère conceptuelle propre à la philosophie. Mais force est de constater que, de présupposer que la dynamique de la première produit bien le contenu de la seconde comme son effet, cela ne revient aucunement à dénier à cette dernière son existence effective. Autrement dit, l'enquête foucauldienne d'une part travaille avec des présupposés philosophiques, et d'autre part influe sur les conceptions philosophiques dans la mesure où elle entraîne un certain nombre de conséquences à leur égard. C'est là qu'émergea l'idée de mettre la pensée foucauldienne en rapport à une œuvre à l'allure plus traditionnellement philosophique, celle de Theodor W. Adorno. En effet, les deux auteurs partagent un intérêt pour des interrogations similaires : une critique épistémologique, une analyse matérialiste des dynamiques de la société moderne, un souci donc de questionner philosophiquement leur présent, et enfin un intérêt accru pour les formes possibles de subjectivation.

Dans le cas de ces deux auteurs qu'une génération sépare,<sup>19</sup> il s'agit bien entendu d'un rendez-vous manqué et d'un dialogue qui par conséquent n'a pu s'instaurer. Nous ne savons pas si Adorno a lu quoi que ce soit de Foucault, qui au moment de la mort du

---

<sup>18</sup> Tel n'est pas le cas, du moins si l'on entend par morale une réflexion cherchant à définir sinon des lois, du moins des principes moraux à prétention universelle.

<sup>19</sup> Theodor W. Adorno est né en 1903, Michel Foucault en 1926. Pour des indications biographiques supplémentaires, cf. MÜLLER-DOOHM Stefan, *Adorno: eine Biographie*, Sonderausg., 1. Aufl., Berlin, Suhrkamp, 2011, 1032 p. ; cf. ERIBON Didier, *Michel Foucault*, 3. éd., revue et enrichie., Paris, Flammarion, « Champs Biographie », 2011, 646 p.

philosophe allemand en 1969, commençait à se faire un nom depuis quelques années seulement.<sup>20</sup> Mais de toute façon, cela n'importe en réalité que peu dans le cadre de notre travail, dans la mesure où les travaux de Foucault d'intérêt pour nous ici sont ceux des années 1970 et 1980. Michel Foucault, quant à lui, semble bien avoir lu sinon un certain nombre de textes d'Adorno, au moins *Dialectique de la raison*. C'est en tout cas ce qu'affirme Martin Jay, rapportant une discussion avec Foucault en 1980.<sup>21</sup> Toutefois, les références que Foucault fera à l'École de Francfort, bien connues, si elles sont de première importance pour notre propos, resteront somme toute bien sommaires, dans la mesure où elles ne donneront jamais lieu à une discussion approfondie de la part de Foucault. En effet, les allusions n'apparaissent en force que vers la fin des années 1970, et se limitent, en ce qui concerne la première génération de l'École, à Max Horkheimer.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Dans ce contexte, il convient de rappeler que *Les mots et les choses* n'est publié qu'en 1966. Quoi qu'il en soit, il est intéressant de noter qu'Adorno semble avoir été bien informé de ce qui se jouait sur la scène intellectuelle française, comme en témoigne l'évocation du structuralisme d'obédience lévi-straussienne et lacanienne dans son cours de 1968, allant d'ailleurs de pair avec l'annonce de vouloir proposer un séminaire à ce sujet, qui n'aura malheureusement plus lieu en raison de sa disparition (cf. ADORNO Theodor W., *Einleitung in die Soziologie: 1968*, 5. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft », 2017, 329 p, p.174-175.).

<sup>21</sup> JAY Martin, *Adorno*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1984, 199 p, p.22. M. Jay insiste d'ailleurs sur un rapport souterrain qui existerait entre Adorno et les représentants français de ce que les états-unis ont l'habitude de désigner de *french theory* à travers la figure de W. Benjamin et son « exile in Paris in the 1930s » (*Ibid.*, p. 21.). À ce sujet, cf. aussi COOK Deborah, *Adorno, Foucault and the critique of the west*, London ; New York, Verso, 2018, 180 p, p.1. Mme Camilla Brenni a eu la gentillesse de mettre à notre disposition l'ouvrage de M. Jay, par l'entremise de Pierrot Seban. Qu'ils en soient tous deux remerciés.

<sup>22</sup> En effet, le nom d'Adorno ne figure même pas dans le registre des *Dits et écrits*. Nous avons trouvé qu'une seule référence au nom d'Adorno, qui est alors évoqué non par Foucault lui-même, mais par son interlocuteur (cf. FOUCAULT Michel, « Structuralisme et poststructuralisme (n° 330) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1250-1276.). Pour un certain nombre d'allusions à l'École de Francfort, il faut noter tout d'abord les textes foucaultiens portant sur la question de l'*Aufklärung*, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, cf. FOUCAULT Michel, « Entretien avec Michel Foucault (n° 281) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 860-914. ; FOUCAULT Michel, *Qu'est-ce que la critique? suivi de: La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015, 191 p, p.47. ; cf. FOUCAULT Michel, « "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique (n° 291) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 953-980. ; cf. FOUCAULT Michel, *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, EHESS; Gallimard; Seuil, « Hautes études », 2008, 386 p, p.22. ;cf. FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce que les Lumières? [What is Enlightenment?] (n° 339) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1381-1397. ; cf. FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce que les Lumières? (n°351) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1498-1507. ; cf. FOUCAULT Michel, « La technologie politique des individus (n° 364) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1632-1647. ; cf. FOUCAULT Michel, « La vie: l'expérience et la science (n° 361) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1582-1595. ; cf. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?, op. cit.*, p. 99-101, note 5. Enfin, il faut bien entendu rappeler ces quelques phrases prononcées lors d'un entretien en 1983, dans lesquelles Foucault affirme : « il est certain que si j'avais pu connaître l'école de Francfort, si je l'avais connue à temps, bien du travail m'aurait été épargné, il y a bien des bêtises que je n'aurais pas dites et beaucoup de détours que je n'aurais pas faits en essayant de suivre mon petit bonhomme de chemin alors que des voies avaient été ouvertes par l'école de Francfort » (M. Foucault,

Néanmoins, un certain nombre de travaux ont tenté de croiser ces deux pensées depuis les années 1980, dont nous ne retiendrons ici que les plus importantes.<sup>23</sup> Tout d'abord, il convient d'évoquer le travail effectué par A. Honneth,<sup>24</sup> dans la mesure où cette étude a constitué la première tentative de mise en dialogue ; elle ne nous intéressera pourtant que latéralement, non parce qu'elle serait obsolète, mais parce qu'elle n'a pu prendre en compte les derniers ouvrages de Foucault. Plus récemment, Judith Butler a proposé une lecture croisée d'Adorno et de Foucault portant sur le problème de la subjectivité, à l'occasion de ses *Adorno lectures*,<sup>25</sup> qui offre l'intérêt de rejoindre à bien des égards les questions soulevées dans le cadre de ce travail. Enfin, il faut signaler le travail autour du problème de la philosophie de l'histoire critique, mené par Peggy H. Breitenstein,<sup>26</sup> ainsi que l'ouvrage récent de Deborah Cook, qui propose une lecture croisée fort intéressante des pensées de nos auteurs.<sup>27</sup>

Il n'est donc pas novateur de s'intéresser parallèlement aux pensées d'Adorno et de Foucault. Mais un travail se focalisant en profondeur sur le problème d'une constitution éthico-morale de soi n'a pas encore été entrepris. En effet, si, comme nous l'évoquions à l'instant, J. Butler s'est bien intéressé à la question, son étude vise en réalité autre chose, à savoir, de proposer une conception novatrice de la possibilité de penser la subjectivité, et cela à l'aide d'un certain nombre de penseurs, dont Adorno et Foucault. Par conséquent, elle n'analyse pas en détail les conceptions de la production de subjectivité qu'avancent aussi bien Adorno que Foucault. D. Cook aborde également la question directrice de notre travail, mais une nouvelle fois dans une visée qui en diffère, dans la

---

« Structuralisme et poststructuralisme (n° 330) », art cit, p.1258.). Il ne faut certainement pas surinterpréter ces affirmations, et se rappeler les usages de politesse intellectuelle. En effet, nous pensons que l'on peut seulement retenir que Foucault a certainement souhaité exprimer qu'il sentait une profonde connexion aux travaux de ce courant de théorie critique. Ce n'est pas rien.

<sup>23</sup> Pour des indications bibliographiques à ce sujet, cf. BREITENSTEIN Peggy H., *Die Befreiung der Geschichte: Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault*, Frankfurt am Main, Campus, « Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie », 2013, 325 p, p.276, note 273.

<sup>24</sup> cf. HONNETH Axel, *Critique du pouvoir: Michel Foucault et l'École de Francfort, élaborations d'une théorie critique de la société*, traduit par Marianne Dautrey et traduit par Olivier Voirol, Paris, La Découverte, 2017, 384 p.

<sup>25</sup> Cette conférence, qui est parue chez Suhrkamp (cf. BUTLER Judith, *Kritik der ethischen Gewalt: Adorno-Vorlesungen 2002*, traduit par Reiner Ansén et traduit par Michael Adrian, 4. Auflage., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft », 2014, 180 p.), a été reprise en français sous la traduction du titre anglais original, *Le récit de soi* (cf. BUTLER Judith, *Le récit de soi*, traduit par Valérie Aucouturier et traduit par Bruno Ambroise, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, 140 p.).

<sup>26</sup> cf. P.H. Breitenstein, *Die Befreiung der Geschichte*, op. cit.

<sup>27</sup> cf. D. Cook, *Adorno, Foucault and the critique of the west*, op. cit.

mesure où elle tente, à travers une lecture croisée des deux auteurs, de proposer une conception renouvelée de la notion de critique.<sup>28</sup>

D'une certaine manière, on pourrait donc être tenté d'affirmer que le présent travail se situe à mi-chemin entre les deux approches de Butler et de Cook. Car si nous nous intéresserons à la question de la possibilité d'un agir moral, nous devons, pour cela, montrer par quels processus se constitue un *soi* capable de réaliser un tel agir. Autrement dit, nous ne souhaitons ni proposer une conception de subjectivité dépassant celle que l'on peut trouver dans les travaux adorniens et foucauldien, ni proposer des réponses possibles à la « perennial question : What is to be done ? ».<sup>29</sup> Bien plutôt, notre projet vise à comprendre les réflexions morales d'Adorno à la lumière des pratiques dans lesquelles la pensée foucauldienne permet de les plonger, ainsi que de dégager les implications philosophico-morales qui sous-tendent les derniers travaux de Foucault, et qui ne deviennent apparentes qu'à la lumière des analyses adorniennes.

#### *La structure. La pensée en discussion*

Afin de comprendre comment il est possible de penser la constitution d'un soi moral, ou, pour le formuler encore autrement, comment des formes de rapport à soi ouvrant la possibilité d'un agir moral sont concevables, nous allons procéder en trois parties. Cela nous permettra, aussi bien dans la discussion des pratiques historiquement conçues à cet égard que dans une analyse des conceptions et des problématisations philosophiques que ce problème entraîne, de comprendre aussi bien les problèmes que les enjeux auxquels la philosophie pratique critique se trouve confrontée aujourd'hui. Nous avons ainsi décidé de consacrer deux parties à la discussion des travaux foucauldien, en y insérant une partie présentant la pensée pratique telle qu'Adorno l'a élaboré au fil de ses travaux. Car l'attention que Foucault porte à la sphère pratique permet une approche des plus matérialistes au problème de la constitution du soi éthique. Mais simultanément, ce choix de méthode a pour conséquence de brouiller les implications philosophiques pourtant au cœur de ces enquêtes généalogiques. Les travaux adorniens peuvent alors servir à mettre au jour ces implications. Dès lors, on peut donc procéder à une lecture complémentaire. Là où Adorno peut indiquer les implications philosophiques au cœur du propos foucauldien, les analyses de Foucault

---

<sup>28</sup> cf. *Ibid.*, p. IX.

<sup>29</sup> *Ibid.*

offrent le moyen de penser une possible mise en application des conceptions adorniennes.

Ainsi, la première partie de ce travail est consacrée à une présentation de la généalogie du sujet moderne que Foucault a entrepris dans ces travaux. Une telle généalogie nécessite d'abord qu'on s'intéresse aux techniques de subjectivation telles qu'elles ont été élaborées au sein du christianisme, avant de montrer la longue postérité qu'ont eu ces techniques de direction, dont les incidences se repèrent jusque dans la gouvernamentalité moderne. Après une présentation de ce qu'est la gouvernamentalité foucauldienne, le premier chapitre (I.1) expose donc la particularité que revêt le gouvernement chrétien, montre comment des techniques de direction sont apparues au début de notre ère, et pourquoi elles ont fait apparaître une direction des âmes qui fait la particularité du christianisme.

Le deuxième chapitre (I.2) s'intéresse au produit de cette direction des âmes, l'individu-sujet chrétien. Pour en saisir la spécificité, nous discuterons les techniques de direction élaborées au sein des pratiques chrétiennes primitives, avant de nous intéresser à ce qui est communément vu comme une invention spécifiquement chrétienne, à savoir la volonté libre. Afin de comprendre les enjeux philosophiques autour de la volonté, celle-ci est présentée dans ses conceptions paulinienne et augustinienne. Seul cela permet en effet d'apprécier l'originalité de l'approche foucauldienne, axée sur les pratiques, qui permet de comprendre que cette nouvelle volonté émane en réalité d'une subjectivation entièrement fondée sur l'obéissance totale.

Après avoir présenté l'élaboration de techniques et de pratiques de direction spécifiques dans le christianisme primitif, il devient possible de retracer l'évolution de ces techniques à travers le temps jusqu'au seuil de l'ère moderne. C'est ce à quoi est dédié le troisième chapitre (I.3). On pourra alors montrer, à partir de là, comment les vestiges de ces techniques élaborées par le christianisme primitif vont diffuser, grâce à une lente et progressive juridification, dans les techniques gouvernementales. Il devient ainsi possible d'apprécier le sol généalogique pastoral sur lequel les pratiques de gouvernement politiques modernes trouvent leur fondement.

À la lumière de ce travail généalogique, on peut discuter le rapport que la pensée foucauldienne entretient avec la pensée moderne (I.4). Cela sert alors d'une part à délimiter l'approche foucauldienne par rapport à d'autres conceptions de théorie sociale,

pour en saisir aussi bien la spécificité que l'enjeu. D'autre part, cela permet de comprendre de quelle manière les travaux des années 1960 et 1970 influent sur et annoncent les analyses des années 1980. Enfin, la référence à Kant, centrale dans le corpus foucauldien, est mise en perspective aussi bien avec la généalogie du sujet moderne détaillée dans les chapitres précédents, qu'avec les analyses des pratiques et techniques antiques qui seront discutées dans la dernière partie de notre travail.

Pour une compréhension adéquate du problème de la constitution de soi, une importance particulière revient donc à cette référence kantienne. Les chapitres cinq et six analyseront la lecture de Kant que Foucault propose dans ses textes sur *Was ist Aufklärung?* Ces deux chapitres sont thématiquement divisés entre le motif du gouvernement de soi (I.5) et celui du gouvernement des autres (I.6). C'est pourquoi le chapitre cinq tentera de comprendre la manière dont Foucault essaie de penser des possibilités modernes de se rapporter et ainsi de se constituer en un soi. Le chapitre clôturant cette première partie enfin s'intéressera aux présupposés kantien de la lecture foucauldienne, qui portent sur la question du jugement. Cela permettra de montrer que l'interprétation foucauldienne fait intervenir une forme particulière d'universalité, qui est aussi sociale et matérielle qu'elle n'est concrète.

Après avoir discuté la généalogie du sujet occidental moderne à laquelle procède Foucault, et après avoir indiqué les possibilités pour instaurer des rapports à soi réfléchies qu'il décèle dans la philosophie moderne, nous nous tournerons, dans la deuxième partie de notre travail, vers la philosophie de Theodor W. Adorno, afin d'en dégager les enjeux auxquels une pensée morale critique fait face aujourd'hui. Pour bien saisir les implications qu'une telle pensée véhicule, il convient de présenter d'abord la conception adornienne de la philosophie critique en général, en tant qu'elle doit être une critique d'une pensée procédant par identification. C'est pourquoi le premier chapitre dédié à Adorno (II.1) retrace aussi bien sa critique de l'idéologie en général, que de l'*Aufklärung* en particulier, avant d'indiquer à quoi peut ressembler une pensée philosophique face à l'impossibilité de pouvoir faire système.

Mais si cela est nécessaire, c'est bien parce qu'aux yeux d'Adorno, l'épistémologie déjà, et donc en réalité toute philosophie comporte par elle-même une exigence morale. Cela est dû aussi bien à l'approche matérialiste qu'à l'exigence que pose le non-identique, sur lequel repose toute la conception dialectique négative d'Adorno. C'est pourquoi le deuxième chapitre (II.2), après avoir indiqué les implications morales de

toute pensée philosophique, expose la conception du sujet telle qu'elle ressort d'une analyse des rapports qu'entretient tout sujet avec la sphère objectale d'un point de vue matérialiste. Il s'ensuit une présentation du problème que pose le non-identique, tel qu'Adorno non seulement le conçoit, mais également le pose comme élément sinon fondamental, mais du moins central de sa pensée, dans la mesure où le respect et la compréhension non identifiante du non-identique doit être l'objectif de toute réflexion.

Ce n'est que sur le fond de ces analyses que les conceptions pratiques adorniennes deviennent pleinement intelligibles (II.3). D'une part, tout sujet individuel se trouve face à l'impossibilité de faire advenir le bien, qui se trouve toujours affecté et pervertit par le faux dont est constitué le monde. C'est donc face à ce constat de sa propre impossibilité que s'articule la nécessité de l'agir moral. Celui-ci ne peut alors se penser qu'à partir de la condition non-identique et de la raison, et du sujet. Autrement dit, l'agir moral en appelle à ce que le sujet réfléchisse les rapports dialectiques dans lesquels il se trouve pris vis-à-vis de ses objets. De la situation aporétique naît simultanément et la souffrance et la possibilité certes négative de la conciliation utopique.

Cette dimension utopique indique que la pensée morale est en référence avec une dimension métaphysique, aussi contradictoire soit-elle. La formulation d'un nouvel impératif catégorique indique que le matérialisme adornien choisit de prendre au sérieux cette exigence que pose nécessairement toute interrogation morale ne se contentant pas de donner quelques simples indications pragmatiques. Le dernier chapitre (II.4) présente et discute donc la proposition d'un nouvel impératif catégorique tel qu'Adorno le décèle dans l'expérience d'Auschwitz, qui a justement pour conséquence de rendre toute métaphysique abstraite parfaitement impossible. Or, si cela est le cas, les restes métaphysiques ne sont décelables que dans les créatures maltraitées les plus infimes. La métaphysique ne relève pas tant du dicible, qu'elle se révèle être une expérience non seulement de la souffrance, mais aussi de ce frêle bonheur qu'on sent possible malgré tout.

Après avoir analysé la constitution généalogique du sujet occidental moderne, et après avoir retracer les interrogations aporétiques face auxquelles se trouve toute pensée morale critique désormais dans l'ombre de son propre échec matérialisé dans Auschwitz, il reste à apporter une réponse à la question des manières possibles de concevoir un agir moral. C'est ce à quoi la dernière partie de ce travail tente d'apporter une réponse. Pour cela, nous proposons dans le premier chapitre de la dernière partie



(III.1) une trame de lecture des derniers travaux de Michel Foucault. Selon cette lecture, les travaux de Foucault des années 1980 visent à formuler une morale qui, au lieu d'être centrée autour de la seule normativité, problématise les manières de se rapporter à soi. Une telle conception morale ne se limite pas seulement à réfléchir des techniques de soi, mais en appelle tout d'abord à une analyse de l'expérience que fait le sujet-agent individuel. Car cette expérience a ceci de particulier d'être une mise en rapport complexe de structures de savoir, de dynamiques de pouvoir, et de rapports subjectifs.

Ce n'est qu'alors qu'il devient possible de poser la question des conceptions possibles des techniques et des pratiques de soi, ainsi que la question du soi qui est alors produit. C'est ce que nous souhaitons faire dans le deuxième chapitre de cette dernière partie (III.2). Cela signifie tout d'abord discuter les dimensions mobilisées par les Anciens pour réfléchir la constitution de soi. Ces registres servant à penser le rapport de soi à soi sont axés non seulement sur les savoirs, mais aussi sur une maîtrise de soi, sur les influences situationnelles et sociales, ainsi que sur une mise en rapport à la vérité. À une discussion de ces schèmes servant à penser le rapport de soi à soi doit alors s'adjoindre une analyse des techniques de soi.

À la suite de la discussion des techniques de soi, nous nous intéressons à un concept aussi central pour notre propos que seulement esquissé dans les travaux foucauldien, la *parrêsia* (III.3). Il s'agit là d'une conception de vérité non discursive, qui s'incarne dans l'agir du sujet, dont l'être même et le danger qu'il court constituent le gage. La *parrêsia* sous-tend aussi bien la direction de conscience antique d'un maître qui enseigne à ses disciples (la *parrêsia* éthique), que la *parrêsia* politique de l'individu qui se lève pour dénoncer la tyrannie en usant de son franc-parler au péril de sa vie. Enfin, il y a une *parrêsia* philosophique, qui se constitue comme une pratique de soi exigée par un impératif qui est celui de la vie bonne, et qui s'établit dans une mise en rapport nécessaire entre les trois dimensions du dire-vrai, du gouvernement de la cité, et de la constitution de soi. Or, la spécificité de la *parrêsia* philosophique est que ces trois dimensions y demeurent toujours présentes, sans qu'aucune ne puisse jamais prévaloir sur les deux autres.

À la lumière aussi bien de la discussion des conceptions antiques des techniques de soi, que de l'analyse de ce concept de vérité éthico-pratique incarnée qu'est la *parrêsia*, le dernier chapitre (III.4) propose tout d'abord une analyse de la double constitution du soi antique. Celui-ci doit en effet d'une part avoir souci de se constituer en vue d'une

vérité intemporelle relevant du monde des idées, ce qui exige une purification en vue de se rendre semblable à l'être idéal. Mais le soi est tenu à s'interroger d'autre part sur son adéquation aux exigences du *logos*, ce qui n'en appelle pas à une purification, mais à un exercice de labeur éthique constante de l'existence. Ainsi, Foucault indique que le sujet est en réalité pris entre deux formes de vérités, qui exigent des pratiques de soi bien distinctes, ce dont le dernier chapitre (III.5) rend compte. Afin d'illustrer la forme que peut prendre un tel exercice d'adéquation au *logos*, nous terminons par retracer l'analyse que Foucault propose du mouvement cynique, qu'il présente comme composé de militants-philosophes tâchant d'incarner les vérités dans l'ensemble de leur existence. Cela permet d'offrir un exemple d'une mise en rapport de soi à la vérité philosophique qui ne passe ni par une abstraction, ni par une déduction de principes, mais bien par la mise en pratique aussi réfléchie que critique de principes philosophiques reconnus comme vrais, à travers l'incarnation dans l'existence individuelle.

## Remarques historiques et méthodologiques

### *Un sol d'influences partagé*

Que nos deux auteurs puissent être approchés et lus conjointement, ne se comprend non seulement par le recoupement des questions de travail, mais également de par leurs influences philosophiques communes. Nous nous contenterons d'indiquer ici les influences les plus importantes pour notre travail.<sup>30</sup> Dans ce contexte, Nietzsche constitue certainement une première référence cardinale, notamment eu égard au refus partagé de prétendre au système.<sup>31</sup> Une référence très proche de celle à Nietzsche, mais

---

<sup>30</sup> Pour une discussion plus approfondie, cf. *Ibid.*, p. 2-16.

<sup>31</sup> En effet, Adorno exprimera sa dette envers Nietzsche, allant jusqu'à expliquer que ce dernier a été pour lui plus important que Hegel (cf. ADORNO Theodor W., *Probleme der Moralphilosophie: 1963*, 2. Aufl., Berlin, Suhrkamp, 2015, 317 p., p.255.). Pour une discussion de l'influence nietzschéenne exercée sur Adorno, cf. FREYENHAGEN Fabian, *Adorno's practical philosophy: living less wrongly*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, « Modern European philosophy », 2013, 285 p., p.124 et suiv. Foucault aussi a exprimé l'importance majeure que Nietzsche eut pour sa pensée (cf. FOUCAULT Michel, « Le retour de la morale (n° 354) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1515-1526.). Il est intéressant de noter à ce sujet que Foucault a relié le geste nietzschéen à ce qui a constitué le centre du propos structuraliste, à savoir de mettre à jour « [l]e caractère non fondamental, non originaire du sujet » (FOUCAULT Michel, « La scène de la philosophie (n° 234) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 571-595.). Est-ce là que résidait l'intérêt que portait Adorno à ce courant de pensée ? Il nous est impossible de l'affirmer avec certitude. Mais cela reste une possibilité, surtout si l'on considère que l'écriture d'un « livre philosophico-moral [*moralphilosophisches Buch*] » semble bien avoir été le dernier projet d'auteur d'Adorno (cf. TIEDEMANN Rolf, « Editorisches Nachwort » in *Ästhetische Theorie*, ADORNO Theodor W. (dir.), Rolf Tiedemann (éd.), 5. Aufl., Frankfurt am

ô combien plus compliquée, est celle de Heidegger. C'est en effet par le biais de ce dernier que Foucault découvre Nietzsche.<sup>32</sup> Il faut cependant noter que l'heideggérianisme de Foucault ne semble pas tant être fondé dans *Sein und Zeit*.<sup>33</sup> Foucault s'oppose d'ailleurs expressément à un thème heideggérien largement critiqué par Adorno, à savoir la philosophie de l'*archè* (*Ursprungsphilosophie*).<sup>34</sup> Or, on sait combien Adorno a philosophiquement combattu Heidegger, dans lequel il voyait son antipode philosophique, sa vie durant.<sup>35</sup> Faute de pouvoir discuter cette question en détail, nous noterons simplement que Foucault s'oppose donc à Heidegger sur cette question de l'*archè*, également décisive pour Adorno, et au sujet de laquelle il demeura donc plus nietzschéen qu'heideggérien. Nous nous contenterons aussi d'évoquer rapidement la référence commune à Marx, dans la lignée duquel Adorno et Foucault s'inscrivent tous deux, de près ou de loin, bien que de manières certes différentes. À cet égard, c'est certainement la lecture de G. Lukacs qui a été déterminante pour Adorno, alors que Foucault a découvert Marx à travers L. Althusser.<sup>36</sup>

---

Main, Suhrkamp, « Gesammelte Schriften », 2014, p. 535-544. ; cf. aussi SCHRÖDER Thomas, « Editorische Nachbemerking » in *Probleme der Moralphilosophie: 1963*, ADORNO Theodor W. (dir.), Thomas Schröder (éd.), 2. Aufl., Berlin, Suhrkamp, 2015, p. 303-307.), qu'il comptait entreprendre dans les années à venir. Enfin, notons tout de même que bien entendu, le refus de faire système s'articulera selon des formes bien différentes, dans l'un comme dans l'autre des cas.

<sup>32</sup> cf. M. Foucault, « Le retour de la morale (n° 354) », art cit, p. 1522.

<sup>33</sup> À ce sujet, cf. D. Cook, *Adorno, Foucault and the critique of the west*, op. cit., p. 13.

<sup>34</sup> Ainsi, Foucault affirme, dans un entretien, que « [r]ien ne m'est plus étranger que l'idée que la philosophie s'est dévoyée à un moment donné et qu'elle a oublié quelque chose, et qu'il existe quelque part dans son histoire un principe, un fondement qu'il faudrait redécouvrir » (FOUCAULT Michel, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté (n° 356) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1527-1548.).

<sup>35</sup> Déjà sa leçon inaugurale, prononcé en 1931 à l'université de Francfort, en témoigne (cf. ADORNO Theodor W., *L'actualité de la philosophie: et autres essais*, traduit par Jacques-Olivier Bégot, Nouvelle édition revue et Corrigée., Paris, Éditions Rue d'Ulm, « Collection Versions françaises », 2018, 114 p, p.14 et suiv.). De l'importance qu'Adorno accordait à cette querelle témoigne non seulement le fait que la première partie de la *Dialectique négative* est dédiée à un démêlé avec la pensée heideggérienne (cf. ADORNO Theodor W., *Dialectique négative*, traduit par le Groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 2003, 544 p, part.Rapport à l'ontologie.), mais aussi le texte *Jargon de l'authenticité*, initialement prévu pour figurer dans *Dialectique négative* (cf. ADORNO Theodor W., *Jargon de l'authenticité de l'idéologie allemande*, traduit par Éliane Escoubas, Paris, Payot, 2009, 267 p.).

<sup>36</sup> Au sujet des aspects marxistes dans la pensée de Foucault, cf. GARO Isabelle, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx: la politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011, 417 p. ; BIDET Jacques, *Foucault avec Marx*, Paris, La Fabrique éditions, 2014, 234 p. ; TAYLAN Ferhat, « Une histoire "plus profonde" du capitalisme » in *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (éd.), Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, p. 19-28. ; LAVAL Christian, « La productivité du pouvoir » in *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (éd.), Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, p. 29-44. ; LEONELLI Rudy M., « Foucault lecteur du Capital » in *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (éd.), Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, p. 59-70. ; NIGRO Roberto, « "Communiste nietzschéen". L'expérience Marx de Foucault » in *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (éd.), Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, p. 71-83. ; BERT Jean-

Après ce court passage en revue d'influences générales partagées, il faut citer deux auteurs dont l'importance particulière ne saurait être sous-estimée. Tout d'abord, on évoquera un auteur qui porte avec lui, dans le cadre d'un travail comme le nôtre, une difficulté comparable à celle évoquée dans le cas de Heidegger. En effet, il n'est guère difficile de déceler l'influence que Hegel a exercé sur Adorno, qui a intitulé son œuvre centrale *Dialectique négative*, et lui a de plus dédié un livre, le seul d'ailleurs – à l'exception de l'étude de jeunesse qu'est l'ouvrage sur Kierkegaard –, à porter le nom d'un auteur dans le titre. En revanche, les choses se présentent de manière sensiblement plus complexe dans le cas de Foucault, dans la mesure où ce dernier fait partie, tout comme d'ailleurs Gilles Deleuze, d'une génération de philosophes français ayant suivis les cours de J. Hyppolite et de J. Wahl.<sup>37</sup> Par le biais de ces maîtres, les jeunes étudiants d'après-guerre furent familiarisés avec la pensée hégélienne, sans toutefois que cela ne se fasse jour dans leurs œuvres autrement que de manière négative, sous la forme d'un silence fracassant.<sup>38</sup>

À quelques exceptions près, cependant. Car il n'est pas besoin d'attendre la leçon inaugurale au Collège de France pour trouver des traces, ne serait-ce que souterraines du démêlé de Foucault avec Hegel. En effet, *Histoire de la folie à l'âge classique*,<sup>39</sup> la thèse soutenue en 1961, peut être lue à bien des égards comme une réponse polémique à l'entreprise de la *Phénoménologie de l'esprit* visant à instaurer le règne d'une raison qui se réalise à travers l'histoire. Les traces de Hegel s'avèrent donc bien plus visibles qu'au premier abord.<sup>40</sup> Et puis il y a donc, bien entendu, cette question élogieuse que soulève Foucault, à la fin de *L'ordre du discours*, sa leçon inaugurale au Collège de France, se demandant s'il est possible de faire de la philosophie aujourd'hui, après Hegel, et sans

---

François, « Cartographier les marxismes avec Foucault: les années 1950 et 1960 » in *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (éd.), Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, p. 105-112. ; PALLOTTA Julien, « L'effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction » in *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (éd.), Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, p. 129-142.

<sup>37</sup> En réalité, Foucault avait certainement appris à connaître Hegel durant ses études universitaires, ce dont témoigne le fait que son mémoire de fin d'études supérieures, réalisé sous la direction de Hyppolite et soutenu en 1949, portant sur cet auteur, s'intitulait « La constitution d'un transcendantal dans *La Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel ».

<sup>38</sup> cf. VUILLEROD Jean-Baptiste, « Hegel et ses ombres. Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années 1960 », in *Les Temps Modernes*, n° 4, vol. 695, 2017, p. 91-114.

<sup>39</sup> cf. FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, « Collection Tel », 2007, 688 p.

<sup>40</sup> cf. J.-B. Vuillerod, « Hegel et ses ombres », art cit, p. 104-105. Dans son article, J.-B. Vuillerod montre que dans les années soixante, Foucault fait porter à Hegel la responsabilité de l'anthropologisation de la pensée.

Hegel, en échappant à Hegel.<sup>41</sup> Certes, il s'agit naturellement d'une référence envers le maître à penser que fut pour lui Hyppolite, et dont Foucault investit alors la chaire au Collège. Mais il est néanmoins à se demander si une telle interrogation peut vraiment se laisser résumer à un geste de simple politesse intellectuelle.

Car Foucault fera une nouvelle fois référence à Hegel, quelques années plus tard et toujours au Collège de France. Au sujet de la pensée hégélienne, il remarque alors, à la toute fin du cours de 1982, *L'herméneutique du sujet*, que

« si c'est bien cela le problème de la philosophie occidentale – comment le monde peut-il être objet de connaissance et en même temps lieu d'épreuve pour le sujet ; comment peut-il y avoir un sujet de connaissance qui se donne le monde comme objet à travers une *tekhnê*, et un sujet d'expérience de soi, qui se donne ce même monde, sous la forme radicalement différente du lieu d'épreuve ? – vous comprenez bien pourquoi la *Phénoménologie de l'Esprit* est le sommet de cette philosophie. »<sup>42</sup>

Nous ne saurions avoir la prétention d'avancer, en quelques lignes seulement, une interprétation de cette affirmation, au sujet de laquelle F. Gros remarque d'ailleurs à juste titre « [qu']il faudrait plusieurs pages pour commenter ces quelques propos ». <sup>43</sup> Nous ferons en outre l'économie de commenter en détail l'allusion qui est faite ici à Heidegger,<sup>44</sup> et nous nous bornerons à remarquer que Foucault semble bien vouloir concéder à Hegel d'avoir problématisé la nécessité dans laquelle se trouve le sujet, de se rapporter à soi dans un rapport aussi réflexif qu'il est pratique. C'est ce qu'indique l'ultime phrase que porte le manuscrit, que Foucault ne prononcera pas : « Et si la tâche laissée par l'*Aufklärung* (que la *Phénoménologie* fait passer à l'absolu), c'est d'interroger ce sur quoi repose notre système de savoir objectif, elle est aussi d'interroger ce sur quoi repose la modalité de l'expérience de soi ». <sup>45</sup>

Non, Foucault n'a certainement pas été hégélien, et il ne sera donc pas question ici de lui attribuer ce qualificatif de manière posthume. Mais il conviendra de garder en tête la filiation exprimée ici, et qui n'est, en fin de compte, pas du tout souterraine, lorsque

---

<sup>41</sup> cf. FOUCAULT Michel, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, « NRF », 2009, 81 p, p.74-75.

<sup>42</sup> FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Ehes, Gallimard, Seuil, « Hautes études », 2001, 540 p, p.467.

<sup>43</sup> GROS Frédéric, « Situation du cours [L'herméneutique du sujet] » in *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*, FOUCAULT Michel (dir.), François Ewald, Alessandro Fontana et Frédéric Gros (éd.), Paris, Ehes, Gallimard, Seuil, « Hautes études », 2001, p. 487-526.

<sup>44</sup> À ce sujet, cf. *Ibid.*, p. 505.

<sup>45</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 467, note \*.

précisément il sera question du rôle et du statut à attribuer aux techniques de soi, notamment eu égard à la conception adornienne. D'autant plus qu'à la fin du cours de 1982, il semble bien que Hegel soit placé dans une lignée avec Kant, s'articulant autour d'une interrogation sur les manières de faire l'expérience de soi. À la lumière de ces quelques indications sommaires, il paraîtra d'autant moins fortuit que Kant soit, de près ou de loin, au centre de ce travail.<sup>46</sup> C'est en effet avec raison que D. Cook souligne l'importance qui revient à cet auteur dans l'œuvre de Foucault, au sujet duquel elle note, à la suite de Colin Koopman, que Kant est le seul à apparaître dans tous ses écrits de toutes les phases de son œuvre.<sup>47</sup>

Kant est en effet une référence constante pour Foucault, qui présente une traduction de *l'Anthropologie du point de vue pragmatique* comme thèse complémentaire en 1961, et qui ne cessera de revenir au philosophe de Königsberg tout au long de sa vie, inaugurant encore son tout dernier cycle de recherches au Collège de France avec un commentaire sur un texte kantien.<sup>48</sup> Or, ce que nous venons de constater pour Foucault vaut certainement tout autant pour Adorno, qui alloua, lui aussi, une place centrale à Kant.<sup>49</sup> Non seulement il fit cours pendant des années sur la pensée kantienne,<sup>50</sup> mais il concéda aussi à Kant une place de premier choix dans ses écrits, comme en témoigne le long chapitre dédié à la philosophie pratique kantienne dans *Dialectique négative*.<sup>51</sup> Il semble en effet que l'intérêt qu'Adorno voua à Kant ait été suscité par le fait que ce dernier avait déjà décelé, tout en ne pouvant les réfléchir de manière adéquate, les contradictions inhérentes aux objets philosophiques que Hegel réussira à révéler grâce à la dialectique.<sup>52</sup>

---

<sup>46</sup> Cette préférence de Kant à Hegel a également été soulignée par F. Fischbach, cf. FISCHBACH Franck, « Aufklärung et modernité philosophique : Foucault entre Kant et Hegel » in *Lectures de Michel Foucault. Volume 2*, Emmanuel Da Silva (éd.), Paris, ENS Éditions, 2003, p. 115-134.

<sup>47</sup> cf. D. Cook, *Adorno, Foucault and the critique of the west*, op. cit., p. 4. On ajoutera cependant, tout comme D. Cook, que Nietzsche apparaît « just as often » (*Ibid.*).

<sup>48</sup> cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 3 et suiv.

<sup>49</sup> Jeune homme, Adorno vaqua pendant plusieurs années à des lectures de la *Critique de la raison pure* avec son ami S. Kracauer (cf. ADORNO Theodor W., « Un étrange réaliste: Siegfried Kracauer » in *Notes sur la littérature*, traduit par Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 2009, p. 263-283.).

<sup>50</sup> cf. ADORNO Theodor W., *Kants « Kritik der reinen Vernunft »: 1959*, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Nachgelassene Schriften Vorlesungen », 2003, 440 p. ; T.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit.

<sup>51</sup> cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. Liberté pour une métacritique de la raison pratique.

<sup>52</sup> C'est ce qu'Adorno souligne par exemple dans son cours sur *Critique de la raison pure*, cf. T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, op. cit., p. 128.

## *Une question de conjoncture*

Dans le présent travail, nous traiterons longuement du concept d'imagination kantien et de la faculté de juger. La raison pour cela réside, d'un point de vue proprement philosophique, dans le fait que seule cette conception nous permet de démontrer ce qui est l'objectif de ce travail, à savoir la manière dont un sujet peut se constituer dans un rapport avec une exigence morale qui ne peut émaner que d'une expérience. Toutefois, il y a également une raison relevant du registre de l'histoire des idées, qui semble du moins indirectement rendre propice un tel rapprochement. Car il s'avère en effet que la question non seulement de l'imagination, mais également du problème que pose le juger (*das Urteilen*) apparaît en force sur la scène philosophique française au début des années 1980. Ainsi, Adorno et Foucault semblent bien s'être rejoints également dans ce que M. Cohen-Halimi a appelé un même « espace [...] tropologique ».<sup>53</sup> Bien entendu, si Adorno est présent dans le débat par l'intermédiaire de sa discussion de l'impératif que pose Auschwitz à la pensée, Foucault ne fut en revanche pas directement impliqué dans cet espace, dans le sens où il ne prit pas parti activement dans la querelle philosophique à laquelle Cohen-Halimi fait allusion.

Si ni Adorno, ni Foucault ne sont donc impliqués directement dans un débat français qui s'est avant tout agencé autour de F. Lyotard et de J. Derrida, l'importance de cette querelle tient néanmoins à ce qu'elle est l'indication d'un questionnement qui émane d'une conjoncture intellectuelle et historique précise.<sup>54</sup> Est-ce là l'explication pour cet étonnant silence qui fut celui de Foucault quant à l'événement d'Auschwitz, d'autant plus étrange lorsqu'on considère l'étonnante proximité de ses problèmes traités et de ses questions soulevées avec ceux d'Adorno ? Or, on connaît le talent avec lequel Foucault sut se déplacer de manière latérale tel un crabe, déplaçant par ce même mouvement les questions de son temps. Cela se manifestait par ce fait étrange qu'il parvenait à s'insérer dans les débats qui lui étaient contemporains, tout en gardant un silence si fracassant, que sa pensée parvient à offrir des possibilités sinon de réponses, du moins d'interrogations novatrices, et d'autant plus frappantes qu'elles demeurent donc clandestines par rapport à la question actuelle qui règne sur le débat de son temps.

---

<sup>53</sup> COHEN-HALIMI Michèle, *Stridence spéculative: Adorno, Lyotard, Derrida*, 1. Aufl., Paris, Payot & Rivages, « Critique de la politique », 2014, p.321.

<sup>54</sup> Nous reprenons le terme de « conjoncture » à Cohen-Halimi, qui le définit comme « le périmètre où une pensée peut être considérée dans son travail d'autodéfense, dans son opération de sélection de rencontres [...] », avant d'ajouter, citant Littré, qu'il s'agit donc de « "la rencontre de certains événements dans le même point" » (*Ibid.*, p. 323.).

Cela vaut-il également pour Auschwitz ? Il semble risqué de l'affirmer avec aplomb, même si la question de ce silence demeure. Autrement dit, pendant que cette question apparaît sur la scène française, au début des années 1980, on assiste à deux déplacements fort intéressants, et dont il n'est certainement pas anodin qu'ils occupent une place de premier choix dans le travail que nous présentons aujourd'hui. Si le questionnement généalogique sur les formes de vérité remontant, sinon à l'antiquité, du moins à la pensée médiévale, n'est pas nouveau en lui-même – comme nous le verrons, on peut en trouver des traces à travers les années 1970 –, l'interrogation sur le dire-vrai parrésiasique et sa dimension de vérité originale semble bien l'être. De manière tout à fait analogue, si l'intérêt pour Kant n'est certainement pas nouveau, ni même la question de ce qu'est l'*Aufklärung* et ce que nous sommes dans notre actualité, celle recoupant ces motifs avec l'interrogation de l'expérience commune d'universalité, qui apparaît pour la première fois dans la leçon du 5 janvier 1983 l'est certainement. Or il s'agit là d'un double déplacement d'autant plus étonnant que ces deux questions de la *parrésia* et de l'expérience commune d'universalité sont intimement liées.

À la lumière de ces quelques indications, on est en effet en droit de se demander combien ces interrogations sur notre actualité et les possibilités d'expériences universelles ne participent pas du moins indirectement à cet effort de retrouver un moyen, d'accéder à une manière de penser face à l'impensable d'Auschwitz. Quoi qu'il en soit, ces deux questions rejoignent en tout cas de manière tout à fait surprenante celles que soulèvent Lyotard à Cerisy en 1980, pour les adresser à Derrida.<sup>55</sup> Dans ce sens, on pourrait donc se demander jusqu'à quel point les réflexions de Foucault des années 1980 ne s'inscrivent pas tout de même dans une lignée aussi conjoncturelle qu'objective de celles d'Adorno, dans la mesure où elles aussi tentent d'apporter une réponse à la question des compétences philosophiques pratiques possibles dans un monde après Auschwitz.<sup>56</sup> Étrange silence en effet que celui de Foucault au sujet d'Adorno, et silence

---

<sup>55</sup> Ainsi que le résume Cohen-Halimi : « L'intrigue est philosophique, elle porte sur la fin présumée du jugement "après Auschwitz". En avons-nous fini avec le jugement ? Pourquoi faudrait-il en avoir fini ? [...] Lyotard fait resurgir la question d'Adorno sur le devenir de la métaphysique "après Auschwitz", question qui ne peut être oubliée mais qui ne peut pas non plus être tenue pour résolue » (*Ibid.*, p. 25).

<sup>56</sup> Nous empruntons ici le terme de « "compétences" philosophiques » à Cohen-Halimi, qui le définit, par analogie avec le traitement chomskyen de la « signification linguistique », comme « "l'ensemble des possibilités données au locuteur par sa langue" » (*Ibid.*, p. 26.). Concernant l'expérience partagée qui est celle appartenant au moment historique en question, il n'est certainement pas un hasard que Cohen-Halimi mobilise de manière répétée la référence à Nietzsche. C'est en effet lui qui semble permettre le



lui-même étrangeté analogue à celui que Lyotard dénonce donc et tente de briser au sujet de l'exigence morale qu'impose Auschwitz.<sup>57</sup>

Ce silence devient d'autant plus étrange, lorsqu'on se rappelle la germanophilie d'un auteur qui vécut en Allemagne de 1959 à 1960.<sup>58</sup> On peut en effet se demander comment Foucault aurait pu passer à côté d'un auteur comme Adorno, qui à cette époque déjà jouissait d'une certaine notoriété, qui n'ira que grandissante dans les années à venir. Cela est d'autant plus intrigant que l'anti-hégélianisme ambiant de la génération intellectuelle française à laquelle il appartient donc, ne suffit pas à expliquer une telle ignorance. Car si « [l]a non-réception française de la philosophie première d'Adorno [...] a été une des marques les plus spectaculaires » de l'anti-hégélianisme français,<sup>59</sup> il n'en demeure pas moins qu'en 1980, « Lyotard interpelle [...] Derrida au nom de l' "anti-hégélianisme dialectique" ou de l'anti-dialectique hégélienne d'Adorno ». <sup>60</sup> Non seulement nous savons donc, grâce à M. Jay, que Foucault connaissait – du moins en partie – et appréciait la pensée d'Adorno, mais en outre, et comme nous allons le voir dans le cadre de la discussion des textes sur *Was ist Aufklärung ?* de Kant, Foucault avait lu Benjamin. Son silence à l'égard de la pensée adornienne n'en est rendu que plus tonitruant. Nous ne reviendrons pas en détail sur ces questions d'ordre historique. Si toutefois nous nous sommes permis de nous attarder ici à ces indications conjoncturelles, c'est qu'elles indiquent comment Foucault, par son travail, s'est toujours pleinement inscrit dans l'actualité philosophique qui fut la sienne.

### *La méthode. Faire parler l'objet*

Il appartient à la philosophie de se refuser à une méthode unique, abstraite et générale. Néanmoins, la question de la méthode reste de première importance, surtout lorsqu'on s'attache à un travail comparatif entre deux auteurs comme c'est le cas de la présente étude. Afin d'indiquer la méthode qui nous a semblé la plus appropriée, nous souhaitons présenter, dans ce qui suit, les principes formels que nous avons tâchés d'appliquer, avant d'ajouter quelques remarques plus générales concernant des problèmes d'ordre formel ou méthodologique.

---

mieux d'exprimer l'expérience existentielle d'un nihilisme résultant d'un monde dans lequel tous les espoirs métaphysiques sont réduits en cendres.

<sup>57</sup> cf. *Ibid.*, p. 27, 80 et suiv.

<sup>58</sup> cf. DEFERT Daniel, « Chronologie » in *Dits et écrits I. 1954 - 1975*, FOUCAULT Michel (dir.), François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001.

<sup>59</sup> M. Cohen-Halimi, *Stridence spéculative*, op. cit., p. 326.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 29. L'auteure reprend ici une formulation de Raymond Queneau.

Dans *Minima Moralia*, Adorno évoque un aphorisme de Nietzsche, qui peut certainement figurer comme le premier principe pour qui veut discuter de deux grandes pensées. Dans le *Gai Savoir*, Nietzsche met en garde que celui « [q]ui veut s'entremettre entre deux penseurs résolus, est marqué de médiocrité ; il n'a pas l'œil pour discerner ce qui ne se produit qu'une fois : le fait de ne voir que ressemblances et de tout égaliser est caractéristique d'une faible vue. »<sup>61</sup> Bien entendu, un tel avertissement signifie tout d'abord de ne pas comparer ce qui ne relève du même qu'à la lumière d'un regard furtif, et qui perdrait donc dans une telle comparaison malaisée tout ce qui fait sa force singulière. C'est ainsi que D. Cook comprend ce passage, lorsqu'elle note :

« I kept this passage in mind during this book's gestation in order to avoid, or at least to mitigate, the charge that [...] [*my book*] offers a mediocre comparison because it perceives resemblances everywhere and fails to appreciate the uniqueness of Adorno's and Foucault's thought ». <sup>62</sup>

Tout comme D. Cook, nous nous sommes trouvés face à ce danger. C'est la raison pour laquelle nous avons délibérément choisi de procéder en parties distinctes, ne faisant des références reliant les deux auteurs sur lesquels portent notre étude qu'occasionnelles.<sup>63</sup>

Mais, nous sommes conscient qu'un tel procédé ne suffit guère à conjurer entièrement ce danger qu'évoquait Nietzsche, qu'il a tout au plus pour lui de le minimiser. C'est pourquoi nous avons en outre choisi d'adjoindre un second principe, que d'ailleurs Adorno indique aussi dans le même aphorisme de *Minima Moralia*, lorsqu'il explique que « [l]a morale de la pensée consiste à ne témoigner ni d'un entêtement borné ni d'un détachement souverain, à mettre en œuvre une réflexion qui ne soit ni aveugle ni vide, ni trop atomisée ni trop systématique », ajoutant enfin que « [c]e qui de nos jours est exigé du penseur, ce n'est rien de moins que d'avoir à se tenir constamment au sein des choses et à l'extérieur des choses ». <sup>64</sup> Or, ce qui chez Adorno revêt le caractère d'un principe général de la pensée, peut valoir dans notre cas de principe de méthode dans l'espoir d'éviter la médiocrité nietzschéenne en question.

---

<sup>61</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le Gai Savoir « la gaya scienza »*. *Fragments posthumes (été 1881 - été 1882)*, traduit par Pierre Kossowski, Paris, Gallimard, 1982, 696 p, liv.troisième, § 228, p. 177. Adorno évoque cette sentence nietzschéenne à la fin du livre un, dans un aphorisme intitulé « Pour une morale de la pensée » (T.W. Adorno, *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>62</sup> D. Cook, *Adorno, Foucault and the critique of the west*, *op. cit.*, p. IX.

<sup>63</sup> En opérant ce choix, nous suivons d'ailleurs une démarche similaire aussi bien à A. Honneth qu'à P. Breitenstein. Il faut toutefois noter que précisément D. Cook n'opte pas pour ce procédé, discutant simultanément des deux auteurs en les confrontant sur des thèmes qui leur sont voisins.

<sup>64</sup> T.W. Adorno, *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*, *op. cit.*, p. 101-102.

Adorno lui-même reprend cette idée de Hegel, qui note dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, au sujet de l'entendement formel « pris dans ses tableaux », que

« la connaissance scientifique exige [...] de se livrer à la vie de l'ob-jet ou, ce qui est la même chose, d'avoir devant soi et d'énoncer la nécessité intérieure de cet ob-jet. S'enfonçant ainsi dans son ob-jet, elle s'impose l'oubli de ce regard d'en haut [...], qui n'est que la réflexion du savoir en lui-même hors du contenu. Toutefois, plongée dans la matière et progressant dans le mouvement de celle-ci, elle revient en elle-même, mais pas avant qu'on en soit au point où le remplissement ou le contenu [qui est le sien] se reprend en lui-même, se simplifie en détermination, se rabaisse lui-même à l'un des côtés d'un être-là et passe en sa vérité supérieure. »<sup>65</sup>

Ce n'est donc qu'en s'adonnant au mouvement intrinsèque à une pensée que l'on peut en retranscrire et en éprouver la vérité. Cela ne signifie certainement pas d'exclure l'erreur possible de la pensée de l'auteur considéré. Mais cela exige en tout cas de considérer cette pensée dans son mouvement interne, au lieu de se contenter de l'approcher ponctuellement, de l'extérieur, en y appliquant des étalons normatifs formels grâce auxquels on croirait pouvoir juger certains énoncés pour eux-mêmes, et donc en fin de compte la valeur d'une œuvre dans son ensemble d'un point de vue extérieur prétendument objectif.

Nous avons enfin adjoint un troisième et dernier principe. Nous reprenons cette règle à Adorno, qui l'évoque dans son cours de 1959 sur la *Critique de la raison pure*. Or le principe qu'il formule alors est en réalité double. Au sujet « d'une question méthodologique », il remarque d'abord, qu'on ne saurait que difficilement vouloir expliquer ce qui a bien pu passer par la tête du philosophe dont on examine les propos, « ce que quelqu'un pense en pensant », mais qu'il doit au contraire s'agir de comprendre « ce qui s'exprime objectivement dans sa pensée, ce qui est sa teneur de vérité [*Wahrheitsgehalt*], quelle signification cela a au-delà de ce que ça veut dire à ce moment précis [*über das an Ort und Stelle Gemeinte hinaus*] ».<sup>66</sup> Contre l'objection de l'arbitraire, qui ne manquera pas d'être formulée, Adorno ajoute que la limite posée à un tel travail d'interprétation est toujours celle « qu'établit le *texte* : il n'y a pas d'analyse de cette sorte qui ne doive pas formellement et explicitement invoquer des propositions qui

---

<sup>65</sup> HEGEL Georg W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2006, 701 p, p.96-97.

<sup>66</sup> T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, *op. cit.*, p. 123 (trad. PAB).

figurent en lieu et place [*an Ort und Stelle*] ». <sup>67</sup> En effet, si nous pensons pouvoir comparer les travaux de Theodor W. Adorno et de Michel Foucault, c'est notamment en raison de ce principe. Car tout comme nous venons de l'établir au sujet des indications portant sur l'environnement intellectuel français, ces deux penseurs, par-delà leurs différences profondes, partagent néanmoins la même conjoncture historique, qui est peut-être encore à bien des égards la notre, et qui se traduit, dans leurs œuvres, par des motifs partagés.

### *Conséquences méthodologiques. Généalogie et dialectique*

Dans le cas du présent travail, les principes cités sous-entendent non seulement que le même terme conceptuel peut avoir des significations bien différentes dans l'un comme dans l'autre cas. Ils exigent en outre de devoir adapter l'approche aux œuvres à la constitution de celles-ci. N'oublions pas que la pensée de Foucault procède par problématisations, elle poursuit une investigation se plongeant dans une ouverture radicale, et qui vise toujours en dernière instance à s'étonner elle-même. On ne peut rendre justice à une telle œuvre qu'en suivant ses développements. De cela résulte que les concepts ne vivent pas tant de leurs définitions, qui d'ailleurs sont soumises à des changements à travers le temps et les différents moments, mais bien de la plasticité généalogique que leur donne la démarche historique. Autrement dit, on ne peut faire l'économie, dans une discussion de la pensée foucauldienne, de sa méthode qui lui est aussi bien un outil critique que producteur de sens.

La pensée adornienne quant à elle est construite en forme de cercles concentriques s'approchant de ses concepts par leur mise en réseau. De plus, et quand bien même il s'agisse d'une pensée qui, pour des raisons conceptuelles sur lesquelles il sera à revenir, refuse de faire système, l'œuvre d'Adorno est le déploiement méticuleux d'une conception qui suit un plan dont le jeune Adorno disposa déjà dans les années 1931-1932, comme en témoigne les conférences qu'il prononça à cette époque. <sup>68</sup> C'est pourquoi nous avons décidé de discuter différents aspects de cette philosophie, dans la mesure où ils sont importants pour notre propos, et cela non de manière linéaire, mais en suivant un fil de problématisation qui met en avant des motifs nous semblant centraux dans cette philosophie. Là réside également la raison pour laquelle nous mobilisons des moments textuels pouvant ne pas se trouver dans un fil chronologique

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 124 (trad. PAB).

<sup>68</sup> cf. T.W. Adorno, *L'actualité de la philosophie*, op. cit.

de l'ouvrage en question. Ce qui donc pourrait à première vue apparaître comme une négligence méthodologique de notre part, nous semble bien au contraire être expressément exigé par la structuration interne d'une philosophie, qui elle-même délaisse la linéarité d'un propos argumenté au profit d'expériences spirituelles suscitées au sein de constellation de notions.

On ne pourra donc analyser Foucault qu'en prenant au sérieux les exigences qui découlent de sa posture généalogique. Mais cela signifie bien entendu simultanément qu'Adorno ne pourra être compris que si l'on attribue à sa démarche dialectique la place qui lui revient. Il faut alors retenir deux choses. Tout d'abord, on ne saurait faire de Foucault un penseur dialectique qu'il n'a assurément jamais été. Ses problématisations procèdent généalogiquement, c'est-à-dire en indiquant les pratiques qui se sont agrégées jusque dans les concepts les plus scientifiques et abstraits. Adorno, quant à lui, ne peut être compris que si l'on prend au sérieux la dialecticité de sa pensée, ce qui signifie également de ne jamais traiter une quelconque affirmation de manière pragmatique, c'est-à-dire seulement pour ce qu'elle est pour elle-même. On ne peut pas faire abstraction de la dynamique dialectique contradictoire qui anime la pensée adornienne dans tous ses moments et qui traverse donc toutes ses propositions. C'est pourquoi on n'affirmera pas que la généalogie et la critique immanente, par laquelle procède la dialectique négative adornienne,<sup>69</sup> sont une même chose.

Mais si la généalogie essaie bien de retrouver, sous les concepts, les pratiques qui dans les champs de forces qui forment l'histoire, ont mené à l'apparition de ces mêmes concepts, alors on peut voir que cela n'est du moins pas totalement étranger à la critique immanente à laquelle procède Adorno. De l'historicité du matérialisme adornien résulte en effet une certaine dimension généalogique propre à sa démarche. C'est ce qu'indique J. Bernstein au sujet de la critique qu'Adorno adresse à l'idéalisme allemand dans la *Dialectique négative*. Bernstein montre que la métacritique adornienne tente de déceler les conditions matérielles qui donnent lieu à des conceptions philosophiques.<sup>70</sup> Pour

---

<sup>69</sup> Eu égard de la critique immanente dont il procède, Adorno note « [qu'il] faut mettre fin au caractère contraignant de la philosophie, en le prenant rigoureusement à la lettre, et en l'appelant par son nom » (ADORNO Theodor W., *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, traduit par Christophe David et traduit par Alexandra Richter, Paris, Payot, 2011, 294 p, p.28-29 (trad. modifiée).). À ce sujet, cf. aussi ADORNO Theodor W., *Ontologie und Dialektik: 1960/61*, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft », 2008, 446 p, p.12, 116-117.

<sup>70</sup> cf. BERNSTEIN Jay, « Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III: Adorno zwischen Kant und Hegel » in *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, Honneth Axel et Menke Christoph (éd.), Berlin, Boston, De Gruyter, « Klassiker Auslegen », 2006, p. 89-118.

cela, Adorno analyse généalogiquement d'une part « la thèse sémantique de l'idéalisme pour montrer la teneur socio-historique des concepts philosophiques supposés purs », et doit d'autre part « expliquer l'apparente nécessité et universalité de l'unité transcendantale de l'aperception ». <sup>71</sup>

Une telle démarche est inspirée tout autant de Nietzsche que de Marx, et amène Berstein à constater que « la métacritique et la généalogie impliquent toutes deux de dégager des conditions nécessaires (sociales, historiques et matérielles) de possibilité, conçues comme conditions nécessaires de la possibilité de l'expérience ». <sup>72</sup> Toute l'analyse adornienne est en outre soutenue par la prémisse que les conceptions philosophiques sont produites et soutenues par « quelque chose de réel, à savoir la domination [*Herrschaft*] ». <sup>73</sup> Encore une fois, il ne s'agit pas d'affirmer que les démarches adorniennes et foucaaldiennes se résumeraient en réalité à une même chose. Mais par-delà les différences fondamentales tournant autour de la question dialectique, force est de constater qu'il y a tout de même une certaine affinité dans l'approche des objets, et qui s'explique peut-être tout autant par un principe critique matérialiste partagé, que par le fait que la capacité critique des deux auteurs a été formée dans la confrontation à un même matériau nietzschéen.

On peut parfois gagner l'impression qu'en cette différence, entre une pensée dialectique et une pensée qui ne veut résolument pas l'être, on joue tout ou rien. En effet, la critique de fond qu'adresse Foucault à la dialectique, selon laquelle celle-ci ramène à des contradictions permettant d'intégrer en une pensée aussi monotone qu'identifiante ce qui n'est en réalité autre que le jeu insensé des rapports de forces, est indéniable. <sup>74</sup> En revanche, on peut néanmoins se demander jusqu'à quel point Adorno ne se serait pas accordé à un tel constat. S'il demeura dialectique malgré tout, ce fut en effet parce qu'il considéra que nous ne disposons philosophiquement de rien d'autre que de concepts, alors même que ceux-ci ne sont pas en accord avec ce qu'ils désignent. <sup>75</sup> Pour le reste, la démarche dialectique d'Adorno tente, dans un mouvement centrifuge, de se défaire précisément des apories dialectiques classiques, et donc de penser dialectiquement

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 97 (trad. PAB).

<sup>72</sup> *Ibid.*, note 5 (trad. PAB).

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 98 (trad. PAB).

<sup>74</sup> cf. FOUCAULT Michel, « Dialogue sur le pouvoir (n° 221) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 464-477.

<sup>75</sup> cf. ADORNO Theodor W., *Vorlesung über Negative Dialektik: Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, 358 p, p.15-24.

encore la dialectique. Mais cela ne rejoint-il pas alors, du moins dans une certaine mesure, les interrogations que Foucault prête, à la fin de *L'ordre du discours*, de manière élogieuse à J. Hyppolite ?

Nous n'en retiendrons que deux, mais qui pourraient tout aussi bien s'appliquer de façon tout à fait étonnante à Adorno. D'une part, il y a là cette conception d'une philosophie dernière qui se donne comme une tâche inlassablement à reprendre face à l'impossibilité d'embrasser le tout,<sup>76</sup> que l'on pourrait être tenté de rapprocher de la « tâche toujours recommencée » qu'est « la philosophie, comme pensée inaccessible de la totalité ».<sup>77</sup> D'autre part, Adorno aurait certainement rejoint Foucault dans ce « thème d'une philosophie présente, inquiète, mobile tout au long de sa ligne de contact avec la non-philosophie, n'existant que par elle pourtant et révélant le sens que cette non-philosophie a pour nous ».<sup>78</sup> Si l'on prend au sérieux les affirmations de Foucault,<sup>79</sup> on retrouve donc une certaine proximité avec la démarche adornienne bien étonnante. Adorno n'est pas Hyppolite, et Foucault ne pensait certainement pas, en ce 2 décembre 1970, au philosophe de Francfort. Mais il n'en demeure pas moins que le rapport à Hegel s'en retrouve d'autant plus nuancé.

L'objectif du travail que nous présentons ici est de lire chacun des deux penseurs à la lumière de l'autre, afin de pouvoir interpréter certains aspects de leur philosophie sous un angle nouveau. Cela ne saurait signifier de faire de Foucault un adornien, ou bien d'Adorno un foucauldien avant la lettre. Mais il est indéniable que les deux penseurs se sont trouvés face à la même interrogation historique : comment est-il encore possible de penser un agir moral, dès que l'on s'est rendu à l'évidence que toute prétention à la morale est devenue impossible ? En tentant, pour cela, de comprendre chaque œuvre de l'intérieur, nous nous opposons aux approches plus positivistes comme celle proposée par P. Breitenstein. La raison pour laquelle nous ne suivons pas une telle démarche est que celle-ci nous apparaît apporter une critique de l'extérieur, ce qui présuppose implicitement une norme par rapport à laquelle les approches pourraient être jugés quant à une convenance dont il resterait à se demander qui la définit.<sup>80</sup> Au contraire de

---

<sup>76</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 12-13.

<sup>77</sup> M. Foucault, *L'ordre du discours*, op. cit., p. 77.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>79</sup> Nous pensons notamment à l'affirmation de Foucault selon laquelle Hyppolite aurait « parcouru pour nous et avant nous ce chemin par lequel on s'écarte de Hegel, on prend distance, et par lequel on se trouve ramené à lui mais autrement, puis contraint à le quitter à nouveau » (*Ibid.*, p. 75.).

<sup>80</sup> C'est ce qui nous semble en effet sous-tendre une affirmation comme la suivante : « il ne peut s'agir ici d'une confrontation de deux modèles qui seraient en concurrence l'un avec l'autre ; bien plutôt je me

cela, il nous semble nécessaire de retracer la vérité de chaque pensée en suivant ses filons, en parcourant les chemins tortueux qui la voient advenir. Car ce n'est qu'ainsi, nous semble-t-il que l'on pourra mettre à jour ce qu'il y a de vrai en elle. Cette démarche comporte certainement son lot d'impondérables et de dangers, d'autant plus que le seul gage de sa réussite semble résider dans ce qu'on pourrait nommer, de manière certes bien gauche, l'expérience du vrai. Elle nous semble la seule possible.

---

concentre sur les *différences dans les points communs* [*Gemeinsamkeiten*], et tente simultanément d'indiquer les points forts et les points faibles des deux approches » (P.H. Breitenstein, *Die Befreiung der Geschichte*, *op. cit.*, p. 276 (trad. PAB).). Certes, la différence entre une telle approche et la tentative que nous présentons ici est une de nuances, mais qui nous semble néanmoins centrale. Ou bien on souhaite juger d'une pensée, ou bien on souhaite en comprendre les implications qu'elle porte.



## **I. Une généalogie de la subjectivité occidentale moderne**

## I.1. Conduire les hommes

### I.1.1. Le pastorat chrétien

« [...] trouver ses délices dans une vie sans délices, être la bassesse à cause des choses célestes, n'être rien dans le monde et être au-dessus du monde, hors de la chair et dans la chair, avoir pour part le Seigneur, être pauvres à cause du Royaume, et, à cause de la pauvreté, exercer la royauté. »<sup>81</sup>

#### I.1.1.1. *Le problème de la gouvernementalité*

À la fin de la leçon du 1<sup>er</sup> février 1978, Michel Foucault introduit une notion bien étrange : la « gouvernementalité ».<sup>82</sup> Il précise que cette notion regroupe en elle trois dimensions. Tout d'abord elle désigne tous les procédés, toutes les formes, tous les outils, toutes les techniques destinés à, ou capables de prendre en charge le gouvernement d'une population. En ce sens, la gouvernementalité désigne le pouvoir de gestion de cet objet étrange qu'est la population.<sup>83</sup> En outre, ce terme désigne le processus historique au cours duquel la forme de pouvoir spécifique qu'est le gouvernement, a pris l'ascendant, en Occident, sur les autres formes d'exercices de pouvoir. Ce terme désigne donc le fait de ce qu'on pourrait être tenté d'appeler alors le phénomène de la gouvernementalisation du pouvoir en Occident.<sup>84</sup> Enfin, cette notion désigne également « le résultat du processus par lequel l'État de justice du Moyen Âge, devenu au XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècle l'État administratif, s'est trouvé petit à petit 'gouvernementalisé' ».<sup>85</sup> Ainsi apparaît que Foucault discerne, dans l'histoire du pouvoir occidental, une succession d'un pouvoir souverain, régissant par la loi et le prélèvement, à un pouvoir disciplinaire, fonctionnant par l'ordre des règlements et la discipline, à un pouvoir gouvernemental ayant pour objet la population, dont la subsistance constitue la fin du pouvoir, et « les dispositifs de sécurité » ses outils d'application.<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup> GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours. 6-12*, Paris, Ed. du Cerf, « Sources chrétiennes », 1995, 418 p VI, 2.

<sup>82</sup> FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil : Gallimard, « Hautes études », 2004, 435 p, p.111.

<sup>83</sup> cf. *Ibid.*

<sup>84</sup> cf. *Ibid.*, p. 111-112.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 113. Pour une discussion de cet étrange dispositif-outil qu'est la sécurité, cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.* leçons du 11 et 18 janvier 1978. Michel Foucault explique en effet que « la sécurité est une certaine manière d'ajouter, de faire fonctionner, en plus de mécanismes proprement de sécurité, les vieilles armatures de la loi et de la discipline » (*Ibid.*, p. 12.), mais d'un point de vue spécifique, qui est précisément celui du gouvernement, c'est-à-dire celui de la gestion de la population. C'est la raison pour laquelle le mécanisme de sécurité consiste en « la gestion de séries

Ainsi que le constate Foucault, cette gouvernementalité s'est développée en Occident à partir de trois formes de pouvoir :

« [L]a pastorale, la nouvelle technique diplomatico-militaire, et, enfin, la police, je crois que ça a été les trois grands points d'appui à partir desquels a pu se produire ce phénomène fondamental dans l'histoire de l'Occident, qui a été la gouvernementalisation de l'État. »<sup>87</sup>

Dans le cadre de ce travail, nous ne discuterons qu'une des trois techniques gouvernementales mentionnées ici. Il y a une raison somme toute très simple à cela. Car Michel Foucault reconnaît dans la pastorale et son évolution tout bonnement « l'histoire du sujet » occidental.<sup>88</sup> Mais ce n'est pas tout. En effet, la discussion que propose Foucault de la pastorale chrétienne en 1978 sonne comme un prélude aux diverses analyses qu'il entreprendra par la suite. Ainsi trouvons-nous déjà ici l'évocation des Pères de l'Église et des thèmes qui trouveront reprise et approfondissement dans *Les aveux de la chair*.<sup>89</sup> Si, dans le cadre du présent travail, il ne peut s'agir de discuter l'approche foucauldienne au problème de l'État dans son intégralité, la discussion du pastorat demeure néanmoins indispensable, dans la mesure où elle constitue le socle généalogique du gouvernement moderne producteur de subjectivations et définissant ainsi la subjectivité moderne jusqu'à nos jours.

#### **1.1.1.2. Savoirs, pouvoirs, dispositifs. De la méthode foucauldienne**

La semaine suivante, Foucault revient sur la notion de gouvernementalité, donnant en même temps les raisons de son intérêt. Il s'agit alors pour lui de procéder à une analyse généalogique de l'État. S'expliquant à ce sujet, il indique tout d'abord qu'il procède, dans ses analyses et comme il l'avait déjà fait dans ses leçons précédentes, d'un

---

ouvertes, et par conséquent qui ne peuvent être contrôlées que par une estimation de probabilités » (*Ibid.*, p. 22.). Pour un exemple de l'interaction entre un pouvoir de gouvernement et le savoir des sciences humaines, cf. TAYLAN Ferhat, « Gouverner les hommes par leurs milieux. La rationalité mésologique et les technologies environnementales du libéralisme » in *Usages de Foucault*, Hervé Oulc'hen (éd.), 1<sup>re</sup> édition., Paris, Presses Universitaires de France, « Pratiques théoriques », 2014, p. 159-173. L'auteur constate en effet que « [L]e gouvernement des hommes par leurs milieux dépasse de loin l'idée simpliste de l'aménagement d'un entourage quelconque : il s'agit bien de gouverner les hommes à travers les connaissances précises de leurs comportements, mettant en rapport l'économie avec une multiplicité de sciences médicales et humaines. En effet, les technologies environnementales de pouvoir apparaissent comme la face matérielle d'un gouvernement par la liberté » (*Ibid.*, p. 173.).

<sup>87</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 113.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>89</sup> Parmi ces thèmes, il ne s'agit pas tant de celui de la chair à proprement parler, qui d'ailleurs en 1978 n'excède guère la simple évocation, mais également et de manière plus prééminente l'idée d'obéissance totale, ainsi que les problèmes de la pénitence et de la confession.

« triple déplacement ».<sup>90</sup> Tout d'abord, il faut se défaire du point d'attaque que semble prodiguer toute institution, dans la mesure où cette dernière, par sa simple présence massive, brute et d'apparence naturelle, fait écran aux forces, processus et techniques très divers qui l'ont produite historiquement, qui donnent donc lieu à son existence historique et qui par conséquent la débordent largement. Pour illustrer cela, Foucault ajoute l'exemple de l'hôpital psychiatrique dont il avait déjà proposé l'analyse généalogique dans son cours de 1973, *Le pouvoir psychiatrique* ; mais on peut bien entendu tout aussi bien citer le cas de la prison, à l'analyse de laquelle était en grande partie dédié *Surveiller et punir*.<sup>91</sup> L'enjeu consiste alors à déplacer l'attention portée à l'institution elle-même et à son histoire vers une analyse généalogique de « la technologie de pouvoir ».<sup>92</sup> Il en va donc de « passer hors de l'institution pour lui substituer le point de vue global de la technologie de pouvoir »,<sup>93</sup> dans laquelle toute institution est nécessairement prise.<sup>94</sup>

Le second déplacement doit être effectué « par rapport à la fonction » en quelque sorte officiellement attribuée à l'institution et qui lui reviendrait donc en propre.<sup>95</sup> Au contraire de cela, l'analyse généalogique des trames souterraines révèle alors le réseau de dispositifs beaucoup plus larges dans lesquels les différentes institutions s'insèrent. C'est pourquoi *Surveiller et punir* ne traite pas seulement de la prison pour elle-même, mais aussi de l'hôpital, du camp militaire, de l'école et de l'usine.<sup>96</sup> Par conséquent, il s'agit de « substituer au point de vue intérieur de la fonction le point de vue extérieur des stratégies et tactiques » dans lesquelles s'insèrent les jeux de forces et de pouvoirs.<sup>97</sup> Le pouvoir est en effet compris par Foucault comme étant « la multiplicité des rapports

---

<sup>90</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 120.

<sup>91</sup> Pour le traitement de ces questions, cf. FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, « Collection TEL », 2008, 360 p, p.217-218cf. FOUCAULT Michel, *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France (1973-1974)*, Paris, Gallimard, Ehes, « Hautes études », 2003, 399 p, p.16-17.

<sup>92</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 121.

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> Déjà en 1973, Foucault décelait comme danger du point de vue de l'institution que cette dernière « neutralise les rapports de force » (M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique, op. cit.*, p. 16 note \*). Cette approche avait alors constitué un déplacement décisif, notamment eu égard les premiers travaux de Foucault lui-même. Car *L'histoire de la folie* présentait encore une analyse de ce problème prenant comme point d'appui historique l'institution (cf. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit.*, p. 483 et suiv., particulièrement par exemple p. 492-493.).

<sup>95</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 121.

<sup>96</sup> Foucault résume le fonctionnement de toutes ces institutions, lorsqu'il constate que « [l]es institutions disciplinaires ont sécrété une machinerie de contrôle qui a fonctionné comme un microscope de la conduite ; les divisions ténues et analytiques qu'elles ont réalisées ont formé, autour des hommes, un appareil d'observation, d'enregistrement et de dressage » (M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 204.).

<sup>97</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 121.

de forces ». <sup>98</sup> Cela revient à affirmer que le pouvoir n'est ni domination, ni règle négative, ni souveraineté unifiée. <sup>99</sup> Au contraire, le pouvoir est multiple, productif, et foncièrement relationniste ; ce qui revient à dire qu'il est simultanément la dynamique des forces et le champ dans lequel elles s'articulent ; enfin, « [l'o]mniprésence du pouvoir » rappelle qu'il ne connaît point de dehors. <sup>100</sup>

Il est nécessaire de déplacer le point de vue « par rapport à l'objet, ce qui revient à « refuser de se donner un objet tout fait ». <sup>101</sup> Si le second aspect portait sur le caractère productif du pouvoir, le troisième porte donc sur son intrication avec le savoir. Un exemple on ne peut plus foucauldien illustrant cette exigence est, bien sûr, la sexualité. Ainsi que Foucault l'explique dans *La volonté de savoir*,

« [s]i la sexualité s'est constituée comme domaine à connaître, c'est à partir de relations de pouvoir qui l'ont instituée comme objet possible ; et en retour si le pouvoir a pu la prendre pour cible, c'est parce que des techniques de savoir, des procédures de discours ont été capables de l'investir. » <sup>102</sup>

À la lumière de cette citation apparaît la complicité intime qui existe, dans la conception foucauldienne, entre *savoir* et *pouvoir*, entre lesquels il n'y a en effet « nulle extériorité », raison pour laquelle Foucault propose le concept de « pouvoir-savoir », qui permet d'exprimer comment les deux se conditionnent mutuellement. <sup>103</sup>

Bien entendu, cela ne revient pas à affirmer que pouvoirs et savoirs seraient la même chose. Dans *L'archéologie du savoir*, Foucault définit un savoir comme étant

« un ensemble d'éléments, formés de manière régulière par une pratique discursive et qui sont indispensables à la constitution d'une science, bien qu'ils ne soient pas destinés nécessairement à lui donner lieu [...]. Un savoir, c'est ce dont on peut parler dans une

---

<sup>98</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, « Histoire de la sexualité », 1997, 211 p, p.121.

<sup>99</sup> cf. *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 122. Ainsi que le décrit Foucault, le pouvoir « se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. Le pouvoir est partout ; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout » (*Ibid.*). Plus bas, il ajoute, résumant en cela ce double caractère du pouvoir d'être et le champ de son application et les relations qui s'y articulent, que « le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée » (*Ibid.*, p. 123.).

<sup>101</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 121.

<sup>102</sup> M. Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 130.

<sup>103</sup> cf. M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 36. M. Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 130.

pratique discursive qui se trouve par là spécifiée : le domaine constitué par les différents objets qui acquerront ou non un statut scientifique [...] [...] »<sup>104</sup>

Au début de *Surveiller et punir*, Foucault ajoutera, spécifiant le caractère de la relation qui existe entre les deux, que « le pouvoir produit du savoir » et « que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre ; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélative d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir ».<sup>105</sup>

Si ainsi savoir et pouvoir trouvent bien l'expression de leur entrelacement réciproque dans le discours,<sup>106</sup> leur articulation la plus aboutie semble tout de même constituer ce que Foucault désigne du nom de *dispositif*. À l'occasion de la parution de *La volonté de savoir*, dont le quatrième chapitre, ne l'oublions pas, s'intitulait « Le dispositif de la sexualité », Foucault s'expliquera de ce terme. Dans un entretien de juillet 1977, il définit ainsi le dispositif comme étant

« un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, »<sup>107</sup>

ajoutant à cela que « [l]e dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments », et précisant en outre qu'il « a [...] une fonction stratégique dominante ».<sup>108</sup> Il apparaît ainsi que le dispositif constitue l'expression d'ensemble et générale que prend, dans des formes de matérialisation variées, le jeu réciproque dans lequel se trouvent engagés d'un côté différentes formes de savoir, et de l'autre des rapports et des forces de pouvoir.<sup>109</sup> Il convient de noter au passage que c'est en raison de cette totalité

---

<sup>104</sup> FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir*, Repr., Paris, Gallimard, « Collection Tel », 2008, 288 p, p.246. Il faut ajouter, par souci d'exhaustivité, que la définition proposée alors évoque également « [qu']un savoir, c'est aussi l'espace dans lequel le sujet peut prendre position pour parler des objets auxquels il a affaire dans son discours », que « c'est aussi le champ de coordination et de subordination des énoncés où les concepts apparaissent », et « [qu']enfin un savoir se définit par des possibilités d'utilisation et d'appropriation offertes par le discours » (*Ibid.*, p. 246-247.)

<sup>105</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>106</sup> cf. M. Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>107</sup> FOUCAULT Michel, « Le jeu de Michel Foucault (n° 206) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 298-329.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> Raison pour laquelle Foucault peut ajouter, de manière concluante, que « [l]e dispositif est donc toujours inscrit dans un jeu de pouvoir, mais toujours lié aussi à une ou à des bornes de savoir, qui en naissent mais, tout autant, le conditionnent. C'est ça, le dispositif : des stratégies de rapports de forces supportant des types de savoir, et supportés par eux » (*Ibid.*, p. 300.). Cela permet d'ailleurs en 1977 à

expressive que représente tout dispositif que Pierre Macherey rapproche ce concept, chez Foucault, de celui d'idéologie chez Althusser, parce que le dispositif foucauldien serait « la forme historique de l'assujettissement ».<sup>110</sup>

À la suite de Stéphane Legrand, on pourrait désigner ces conceptions foucaaldiennes que nous avons développées à partir de l'exigence de ne jamais prendre pour simples données les objets tels qu'ils s'offrent à voir, comme le résultat nécessaire d'un matérialisme véritable.<sup>111</sup> Une telle approche exige que l'on remette en question des objets ne se donnant jamais autrement que de manière phénoménale, pour s'interroger au contraire sur leur constitution. Un tel travail permet de montrer que des objets d'apparence si naturelle que la folie, la criminalité ou encore la sexualité, sont en réalité des phénomènes produits dans et par une histoire de processus aveugles. Si, en empruntant la figure du déplacement, Michel Foucault décrit bien le procédé fondamental qui a guidé ses analyses autant archéologiques que généalogiques, force est de constater que celles-ci relèvent toutes deux d'une posture critique. Dans les deux cas, il ne s'agit pas tant de rendre compte d'un objet donné, mais bien plutôt de le questionner quant à ses conditions de possibilité.<sup>112</sup>

### **1.1.1.3.     *Pastorat, gouvernement et la question de l'État***

L'enjeu de Michel Foucault est alors de voir si, par un déplacement de l'objet qui mène à l'analyse de la gouvernementalité, il devient possible de faire la généalogie de l'État à travers un questionnement des pratiques dont ses dispositifs sont constitués. Il est, dans ce contexte, intéressant de noter deux choses. D'une part, force est de constater que Foucault, par ce mouvement, finit bien par poser ce qu'on pourrait appeler la

---

Foucault de ranger également « l'épistémè » dans ce contexte-là, comme « un dispositif spécifiquement discursif » (*Ibid.*, p. 301.).

<sup>110</sup> MACHEREY Pierre, *Le sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014, 415 p, p.57. Nous reviendrons plus bas sur le problème que nous semble poser le rapport Foucault – Althusser à ce sujet (Section I.4.1).

<sup>111</sup> Cf. LEGRAND Stéphane, *Les normes chez Foucault*, 1re éd., Paris, Presses Universitaires de France, « Pratiques théoriques », 2007, 315 p, p.2. Legrand évoque une exclamation de Foucault, à savoir qu'il était « matérialiste, puisqu'[il] ni[ait] la réalité » (FOUCAULT Michel, « Débat sur le roman (n° 22) » in *Dits et écrits I. 1954 - 1975*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 366-418.). Legrand résume une telle attitude matérialiste comme « étant sans doute pas tant [...] lui appartenir tout en s'opposant à elle pour la transformer, que refuser de poser dans la théorie des formes substantielles et des "choses" stables et identiques à elles-mêmes, pour privilégier l'analyse des fonctionnements et des conditions de fonctionnement comme premiers par rapport à l'identification et à l'authentification de *ce qui fonctionne* en tant que "choses" » (S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, *op. cit.*, p. 2 (souligné dans l'original).).

<sup>112</sup> En ce sens, Foucault se placerait bien dans une tradition kantienne des plus traditionnelles de l'interrogation des conditions de l'objectivité de l'objet considéré (cf. KANT Immanuel, *Die Kritiken. Kritik der reinen Vernunft 1*, Sonderausg., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft », 1995, 1-340 p, p.36 et suiv.).

question de l'État, même si c'est en évitant les discours préétablis, par exemple marxistes.<sup>113</sup> D'un point de vue foucauldien, la gouvernementalité est donc la technologie de pouvoir propre à ce qui se constitue phénoménalement en État. Simultanément, il faut en retour se rappeler que cette technologie, loin de remplacer simplement les technologies analysées par Foucault auparavant, constitue bien plutôt sinon une dimension nouvelle, du moins une manière spécifique de les faire fonctionner en réseau.<sup>114</sup>

Autre chose est également intéressant. En effet, si Foucault avait jusque-là semblé rechigner à vouloir traiter de l'État, cela peut surprendre de le voir se saisir de cet objet de recherche en particulier. Bien entendu, en posant cette question, il ne faut pas oublier le geste incessant de déplacement qui est au cœur de la méthode foucauldienne et dont nous venons de rendre compte. Mais il peut néanmoins s'avérer utile de s'arrêter un court instant sur cette question de ce que peut bien être l'État dans la pensée de Michel Foucault, car cela rejoint, de manière surprenante et bien rapidement, le problème que se donne la présente étude. Ainsi, à la fin de la leçon du 8 mars 1978, Foucault revient sur cette obsédante question de l'État, se demandant si l'État ne pourrait être rien d'autre, en fin de compte, « qu'un type de gouvernementalité ».<sup>115</sup> Sous forme de question, il avance alors ce qui pourrait être compris comme une définition, à savoir que « toutes ces relations de pouvoir que l'on voit se former petit à petit à partir de processus multiples et très différents les uns des autres et qui petit à petit se coagulent et forment effet, si ces pratiques de gouvernement [*seraient*] précisément ce à partir de quoi s'est constitué l'État ».<sup>116</sup>

Le déplacement qui vient de s'effectuer alors est tout sauf anodin. Comme il l'indique lui-même, l'État ne serait donc pas du tout « cette espèce de monstre froid »,<sup>117</sup> qui, selon le Zarathoustra de Nietzsche, se substitue au peuple, cette chaude car vivante multiplicité.<sup>118</sup> Au contraire, l'État serait donc bien plutôt la forme historique englobant

---

<sup>113</sup> Nous reviendrons plus bas sur cette distinction, lors de la comparaison des approches de Foucault et d'Althusser (Section I.4.1).

<sup>114</sup> Ainsi que l'indique Foucault lui-même, « [l]a généralité extra-institutionnelle, la généralité non fonctionnelle, la généralité non objective à laquelle atteignent les analyses dont je vous parlais tout à l'heure, eh bien, il se pourrait qu'elle nous mette en présence de l'institution totalisatrice de l'État » (M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 123.).

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> La référence est soigneusement choisie, car rien ne saurait être plus éloigné de la conception foucauldienne que le froid substitut à la réalité populaire de la masse, qui ainsi se trouve opprimé à son



une multitude de dispositifs, de techniques, de technologies, d'institutions ; un fourretout mis au point à un moment donnée à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. C'est que l'État moderne n'est pour Foucault rien d'autre qu'un effet produit dans le cadre d'une certaine forme de gouvernement, et plus précisément le résultat d'une société qui est dirigée de manière gouvernementale, ou faudrait-il dire plutôt : dont la gestion est gouvernementale.<sup>119</sup> Pour user d'un exemple aussi bien du matérialisme foucauldien mentionné plus haut que de la négation de la réalité donnée qui en résulte, Foucault postulera, lors de la première leçon du cours de l'année suivante, « que les universaux n'existent pas ».<sup>120</sup> Il faut d'ores et déjà rappeler que cela ne peut pas vouloir dire que le phénomène idéal « État », ou encore le concept de l'État n'ait aucune réalité. Seulement, ce qui s'impose phénoménalement comme une entité immobile, source de toutes les pratiques s'y afférant – l'État – n'est dans cette perspective rien de plus qu'un effet du jeu d'ensemble historique d'une multitude de dispositifs divers et variés.<sup>121</sup>

Nous indiquions plus haut que Michel Foucault avait discerné « [t]rois grands vecteurs de la gouvernementalisation de l'État », à savoir « la pastorale chrétienne », le nouveau régime de relations diplomatico-militaires » et enfin « la police interne de l'État ».<sup>122</sup> Si nous avons choisi de nous limiter, dans le cadre de ce travail, à une discussion du problème du pastorat, la raison en est d'une part que c'est cette forme historique de conduire les hommes qui va être la forme primaire de la subjectivation et le vecteur primordial d'assujettissement en Occident.<sup>123</sup> D'autre part, il ne faut pas oublier que ce qu'aussi bien le complexe diplomatico-militaire que la police apportent comme possibles formes de subjectivation est opéré par la discipline et les mécanismes de sécurité. Cela revient à affirmer que l'intérêt de la pastorale dans le cadre d'un travail

---

insu. Bien entendu, une conception développant l'État comme éphinénomène à partir des pratiques est tout à fait contraire à une telle vision. Que la question de l'État, comme résultat épiphénoménal de l'ensemble des pratiques réglées, est à cette période au cœur de sa recherche, est démontré par le fait qu'il évoque cette même métaphore du monstre froid une nouvelle fois lors de la première leçon de l'année suivante (cf. FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard : Seuil, « Hautes études », 2004, 355 p, p.7.).

<sup>119</sup> Pour Foucault, l'enjeu consiste donc à montrer comme « une société gouvernementalisée a [...] mis en place [...] ce quelque chose à la fois fragile et d'obsédant qui s'appelle l'État » (M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 253.). L'année suivante, Foucault caractérisera ainsi l'État comme étant « le corrélatif d'une certaine manière de gouverner » (M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 7.).

<sup>120</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>121</sup> Cela constitue d'ailleurs la raison pourquoi l'État peut simultanément toujours se donner comme source de ses pratiques et institutions et comme exposé à des dangers (cf. *Ibid.*).

<sup>122</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 126, note \*.

<sup>123</sup> Cf. *Ibid.*, p. 237.

comme le nôtre réside dans le fait que ses pratiques peuvent être considérées comme des prédécesseurs généalogiques des pratiques gouvernementales modernes, les techniques disciplinaires et les mécanismes bio-politiques inclus.

## **I.1.2. « ars artium ». De la direction des âmes à l'État moderne**

### **I.1.2.1. Le pastorat. Une invention chrétienne**

Dans la leçon du 8 février 1978, Foucault commence son analyse de la gouvernementalité par une mise au point de la notion de gouvernement, au cours de laquelle il démontre que ce terme, s'il pouvait s'appliquer à toutes sortes de manières de conduire les hommes, ne s'appliquait cependant jamais, jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, ni à « un État », ni à « un territoire », ni même à « une structure politique ». En effet, « [c]eux qu'on gouverne, ce sont les hommes ». <sup>124</sup> Cette idée de conduite globale et détaillée des hommes n'est ni grecque, ni même romaine, mais bien chrétienne, même s'il convient de souligner qu'il ne s'agit là aucunement d'une invention du christianisme, le thème du pouvoir pastoral ayant des origines pharaoniques et hébraïques. <sup>125</sup> Le gouvernement chrétien des hommes comprend deux aspects, « un pouvoir [...] pastoral » et « la direction de conscience, la direction des âmes ». <sup>126</sup>

Au sujet de ce « pouvoir du berger » qu'est le pastorat, <sup>127</sup> un certain nombre de caractéristiques peuvent être relevées. Il a tout d'abord avant tout et essentiellement pour objet des hommes et « s'exerce sur une multiplicité en mouvement », <sup>128</sup> et non pas sur un territoire. C'est un pouvoir qui a pour objectif principal « [l]a bienfaisance », <sup>129</sup> dans la mesure où son souci porte avant tout sur « le salut du troupeau ». <sup>130</sup> C'est pourquoi il cherche à assurer « la subsistance » du troupeau, constituant donc ce que Foucault appelle « un pouvoir de soin ». <sup>131</sup> De cela résulte que c'est un pouvoir qui s'exprime non pas tant dans l'éclat public et démesuré « de sa puissance et de sa supériorité », mais au contraire « par son zèle, son dévouement, son application indéfinie », <sup>132</sup> c'est-à-dire son application minutieuse, détaillée et continue. En ce sens, il

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>125</sup> Cf. cf. *Ibid.*, p. 128-129.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 127-128.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 130-131.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 131.

n'est pas tant signe de distinction du berger, que bien plutôt une tâche besogneuse. Le motif du salut du troupeau et cette application du soin continu impliquent en outre que le pouvoir pastoral soit « transitionnel ».<sup>133</sup> Cela signifie que le berger procure au troupeau ce dont il a besoin pour sa subsistance et son bien-être. Loin d'être force, violence, coercition, ce type de pouvoir est donc avant tout et « toujours un bien ».<sup>134</sup> Enfin, ce pouvoir « est un pouvoir individualisant ».<sup>135</sup> Le berger, s'il veut s'occuper du troupeau de manière à assurer son salut, doit s'occuper de chaque brebis en particulier ; de chacune, il doit connaître les particularités, afin de pouvoir s'assurer de son bien-être individuel.

Nous l'évoquions plus haut, mais il convient de le souligner : les Grecs n'accordaient donc point d'importance à ce genre de pouvoir. Si en effet la figure du berger peut être relevée en certaines occurrences au fil des textes antiques d'auteurs grecs, elle demeure néanmoins d'importance moindre et restreinte à des fonctions de second rang.<sup>136</sup> C'est ce que Michel Foucault s'attelle à démontrer au début de la leçon du 15 février 1978, répondant à des questions que n'avait manqué de susciter l'introduction du problème du pastorat une semaine auparavant.<sup>137</sup> Ainsi, quand bien même on peut relever des occurrences de ce thème dans la pensée antique, il n'en demeure pas moins que

« la véritable histoire du pastorat, comme foyer spécifique de pouvoir sur les hommes, l'histoire du pastorat comme modèle, comme matrice de procédures de gouvernement des hommes, cette histoire du pastorat dans le monde occidental ne commence guère qu'avec le christianisme. »<sup>138</sup>

Or, dans son développement, ce gouvernement spécifique et original dans l'histoire occidentale s'appuie sur un vecteur tout aussi novateur dans l'histoire des religions, à savoir la constitution du christianisme en une

« Église, c'est-à-dire comme une institution qui prétend au gouvernement des hommes dans leur vie quotidienne sous prétexte de les mener à la vie éternelle dans l'autre monde, et ceci

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> En effet, tel que Foucault le montre, la figure du berger est toujours limitée aux cas de « magistrat[s] subordonné[s] », raison pour laquelle le philosophe désigne cette fonction de « fonctionnaire-berger » (*Ibid.*, p. 143.).

<sup>137</sup> Pour cette discussion de la non-existence d'un concept fort de pouvoir pastoral dans la pensée antique, cf. *Ibid.*, p. 140-151.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 151.

à l'échelle non seulement d'un groupe défini, non seulement d'une cité ou d'un État, mais de l'humanité tout entière. »<sup>139</sup>

On entrevoit aisément le décalage qui se produit alors, dans la mesure où l'on est pour la première fois en présence d'une institution aux maillons nécessairement serrés pour pouvoir conduire convenablement chaque individu. De plus, son devoir ne s'articule donc nullement sur un groupe défini, sur une communauté ou une cité en particulier. Au contraire, l'Église a la prétention et la charge de s'occuper du salut de l'humanité dans son ensemble. Dès lors, on est en mesure d'apprécier le changement radical qui s'opère à ce moment, et qui affectera profondément les façons et les manières de subjectiver les individus.<sup>140</sup>

#### **I.1.2.2. Direction et Antiquité. L'exemple cynique**

En guise d'exemple parlant, il suffit d'évoquer le cas d'un courant antique sur lequel il faudra revenir en détail au cours de ce travail.<sup>141</sup> Car les Cyniques déjà avaient réclamés pour eux, tout au long de l'Antiquité, d'agir par souci du salut de l'humanité toute entière. Néanmoins, il apparaît rapidement que la différence, bien sûr, est de taille. Car les Cyniques usaient d'une liberté du *logos* qui leur permettait de véhiculer une forme de critique bien spécifique. Cette critique pouvait bien s'adresser non seulement aux traditions et aux coutumes, mais également aux lois de la cité. Il n'en demeurerait pas moins que cette même critique ne pouvait s'articuler que grâce à une liberté générée par une problématisation morale s'effectuant sur le fond de cette liberté originaire et totale dont chaque homme jouissait en tant que citoyen libre. Autrement dit, la critique des cyniques fut une critique s'articulant dans un rapport extérieur par rapport à des lois qui elles-mêmes entretenaient un rapport extérieur à la liberté des citoyens auxquels pourtant elles s'appliquaient, dans la mesure où ces mêmes lois, si elles avaient la

---

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> cf. LIETZMANN Hans, *Geschichte der alten Kirche. II. Ecclesia catholica*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1975, 329 p, p.37-59. L'auteur montre bien que la mise en place d'une structure ecclésiale forte e veut contrer le danger que représentaient les prophètes, prédicateurs et autres pneumatiques qui sillonnaient le monde méditerranéen durant l'Antiquité tardive. Si la structure institutionnelle d'une Église a mis longtemps à se mettre en place, il est néanmoins notable que, dès ses débuts, son imposition, ne serait-ce locale, passe par un changement du statut des fonctions de ses représentants, qui délaissent leurs tâches administratives pour s'occuper de plus en plus du gouvernement de leurs communautés. De plus, celui-ci revient désormais non plus au presbytère, mais à l'évêque, qui se meut en une figure d'autorité sur le pouvoir de laquelle l'Église s'assoiera.

<sup>141</sup> cf. Section III.5.2.

prétention d'apporter la justice, n'étaient toutefois jamais destinées à s'occuper ni de la conduite, ni même de la conscience de leurs citoyens.<sup>142</sup>

À la lumière de cette comparaison, on comprend que ce n'est que lorsque le salut de l'humanité aura été récupéré par un pouvoir pastoral s'exerçant à travers le dispositif globalisant d'une Église, qu'il deviendra possible qu'il ne puisse plus s'agir ni de lois, ni même de *logos*, mais d'une prise en charge pastorale de la conduite pour guider tous les individus vers le salut, qui dès lors ne sera plus en leur propre capacité d'atteindre. C'est dans ce sens également que Michel Foucault écrira, dans *Les aveux de la chair*, que

« la figure du berger [...] recouvre [...] toutes les formes de gouvernement ecclésiastique : toutes se justifient du fait qu'elles ont, à l'exemple du Christ-pasteur et sous sa conduite, à mener le troupeau humain (y compris la moindre de ses brebis) jusqu'à l'éternel pâturage. Et il ne s'agit pas là d'une simple métaphore, mais de la mise en place d'institutions et de procédures destinées, à travers toute la société, à régler la 'conduite' des hommes ; le terme est à entendre dans le sens du mot : manière de les diriger, manière pour eux de se comporter. Le christianisme, comme Église, a instauré un pouvoir général susceptible de "conduire la conduite" des hommes : pouvoir bien différent de ceux que le monde antique pouvait connaître [...]. »<sup>143</sup>

Il ne faut pas s'y méprendre : pour Michel Foucault, c'est bien cette préoccupation du salut de l'humanité qui constitue une Église.<sup>144</sup> On entrevoit d'ailleurs l'importance de ce thème, lorsqu'on se rappelle, comme le fait Paul Veyne, qu'il semblerait bien que ce soit, certes parmi d'autres raisons, cette même prétention au salut universel qui aurait séduit Constantin au point même de se faire baptiser, événement qui permettra l'essor impressionnant que connaîtra alors la secte chrétienne.<sup>145</sup> Le caractère holistique que procure alors au christianisme son caractère ecclésial est d'ailleurs souligné par Veyne,

---

<sup>142</sup> On peut relever la trace de cette différence fondamentale à la lumière de la description de la liberté citoyenne romaine que donne Pierre Grimal, qui écrit que « [c]es libertés fondamentales étaient indépendantes du régime politique en vigueur, monarchie, oligarchie, démocratie ou tyrannie. Elles étaient liées au statut des personnes, et se définissaient de façon essentiellement négative, par le fait de ne pas être esclave. Là se trouve la séparation fondamentale entre les deux catégories d'êtres humains qui forment la société antique. Les "citoyens", les "hommes libres" peuvent, ou non, participer au gouvernement de la cité. Ils n'en sont pas moins "libres", et c'est par une métaphore abusive que l'on dira que les sujets d'un roi sont ses "esclaves". La "tyrannie", au sens moderne, ne commencera qu'à partir du moment où le roi tentera de contraindre les consciences » (GRIMAL Pierre, *Les erreurs de la liberté*, San Jose, New York, Lincoln, Shanghai, Les Belles lettres : iUniverse, 2001, 199 p, p.8-9.).

<sup>143</sup> FOUCAULT Michel, *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, « Histoire de la sexualité », 2018, 426 p, p.389-390.

<sup>144</sup> cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 151.

<sup>145</sup> cf. VEYNE Paul, *Quand notre monde est devenu chrétien: 312-394*, Paris, Librairie générale française, 2010, p.102, 115.

lorsqu'il remarque qu'alors que « [l]e paganisme n'était qu'une religion, le christianisme était aussi une croyance, une spiritualité, une morale et une métaphysique, le tout sous une autorité ecclésiale ».<sup>146</sup>

### **1.1.2.3. L'entreprise foucauldienne (1974-1984)**

Déjà en 1978, Michel Foucault souligne que le pastorat est désigné comme étant « l' "art des arts", la "science des sciences" ». <sup>147</sup> Cela revient à dire que dès 1978, Foucault indique que c'est le problème de ce qu'il appelle alors la 'conduction', c'est-à-dire les façons, les techniques, les pratiques utilisées pour conduire des individus, qui se trouve non seulement au cœur de la question de l'histoire de la subjectivité occidentale, mais par conséquent également de la question du gouvernement moderne.<sup>148</sup> Or, c'est sur ce même problème de la conduite que portera non seulement le cours de l'année 1980, *Du gouvernement des vivants*, mais également la première partie du dernier tome de *L'histoire de la sexualité, Les aveux de la chair*. Enfin, il ne faut pas oublier que le problème étroitement lié de la pénitence avait déjà été évoqué par Foucault, à travers la discussion de la technique de l'aveu, dans le cadre d'un cours tentant de faire la généalogie du discours psychanalytique et psychiatrique, en 1975.<sup>149</sup> On entrevoit ainsi la continuité qui se fait jour au fil des déplacements aussi bien conceptuels que dans le registre des objets de recherche considérés, et qui mèneront finalement Michel Foucault à une analyse des techniques de soi antiques.

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 61. Notons que l'instauration d'une structure ecclésiale forte ne manque pas de poser de sérieux problèmes théologiques, en ce qu'elle ne peut être développée à partir de la parole du Christ, et ne peut se légitimer qu'en tant qu'elle est la communauté universelle dans l'existence du Christ, persistant à travers cette temporalité médiane entre la résurrection et son retour. Elle a donc une fonction aussi transitoire, que morale ou encore eschatologique. Autour d'elle toujours peut être circonscrit l'importance du phénomène de la Réforme protestante, entendue de manière foucauldienne comme contre-conduite. Il suffit, pour cela, de prendre en considération que la différence fondamentale entre le protestantisme et le catholicisme réside dans le fait que les premiers considéreront la foi comme constituant l'essence du christianisme, alors que pour les seconds, c'est bien l'Église (cf. FAHLBUSCH Erwin (éd.), *Taschenlexikon Religion und Theologie*, 4., neubearb. und stark erw. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck, 1983, article « Kirche ».).

<sup>147</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 154.

<sup>148</sup> En effet, c'est bien cela qui semble être au cœur de cette notion de "conduction", si l'on en croit Foucault, qui repère que ce terme de « "conduite" se réfère à deux choses. La conduite, c'est bien l'activité qui consiste à conduire, la conduction si vous voulez, mais c'est également la manière dont on se conduit, la manière dont on se laisse conduire, la manière dont on est conduit et dont, finalement, on se trouve se comporter sous l'effet d'une conduite qui serait acte de conduite ou de conduction » (*Ibid.*, p. 196-197.).

<sup>149</sup> Certes, à cette époque, Foucault s'intéresse encore à ces problèmes surtout à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, ce qui revient à dire qu'il remonte progressivement dans l'histoire au fil des années de recherches (cf. FOUCAULT Michel, *Les anormaux: cours au Collège de France (1974 - 1975)*, Paris, Gallimard [u.a.], « Hautes études », 1999, 351 p, p.157 et suiv.).

Ces quelques brèves indications permettent de suivre la trace de la trajectoire des recherches de Foucault, qui à partir du milieu des années soixante-dix entreprend ce qu'il définira en 1980 comme « la généalogie du sujet moderne ». <sup>150</sup> Or il faut mesurer la portée d'une telle entreprise. Déjà en 1977, Foucault explique qu'une telle entreprise ne saurait consister en une simple historicisation du sujet de connaissance visant à ce qu'il appelle alors une « relativisation du sujet phénoménologique ». <sup>151</sup> L'entreprise foucauldienne est d'autant plus radicale, qu'elle vise à montrer que ce sujet de connaissance, peu importe qu'il soit historique, transcendantal ou bien encore phénoménologique, auquel la philosophie tend si facilement à attribuer une primauté dans la production du savoir, n'est guère plus qu'un effet des discours. Ainsi, Foucault revendique d'entreprendre une généalogie, parce qu'il s'agit là

« [d']une forme d'histoire qui rende compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d'objet, etc., sans avoir à se référer à un sujet, qu'il soit transcendant par rapport au champ d'événements ou qu'il coure dans son identité vide, tout au long de l'histoire ». <sup>152</sup>

Peu importe en quoi exactement les découvertes de cette recherche puissent consister, on comprend déjà, à la lumière de ces explications, qu'il ne saurait s'agir d'y retrouver un sujet fondateur, c'est-à-dire la figure d'un sujet détenteur d'un sens originaire qui lui serait propre.

En guise de conclusion des explications données quant au pastorat, Michel Foucault souligne, à la fin de la leçon du 22 février 1978, que son importance réside dans le fait que « toute l'histoire des procédures de l'individualisation humaine en Occident [...] s[']y trouve engagée », et qu'il s'agit donc là, en réalité, de rien de moins que de l'histoire du sujet, comme nous l'évoquions plus haut. <sup>153</sup> C'est en effet sur fond de ce dispositif si vaste que constitue, au sein du christianisme, le pastorat, que s'effectue la « constitution typique du sujet occidental moderne », ce qui au yeux de Foucault en fait certainement « un des moments décisifs dans l'histoire du pouvoir dans les sociétés occidentales ». <sup>154</sup> On ne saurait sous-estimer l'importance et l'influence que revêt le pastorat dans les processus, les techniques et les différents dispositifs dans lesquels la subjectivité

---

<sup>150</sup> FOUCAULT Michel, *Sur l'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth college, 1980*, Paris, Vrin, « Philosophie du présent », 2013, 158 p, p.33.

<sup>151</sup> FOUCAULT Michel, « Entretien avec Michel Foucault (n° 192) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 140-160.

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 187.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 188.

occidentale est produite. Là réside bien entendu la raison pourquoi nous discuterons, dans ce qui suit, ses différentes composantes. Mais ce n'est pas tout. Car ce n'est qu'à la suite de cette entreprise et une fois l'analyse du pastorat et de ses mécanismes achevée, que Michel Foucault s'intéressera aux techniques de soi antiques, qui ne se sont naturellement jamais trouvées influencées par les procédures pastorales. Autrement dit, il est nécessaire de parcourir le chemin d'une généalogie du sujet moderne à travers la discussion du pastorat et de ses mécanismes, afin de bien saisir les enjeux véhiculés dans les analyses antiques de ce qu'on a coutume d'appeler le *dernier Foucault*.

### **I.1.3. Les pratiques de direction**

#### **I.1.3.1. Techniques de direction et pastorat chrétien**

Dans la leçon du 15 février 1978, Michel Foucault évoque Grégoire de Nazianze, pour qui le pastorat est l'art des arts.<sup>155</sup> Il faut noter au passage que Foucault souligne simultanément qu'il s'agit là d'un glissement notionnel d'envergure, l'art des arts ayant été jusque là la philosophie.<sup>156</sup> Quelques années plus tard, Foucault reviendra sur cette même citation au quatrième et dernier chapitre de la première partie de *Les aveux de la*

---

<sup>155</sup> cf. *Ibid.*, p. 154. En ouverture de sa *Règle pastorale*, Grégoire le Grand constate sans ambiguïtés : « C'est l'art des arts que le gouvernement des âmes » (GREGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale. T. 1*, Paris, Ed. du Cerf, « Sources chrétiennes », 1992, 257 p, p.129.). Avant lui, Grégoire de Nazianze avait déjà décrit, au IV<sup>e</sup> siècle, en ces termes la valeur de la direction des âmes : « Car, en vérité, il me semble que c'est l'art des arts et le savoir des savoirs que de conduire l'être humain, qui est le plus divers et le plus complexes des êtres. C'est là choses facile à saisir, si l'on établit un parallèle entre la médecine des âmes et les soins du corps. Plus on se rend compte de ce qu'il y a de laborieux en ces derniers, plus la comparaison fait apparaître que la médecine que nous pratiquons requiert davantage de labeur, et plus celle-ci paraît précieuse, en raison de la nature de l'objet qu'elle concerne, des ressources de la science qu'elle implique ainsi que du but visé par l'énergie déployée. Dans le premier cas, on se préoccupe de corps, c'est-à-dire d'une matière périssable dont le flux s'écoule, appelée de toute façon à se défaire et à subir sa condition, même si pour l'instant elle triomphe, avec le secours de l'art [...]. Dans l'autre médecine, la sollicitude s'adresse à cette âme qui vient de Dieu, qui est divine, qui participe à la noblesse du ciel et qui se hâte de la retrouver, malgré ses attaches avec l'élément inférieur » (GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours. 1-3*, Paris, Éd. du Cerf, « Sources chrétiennes », 2006, 270 p, II, 16-17.). Nous noterons, dans ces explications, deux aspects qui nous semblent centraux. Tout d'abord, on remarquera un lexique et une conception de la direction qui semblent empreints de notions antiques. Ainsi, il est intéressant que « l'art des arts » est compris simultanément comme un « savoir des savoirs », ce qui nous semble renvoyer à l'idée, antique, d'un recoupement nécessaire entre une *mathesis* et une *askesis*, c'est-à-dire entre un savoir plus théorique et un exercice s'inscrivant nécessairement dans une pratique. De plus, on est en présence d'une problématisation passant par le modèle de la médecine, ce qui semble également être la reprise d'un motif antique répandu, selon lequel le soin des âmes est réfléchi en termes médicaux (cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 93-96. ; FOUCAULT Michel, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, « Histoire de la sexualité », 1997, 334 p, p.179-193.). Nous noterons enfin, et en face de ces motifs antiques classiques, un déplacement s'opérant en même temps vers des thématiques singulièrement chrétiennes. Cela concerne avant tout l'importance que prend le problème du salut, dont on comprend qu'il constitue la raison pour la prédominante importance de la direction des âmes.

<sup>156</sup> En effet, cela doit servir d'indication pour ce à quoi serviront les travaux portant sur la philosophie antique, à savoir comme incitation à réfléchir autrement l'exigence que pose nécessairement l'art des arts, en rendant à la philosophie cette dimension de direction.



*chair*. Au début de ce chapitre, le philosophe indique que les Anciens déjà connaissaient des « formes épisodiques de direction » aussi bien que « des formes beaucoup plus continues et beaucoup plus institutionnalisées » dans les écoles philosophiques.<sup>157</sup> Évoquant à l'occasion un certain nombre de penseurs païens d'obédience stoïcienne de l'époque hellénistique et romaine, tels Galien, Sénèque ou Épictète, Foucault rappelle les techniques de soi antiques tel « l'examen de conscience ».<sup>158</sup> À cette époque, de tels exercices visent alors avant tout à permettre d'obtenir « la maîtrise de soi ».<sup>159</sup>

Or, force est de constater que ces motifs psychagogiques de direction et d'examen de conscience ne se trouvent guère, dans les courants chrétiens, avant le IV<sup>e</sup> siècle.<sup>160</sup> En effet, si l'on trouve bien une problématisation de la connaissance de soi, il s'agit alors néanmoins d'une recherche visant à débusquer l'élément divin au fond de soi, et non pas du tout de scruter les derniers recoins de l'âme, à la recherche du mal caché.<sup>161</sup> Avant le IV<sup>e</sup> siècle, le modèle reste toujours le Christ sacrificiel, non le directeur de conduite individuel.<sup>162</sup> Il faut très certainement s'accorder sur le sujet : même si bien entendu le thème pastoral est présent dès le début du christianisme, il n'en appelle pourtant aucunément, durant les premiers siècles, à autre chose qu'à la figure du Christ. Autrement dit, et alors qu'au fil des siècles les deux tendront à se confondre, le pastoral fut, durant les premiers siècles après Jésus Christ, parfaitement indépendant de toute exigence de direction.<sup>163</sup>

<sup>157</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 108. Pour un compte-rendu exhaustif des influences exercées sur les Pères de l'Église par les courants de pensée stoïcienne, on se rapportera à l'étude classique de M. Spanneut (cf. SPANNEUT Michel, *Le stoïcisme des pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, « Patristica Sorbonensia », 1957, 484 p.).

<sup>159</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>160</sup> cf. *Ibid.*, p. 113-114.

<sup>161</sup> cf. *Ibid.*, p. 113. FOUCAULT Michel, *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, « Hautes études », 2012, 380 p, p.248.

<sup>162</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 115. En effet, Foucault constate que « [l]e modèle [...] n'est pas celui du maître apprenant à son élève comment vivre et se conduire : c'est celui du Christ qui se sacrifie pour les hommes après qu'ils sont tombés et qui intercède pour eux auprès de Dieu » (*Ibid.*). Il semblerait donc que, dans un premier temps, une pensée chrétienne imprégnée de conceptions païennes ait concilié celles-ci avec la figure et les enseignements exemplaires du Christ. Autrement dit, la première transition s'est effectuée au niveau non des techniques de soi, mais de la pensée conceptuelle. C'est en ce sens qu'il faut certainement comprendre l'affirmation de M. Spanneut, qui note, au sujet de la pensée stoïcienne, que « dans le domaine moral, son influence est primordiale et se laisse préciser. Le stoïcisme antique a fourni au christianisme une série de concepts et de théories ; le stoïcisme contemporain lui a dicté – et jusque dans les mots – sa morale pratique. Ces données sont parfois adaptées ou transposées, mais le stoïcisme est partout reconnaissable et sa place, au total, est bien grande aux premiers siècles de l'Église dans toutes les questions qui concernent l'homme » (M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Église*, *op. cit.*, p. 266.).

<sup>163</sup> Cf. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 249. Ainsi que le résume Foucault, « [l]e thème du pouvoir pastoral n'implique pas une technique de direction, même si, plus tard, lorsque cette technique

Si le christianisme des premiers siècles est exempt de techniques pastorales de direction, le vecteur de changement par lequel les techniques et les pratiques de soi vont être introduites a été le monachisme.<sup>164</sup> Or c'est précisément au même moment que se situe le mot d'ordre de Grégoire de Nazianze qui se retrouve donc ici sous la plume de Foucault.<sup>165</sup> Ainsi, ce n'est qu'à partir du IV<sup>e</sup> siècle que l'on voit apparaître presque brusquement la pratique de direction, ce qui sonne alors le début du long développement de ses différentes techniques. Mais avant d'analyser non seulement les raisons de cette apparition soudaine, mais surtout aussi les formes de direction auxquelles elle a donné lieu, il convient de s'attarder d'abord sur la notion de direction elle-même, ainsi que sur sa "préhistoire" antique.

### **1.1.3.2. Direction, subjectivation, subjectivité – pratiques, formes, modes**

Michel Foucault discute la notion de direction dans la leçon du 12 mars 1980. La raison pour cela est que c'est précisément ce dispositif qui est à l'origine, aussi bien dans l'Antiquité que dans l'histoire chrétienne, du « couplage verbalisation de la faute et exploration de soi-même ». <sup>166</sup> C'est ainsi la direction qui a permis d'ancrer la vérité des actes du sujet dans une connaissance de soi-même qui lui est demandé comme pratique infiniment à renouveler. Dans le cours de 1980, Foucault définit alors la direction des individus comme suit :

« dans la direction, un individu se soumet ou s'en remet à un autre pour toute une série de décisions qui sont des décisions d'ordre privé, c'est-à-dire qui échappent normalement, habituellement et statutairement, aussi bien à la contrainte politique qu'à l'obligation juridique. Là même où la contrainte politique ne joue pas, là même où l'obligation juridique ne joue pas, c'est dans ce domaine-là que la direction veut que l'on s'en remette à la volonté d'autrui. Là où on est libre comme l'individu, on s'en remet à la décision d'un autre. »<sup>167</sup>

Un certain nombre d'éléments sont à retenir dans cette définition. Tout d'abord, la direction a lieu et s'articule dans un champ qui n'est ni politique, ni juridique. Cela

---

de direction sera développée à l'intérieur du christianisme, c'est sous le signe du pastorat qu'elle sera placée » (*Ibid.*).

<sup>164</sup> cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 115.

<sup>165</sup> Cf. cf. *Ibid.*, p. 116. Au risque de la répétition, il faut néanmoins souligner l'importance de l'événement, qui transparait dans le constat que Foucault adjoint à la citation, et qui ne manque pas d'établir un rapport entre les premiers siècles de notre ère et notre modernité : « Constamment, et jusqu'à l'époque contemporaine, la direction des individus, la conduite de leur âme, le guidage, pas à pas, de leur progrès, l'exploration, en commun avec eux, des mouvements secrets de leur cœur seront placés sous le signe de cet *ars artium* » (*Ibid.* (souligné dans l'original)).

<sup>166</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 224.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 225.

signifie par conséquent qu'elle trouve son application dans ce qu'on pourrait désigner comme étant le champ éthique, dans la mesure où il s'agit là de l'espace de l'existence dans lequel s'exprime la volonté de l'individu dans la liberté qui lui est propre, quelle que puisse être par nature cette liberté. Cela engage alors d'autant plus la notion de soumission, qu'il ne s'agit de rien d'autre que d'une soumission libre et volontaire, car exigée par aucune contrainte sociale, politique ou encore légale.

À la lumière de ces considérations, on comprend alors que Michel Foucault insiste sur un nombre de problèmes pouvant sembler paradoxaux. En premier lieu, la recherche de direction et le fait de se laisser diriger émanent donc directement de la volonté de l'individu, ce qui revient à dire que « dans la direction, il n'y a pas de cession de souveraineté », ni « de renonciation par l'individu à sa propre volonté ».<sup>168</sup> Loin de cesser de vouloir, ou de souhaiter annihiler sa propre volonté, l'individu choisit donc volontairement d'épouser comme principe de sa propre conduite, la volonté d'un directeur.<sup>169</sup> Ce jeu des volontés a pour conséquence qu'au cours de la direction, la liberté de l'individu dirigé ne se trouve entravée à aucun moment. Cela s'exprime dans le fait que la direction ne connaît « ni sanction, ni coercition ».<sup>170</sup> De ce jeu entre les volontés et leurs libertés dans la direction résulte donc d'une part que le lien créé « est libre, volontaire et illimité », et d'autre part que la direction ne connaît « pas de structure juridique » lui imposant de règle stricte.<sup>171</sup>

Ces caractéristiques indiquent en creux ce dont elles sont la condition, à savoir que l'objectif de la direction ne peut jamais se trouver à l'extérieur de l'individu, mais doit au contraire toujours être cherché en son for intérieur. Comme l'explique Foucault, « le dirigé cherche dans la direction, non pas une fin externe, mais une fin interne entendue comme modalité du rapport de soi à soi ».<sup>172</sup> À la lumière de cette précision, Foucault propose alors une nouvelle définition, expliquant que la direction

---

<sup>168</sup> *Ibid.*

<sup>169</sup> C'est donc bien la volonté de l'individu qui veut que la volonté d'un autre prime sur elle, raison pour laquelle on est en présence non d'une annulation, mais bien d'une « subordination de la volonté à l'autre, dans laquelle les deux volontés restent entières, mais l'une voulant toujours ce que veut l'autre » (*Ibid.*, p. 226.).

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 227.

« est une technique qui consiste à lier deux volontés de façon qu'elles restent l'une par rapport à l'autre toujours libres, à les lier de telle façon que l'une veuille ce que veut l'autre, et ceci à des fins de subjectivation, c'est-à-dire d'accès à un certain rapport de soi à soi. »<sup>173</sup>

Pour bien mesurer la portée de cette seconde définition, il nous faut dès lors nous pencher sur la différence entre les notions de subjectivation et de subjectivité. Par subjectivation, Foucault entend « la formation d'un rapport défini de soi à soi ».<sup>174</sup> Mais que signifie alors cette exigence que le *rapport de soi à soi* doive être *défini* ? Il semble que ce soit un travail sur soi que l'individu accepte et cherche à produire sur lui-même, qui rende un tel rapport à soi défini. La définition du rapport à soi résulte donc de l'élaboration progressive de ce qui apparaît comme étant la vérité du sujet, à travers la connaissance de soi-même et l'auto-attribution des fautes. Ainsi, en guise d'exemple, il serait possible d'avancer que la définition du rapport à soi dans la direction réside en la découverte et la compréhension de soi comme pécheur.

Mais à cette dimension de l'expression subjective émanant d'une pratique s'ajoute une autre notion, la subjectivité. Au début de la même leçon, Foucault avait en effet défini la subjectivité comme étant « le mode de rapport de soi à soi ».<sup>175</sup> Il en résulte que ce terme recouvre une signification bien plus vaste, raison pour laquelle il devient possible, pour le philosophe, d'évoquer le schème très général de « la subjectivité de l'homme occidental ».<sup>176</sup> Or cette dernière est ainsi le résultat du couplage de deux thèmes, en ce qu'elle émane du « jeu entre l'inexistence du péché, ou l'effacement du péché, et l'émergence de soi dans un processus de connaissance de soi par soi ».<sup>177</sup> Il se trouve que la jonction de ces deux pôles n'est effectuée, au sein du christianisme, ni directement, étant donné qu'elle ne fera donc son apparition qu'au cours du IV<sup>e</sup> siècle, ni dans l'ensemble de ses pratiques, le baptême aussi bien que la pénitence en étant parfaitement exempts.<sup>178</sup> L'expiation de la faute-péché et l'investigation

---

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>178</sup> C'est ce sur quoi Foucault insiste aussi bien dans le cours de 1980 que dans la première partie de *Les aveux de la chair*. Ainsi, il explique au Collège de France : « si j'ai insisté à la fois sur les procédures qui accompagnaient la préparation au baptême et sur celles de la pénitence, c'est bien précisément pour vous montrer que si, dans l'une et dans l'autre, la nécessité pour le sujet de se manifester en vérité, si cette nécessité existait effectivement, elle était bien marquée, elle était insistante, elle était ritualisée, elle avait ses règles et ses codes. Mais cette manifestation de soi ne prenait pas la forme d'un couplage entre la verbalisation de la faute aux fins d'effacement et l'exploration de soi-même aux fins de passage de l'inconnu au connu » (*Ibid.*). Dans un souci d'analyse des différentes formes de production de la vérité du

épistémologique de soi vont être joints dans le monachisme, une des premières grandes pratiques institutionnelles du christianisme. La direction des âmes, cette technologie de la soumission volontaire, fera office d'outil de soudure.

### **1.1.3.3. La direction antique. Une première approche**

Avant d'analyser la direction chrétienne, il convient de revenir brièvement sur les formes antiques de directions, afin d'esquisser ainsi les spécificités de l'une et de l'autre de ces pratiques.<sup>179</sup> En effet, en termes de direction, le christianisme n'a rien inventé, ni même d'ailleurs l'Occident en général.<sup>180</sup> La direction ayant eu cours dans l'Antiquité se présentait sous « deux grandes formes ».<sup>181</sup> La première est individuelle et privée, s'exerçant entre un maître de direction et un élève.<sup>182</sup> La seconde est celle, intense, continue et plus institutionnalisée, qui a lieu au sein des différentes écoles philosophiques.<sup>183</sup> À se contenter d'un regard rapide, des similitudes semblent bien exister. Toutefois, il ne faut point se méprendre au sujet des différences profondes qui existent entre les formes de direction antiques et chrétiennes.

Ainsi, la nécessité de direction antique fut souvent suscitée par un besoin éprouvé dans « une situation déterminée ».<sup>184</sup> De plus, et même si des différences notables existaient entre les approches des différents courants philosophiques, toutes avaient néanmoins en commun de répondre à un besoin précis et d'être exécutées dans la visée

---

sujet, et pour bien retracer les changements profonds qui s'opèrent alors dans les formes de subjectivation, Michel Foucault s'attarde au problème de l'*exomologèse* de la pénitence, dans son cours de 1980 (leçons du 27 février et 5 mars), ainsi qu'à la question de la *métanoïa* dans le baptême (6 et 13 février). En outre, il reviendra longuement sur cette question au cours des conférences qu'il donne la même année à Dartmouth College et à Berkeley. Il évoquera également le problème de la pénitence en 1981, dans son cycle de cours à Louvain (cf. FOUCAULT Michel, *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice: cours de Louvain, 1981*, Louvain-La-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012, 367 p, p.89 et suiv.). Enfin, les chapitres 2 et 3 de la première partie de *Les aveux de la chair* offriront une discussion de ces deux pratiques aléithurgiques (cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 52 et suiv.).

<sup>179</sup> Nous discuterons plus en détail cette question de la direction antique chez Michel Foucault dans la troisième partie de ce travail (Chapitre III.3).

<sup>180</sup> cf. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 227-228. Pour une discussion de cette question dans l'Antiquité grecque, cf. HADOT Ilsetraut, *Sénèque: direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014, 456 p, p.33 et suiv.

<sup>181</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 229.

<sup>182</sup> Michel Foucault évoque ces pratiques dans *Le souci de soi* (cf. M. Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 72-75.). Évoquant la dimension profondément éthique que revêt cette direction, il note que « [q]uand dans l'exercice du souci de soi, on fait appel à un autre dont on devine l'aptitude à diriger et à conseiller, on fait usage d'un droit ; et c'est un devoir qu'on accomplit lorsqu'on prodigue son aide à un autre, ou lorsqu'on reçoit avec gratitude les leçons qu'il peut vous donner » (*Ibid.*, p. 74.).

<sup>183</sup> Pour une discussion de l'organisation de la philosophie comme art de vivre exercé en différentes écoles, par exemple cf. HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, « Collection Folio Essais », 2003, 461 p, p.154 et suiv.

<sup>184</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 107. cf. aussi M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 229.

d'un but bien défini. De tout cela témoigne la triple exigence à laquelle devait se soumettre la direction antique, à savoir d'être « limitée et instrumentale », réalisé par un maître doté « [d']une certaine forme de compétence », et surtout « de conduire à un stade où on n'aura plus besoin de directeur et où on pourra se conduire soi-même ».<sup>185</sup> De plus, le rapport à et la conception du soi sous-tendant la direction étaient bien différents, comme le montre l'analyse de la technique ayant peut-être bien été la plus importante, à savoir l'examen de conscience. En effet, cet exercice était lui aussi limité dans le temps, il servait à définir les besoins du dirigé et la manière appropriée d'appliquer la direction, et surtout il ne portait pas sur de prétendus secrets de l'âme, mais sur une analyse de la façon dont l'individu mettait en œuvre l'obtention des fins qu'il s'était fixées.<sup>186</sup>

Or, ces pratiques examinatoires étaient fort anciennes, et vraisemblablement déjà connues des pythagoriciens.<sup>187</sup> Au long de l'Antiquité, ces examens ont naturellement pu prendre différentes formes. Foucault s'attarde sur les examens exercés durant la période hellénistique, sans doute en raison de l'importance qu'ils avaient pris dans le cadre d'une société en pleine prise à une culture du soi, et qui par conséquent avait vu le nombre de direction individuelles s'accroître de manière considérable, d'où résultait notamment un nombre important de littérature sur ce même sujet.<sup>188</sup> Dans le cours de 1980, Foucault se sert d'un texte de Sénèque comme exemple.<sup>189</sup> Si dans cet exemple, l'exercice semble bien être structuré juridiquement, Foucault remarque qu'en fait, il s'agirait bien plutôt « [d']une procédure administrative de contrôle et de vérification ».<sup>190</sup> En effet, il en va de l'inspection de ses propres actions, afin de mesurer leur adéquation à l'objectif initialement fixé. De même, Foucault notera dans *Les aveux*

---

<sup>185</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 261.

<sup>186</sup> Pour une exposition et une discussion de l'examen de conscience dans la direction antique, cf. *Ibid.*, p. 231 et suiv., p. 231, ainsi que M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 108-109. Foucault reviendra sur le sujet dans son cours de 1982, cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 460 et suiv.

<sup>187</sup> cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 108.

<sup>188</sup> Foucault résumera dans *Les aveux de la chair* la situation hellénistique, expliquant : « Dans le grand développement de la philosophie hellénistique comme direction de conscience, l'examen de l'âme joue un rôle considérable. Il y constitue une sorte d'échangeur : relais entre le dirigé et le directeur, charnière entre la période où on est dirigé et le moment où on ne le sera plus. C'est par l'examen que le disciple ou le consultant peut se mettre en état de découvrir l'état de son âme à son directeur, afin que celui-ci puisse porter un jugement et déterminer le remède approprié » (*Ibid.*, p. 108-109.).

<sup>189</sup> cf. SENEQUE, *Dialogues. Tome premier: De ira*, 5., Paris, Les Belles Lettres, 1971, 109 p, liv.III, § 36. Il évoquera une nouvelle fois ce texte dans son cours de 1982 (cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 461 et suiv.). À ce sujet, cf. I. Hadot, *Sénèque*, op. cit., p. 293 et suiv.

<sup>190</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 238.

de la chair que « [s]elon un principe caractéristique de ce stoïcisme, c'est en fonction des fins ou des buts qu'on peut qualifier une action et la déclarer bonne ou mauvaise ».191

En 1982, évoquant l'examen, complémentaire, du matin, il soulignera d'autant plus la fonction inspective qui est celle de cet examen vespéral, expliquant que

« [l]'examen du matin consiste à définir, à se rappeler les tâches qu'on va avoir à faire, les objectifs et les fins que l'on se propose et les moyens à employer. L'examen du soir répond au premier comme bilan, bilan réel de l'action qui avait été programmée ou envisagée le matin ».192

L'intérêt réside donc, pour Sénèque, à assurer l'accomplissement de l'objectif que l'individu s'était fixé. Si des erreurs sont constatées au cours de l'examen, le problème qui se pose alors est celui de trouver une règle permettant d'éviter de commettre la même erreur une seconde fois. Contrairement à ce à quoi on va pouvoir assister dans la pratique de direction chrétienne, aucune appréciation morale de l'erreur n'est entreprise au cours de cet examen stoïcien.193

Tout comme l'indiquera la formulation tirée de *L'herméneutique du sujet* citée à l'instant, il s'agit donc d'une inspection des actions effectuées dans un passé récent, et ceci par souci d'accomplissement de l'objectif éthique que se donne l'individu dans un avenir proche.194 Loin de constituer alors l'expression d'une obéissance pure, loin de servir à la recherche d'un mal caché au fond de l'âme, l'examen de conscience antique a pour fin cette « maîtrise de soi »,195 que l'individu qui s'examine est censé acquérir au cours de cette démarche prenant la forme de l'exercice ascétique.196 La fin dernière de l'examen antique consiste donc en l'autonomie du sujet. Cette autonomie, qui est l'accomplissement de la libre jouissance de soi grâce et dans la maîtrise acquise au cours de l'ascèse, permet non seulement de se défaire d'une direction dont l'individu

---

191 M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 112. La grande différence entre l'examen, tel qu'il est présenté ici par Sénèque, et celui que nous rencontrerons dans le christianisme, est que l'examen doit servir, chez Sénèque, à être « le juge » de soi-même, de ses actions et de ses pensées. Or, cela signifie par conséquent également que, juge de soi-même, on est parfaitement en mesure de se pardonner soi-même, chose naturellement impossible pour le chrétien (cf. Sénèque, *Dialogues. Tome premier: De ira*, op. cit., p. III, § 36).

192 M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 462.

193 Ainsi que le remarque Foucault dans le cours de 1980, « [i]l n'y a même pas tentative de retrouver les causes ou les racines de la faute ; aucune exploration étiologique de la faute commise » (M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 239.).

194 Comme l'indique Foucault dans le cours de 1980, il s'agit d'une « utilisation de l'analyse au futur antérieur et avec une finalisation vers le futur simple » (*Ibid.*, p. 240.).

195 M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 110.

196 Cf. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 240.

autonome n'a désormais plus besoin, mais également d'accorder ses « propres actions aux principes de la raison générale et universelle qui gouverne le monde ».<sup>197</sup> C'est ainsi qu'en ce motif on ne peut plus stoïcien se donner à voir une valeur morale radicalement différente de la moralité scrutant jusqu'aux derniers recoins de l'âme qui dominera la direction chrétienne.

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 241.



## I.2. Le sujet chrétien

### I.2.1. Les techniques de direction chrétiennes

#### I.2.1.1. *La pénitence des premiers siècles*

Tel qu'évoqué plus haut, ce n'est donc qu'au cours du IV<sup>e</sup> siècle que l'on voit apparaître des techniques de direction s'apparentant aux pratiques antiques, et cela au sein des communautés monastiques, en plein essor. La raison à cela qu'avance Michel Foucault enseigne au passage pourquoi lui-même s'est intéressé tout autant à la pénitence qu'à la direction de conscience. En effet, il explique qu'un des plus importants problèmes qu'ait connu le christianisme a « été celui des rapports entre le salut et la perfection ».<sup>198</sup> Car contrairement à la vaste majorité des courants religieux qui lui sont alors contemporains,<sup>199</sup> le christianisme va « dissocier salut et perfection »,<sup>200</sup> au point de constituer ce que Foucault appelle « une religion du salut dans la non-perfection ».<sup>201</sup>

Il faut noter au passage que cette question « a été le grand point de friction ou d'affrontement avec les mouvements gnostiques ».<sup>202</sup> On se souvient alors que ce rapport conflictuel entre les courants chrétiens et gnostiques était encore attribué aux différences eu égard des manières de conduction.<sup>203</sup> Quelle que soit la forme que cette querelle ait prise en détail, il n'en demeure pas moins que les techniques de direction élaborées au sein du monachisme le furent, du moins en partie, en raison et contre les formes anachorétiques des ermites gnostiques. Ainsi que le constate Foucault, les règles monastiques sont alors « élaborées en réaction contre les formes sauvages, anarchiques, individuelles et concurrentielles de l'ascétisme ».<sup>204</sup> S'il ne reste certes pas beaucoup de sources témoignant des courants gnostiques, il est toutefois aisé d'affirmer

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>199</sup> Pour une appréciation du fait religieux dans le monde antique avant l'avènement du christianisme, on pourra consulter avec profit LEHMANN Yves et BRIQUEL Dominique (éd.), *Religions de l'Antiquité*, Paris, Presses Univ. de France, 1999, 592 p, p.559 et suiv. notamment.

<sup>200</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 253.

<sup>201</sup> *Ibid.*

<sup>202</sup> *Ibid.* Au sujet de la querelle qui opposa l'Église aux courants gnostiques, cf. LIETZMANN Hans, *Geschichte der alten Kirche. I. Die Anfänge*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1975, 317 p, p.298-317.

<sup>203</sup> cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 205 et suiv.

<sup>204</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 130.

qu'un des points de conflit centraux, sinon le point conflictuel le plus important, fut le rapport entre *perfection* et *salut*, lequel dans la gnose demeura intact.<sup>205</sup>

Quoi qu'il en soit, le christianisme alla élaborer deux pratiques apparentées, et en quelque sorte complémentaires, pour combler « cet écart entre salut et perfection ».<sup>206</sup> Dans le premier cas, il s'agit bien sûr de cette pénitence permettant au pécheur de se racheter, une fois la promesse baptismale rompue et le salut ainsi perdu. Mais il convient de préciser que dans sa forme initiale, cette pénitence ne revêt pas encore le caractère régulier et avouant qu'on lui connaît depuis maintenant si longtemps, et qui, comme nous le verrons, n'a pu lui être apporté qu'en la joignant aux techniques cénobitiques de la direction de conscience. Si la pénitence a néanmoins été, dès ses débuts, épreuve de manifestation de vérité, c'est pourtant d'une forme de vérité bien particulière qu'il s'est agi. Dans cette pénitence déjà, salut et rédemption furent liés à l'expression de la vérité par le sujet pénitent.<sup>207</sup> Mais cette vérité n'était pas tant à avouer, qu'elle devait bien plutôt être incarnée et manifestée publiquement.

Cela explique sans doute pourquoi la pénitence, plutôt que d'être une technique de direction, était alors une affaire de statut,<sup>208</sup> et pourquoi il n'était possible de la faire qu'une fois dans la vie. Il en allait par conséquent d'une décision qui était non seulement importante, mais en outre fastidieuse dans son accomplissement. Le rachat de la faute se faisait au prix de l'existence, ce qui explique d'ailleurs la proximité qu'elle entretenait avec le martyre.<sup>209</sup> Mais surtout, cela montre combien la pénitence pouvait alors être éloignée des formes pénitentiaires qui se développeront à partir du XI<sup>e</sup> siècle. Les dernières lignes conclusives du chapitre que Foucault dédie à la pénitence peuvent suffire pour illustrer cet état de fait. Ainsi que le résume le philosophe,

« [u]n jour viendra, dans l'histoire de la pratique pénitentielle, où le pécheur aura à se présenter au prêtre et à lui détailler verbalement ses fautes : *ego sum*. Mais dans sa forme primitive, la pénitence, à la fois exercice et manifestation, mortification et véridiction, est une

---

<sup>205</sup> cf. Erwin Fahlbusch (éd.), *Taschenlexikon Religion und Theologie*, *op. cit.*, article « Gnosis ». « Den Gnostikern ging es um die Erkenntnis des Woher und des Wohin der Welt und des Menschen. Diese Erkenntnis bedeutete zugleich die *Erlösung* des menschlichen Selbst [...] aus der Macht der Welt ». Il est dans tous les cas à retenir que cette altercation se perpétuera à travers l'histoire chrétienne, dans la mesure où il s'agit là d'un conflit en raison duquel une croisade, qui sera d'ailleurs la première de l'histoire, sera lancée contre les Albigeois, eux-mêmes de lointains descendants de courants manichéens et gnostiques (cf. ROQUEBERT Michel, *La religion cathare: Le Bien, le Mal et le Salut dans l'hérésie médiévale*, Paris, Perrin, 2009, p.360-368.).

<sup>206</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 253.

<sup>207</sup> cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 97-100.

<sup>208</sup> cf. M. Foucault, *Sur l'origine de l'hermeneutique de soi*, *op. cit.*, p. 69-70.

<sup>209</sup> cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 102-105.

manière d'affirmer *ego non sum ego*. Les rites d'exomologèse assurent la rupture d'identité. »<sup>210</sup>

Ainsi transparaît que l'intérêt que Michel Foucault porta à la pénitence dans sa forme originale ne vint nullement du fait qu'elle aurait servi de technique de soi liant le sujet avouant à cette vérité enfouie au plus profond de son âme. De fait, rien ne saurait être plus inexact. L'intérêt de la pénitence, telle qu'elle a eu cours au premiers siècles de notre ère, aura été au contraire de lier solidement la possibilité du salut de l'individu à la vérité de son imperfection.

### **1.2.1.2. La direction monastique**

De manière symétrique, mais inverse, une autre pratique va être élaborée pour investir l'écart qui s'ouvre entre la perfection et le salut : le monachisme. Même si les deux sont à beaucoup d'égards très semblables, et vont se rejoindre sur bon nombre d'aspects au cours de leur histoire, leurs problématiques respectives ne sont pourtant pas les mêmes. Pendant que la pénitence tente en effet « de maintenir les effets du salut à travers le péché », le monachisme cherche à trouver des manières de « développer une vie de perfection, ou plutôt une vie de perfectionnement », dans un contexte chrétien où « le sacrifice salvateur du Christ » a déjà ouvert la voie au salut par le rachat des péchés.<sup>211</sup> Dans cette quête « [d']une vie parfaite », le monachisme reprend à ses propres frais un motif antique très important, à savoir la vie philosophique comme accomplissement en pratique d'une existence dévouée à la perfection.<sup>212</sup> Dans le cours de 1980, Foucault définit, à l'aide d'un extrait de Saint Nil, cette vie philosophico-monastique comme une existence se dédiant à la « rectification des mœurs » et à la « connaissance de l'être ».<sup>213</sup>

Cette introduction de la conceptualité de la vie philosophique au sein du monachisme, que Michel Foucault lui-même a d'ailleurs soulignée à de multiples reprises, est certainement tout sauf anodine.<sup>214</sup> Or, si l'acte même de la reprise a été assumé dès les premiers siècles de notre ère, comme en témoigne de manière exemplaire le fait que les pratiques monastiques furent désignées comme étant la vie

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 105., p. 105.

<sup>211</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 254.

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> Pour des évocations de ce phénomène par Foucault, cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 115-116M. Foucault, *Sur l'origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.*, p. 75-77M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 254-255M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 154.

philosophique par excellence par les Pères de l'Église eux-mêmes,<sup>215</sup> il ne s'est pourtant pas agi d'une simple reprise, mais bien d'une réappropriation et d'une transformation profonde, aux effets considérables. Les effets de cette appropriation sont d'ailleurs évoqués par Foucault dès le cours de 1978, lorsqu'il constate que « bien avant les XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, l'*ars artium*, ce qui prenait dans l'Occident chrétien la relève de la philosophie, ce n'était pas une autre philosophie, ce n'était même pas la théologie, c'était la pastorale ». <sup>216</sup>

Pour bien saisir la portée de l'événement que constitue cette reprise, il convient de se tourner vers le début du texte « Exercices spirituels antiques et 'philosophie chrétienne' » de Pierre Hadot. L'intérêt de ce texte pour nous est en effet qu'il procède en quelque sorte en la direction contraire à notre propre préoccupation, dans la mesure où l'auteur s'efforce de montrer les continuités ayant pu exister entre les pensées antiques païennes et chrétiennes. Or, la grande différence ne nous semble point résider dans le fait que « le christianisme » ne se comprend alors non « comme une philosophie à côté d'autres, mais comme *la* philosophie », <sup>217</sup> une inflexion que d'ailleurs Foucault soulignera lui aussi. <sup>218</sup> Au contraire, l'événement décisif réside ailleurs, à savoir dans le fait que retranscrit Hadot, lorsqu'il note

« [qu'a]vec ces exercices spirituels [ayant cours dans la philosophie païenne] s'est introduit aussi, dans le christianisme, un certain style de vie, une certaine attitude spirituelle, une

---

<sup>215</sup> Ainsi que le constate Foucault, « [d]estiné à mener vers la vie parfaite [...], le monachisme a pu se présenter comme la vie philosophique par excellence : philosophie selon le Christ, philosophie par les œuvres, Et les monastères ont pu être définis comme des écoles de philosophie » (M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 115.). La vie dont le résumé introduit cette partie en épigraphe, est cette vie monastique en tant que *philosophia* telle que la conçoit Grégoire de Nazianze (cf. Grégoire de Nazianze, *Discours. 6-12*, op. cit., p. 126, note 1.). I. Hausherr, à l'occasion d'une discussion de la caractérisation de l'art des arts dans le second discours de Grégoire de Nazianze que nous rendions plus haut, résume le passage de la manière suivante : « L'art des arts, la science des sciences, c'est donc toujours la philosophie ; seulement celle-ci a changé de définition : c'est maintenant, non plus la poursuite d'une sagesse toute humaine, mais la vie monastique en tant qu'elle prend les meilleurs moyens pour aller à Dieu » (HAUSHERR S.I. Irénée, *Direction Spirituelle en Orient autrefois*, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1955, 322 p, p.57-58.). De ce fait témoigne d'ailleurs le paragraphe 3 du discours XXVII de Grégoire de Nazianze. Il y soutient « qu'il appartient de disputer sur Dieu » seulement à « ceux qui se sont exercés et sont avancés dans la contemplation et, avant cela, qui ont purifié leur âme et leur corps, ou, à la rigueur, les purifient » (GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours. 27/31: Discours théologiques*, Paris, Ed. du Cerf, « Sources chrétiennes », 2008, 382 p, p.77, XXVII, 3.). Comme il est indiqué dans la note 1, c'est le terme de *contemplation* qui transforme la proposition grégorienne, aussi empreinte de platonisme qu'elle ne soit dans le paragraphe 3, en une référence éperdument chrétienne (*Ibid.*, p. 78-79, note 1.).

<sup>216</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 154.

<sup>217</sup> HADOT Pierre, « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" » in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2017, p. 75-98.

<sup>218</sup> Cf. cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 115M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 255.

certaine tonalité spirituelle qui ne s'y trouvait pas originellement. Le fait est très significatif : il montre que si le christianisme pouvait être assimilé à une philosophie, c'est précisément que la philosophie était déjà avant tout elle-même un mode d'être, un style de vie. »<sup>219</sup>

Pour le moment, laissons de côté de savoir en détail ce que recouvre cette notion d'*exercices spirituels*,<sup>220</sup> nous contentant ici d'indiquer qu'il s'agit d'exercices destinés à changer l'existence de l'individu qui les pratique, dans la mesure où ces exercices visent à transformer aussi bien le rapport au monde que le rapport à soi, et qu'ils tentent ainsi d'ouvrir la voie à une expérience de l'universel au sein de l'existence individuelle.

Ce que nous venons d'indiquer sommairement permet déjà de saisir ce que P. Hadot désigne par les termes d'*attitude* ou de *tonalité spirituelle*. La reprise d'une certaine conception pratique de la philosophie comme mode de vie aurait donc servi, aux chrétiens, à penser la possibilité d'un accès à Dieu à travers certaines formes d'effectuation de l'existence. Cette pratique de vie prendra la forme de la contemplation.<sup>221</sup> On peut noter au passage que ce lien à Dieu, à maintenir constamment, ne va aucunement de soi et constitue bien au contraire une particularité propre au christianisme. En effet, tout comme le remarque d'ailleurs Paul Veyne, le paganisme ne connaissait pas du tout un tel rapport proclamé, constant et assumé à ses dieux.<sup>222</sup> En définitive, ce qui nous semble présenter le caractère le plus important, dans cet événement de reprise de pratiques philosophiques, est le fait qu'en reprenant la problématique d'une stylisation de la vie, qui avait donc été jusque là le propre de la philosophie antique, le christianisme non seulement dessaisit de fait la philosophie païenne de ce qui faisait sa force propre ; mais altère en outre profondément la façon de concevoir les exercices de vie, et ce à quoi ces exercices devaient servir.

Car si, comme nous verrons ci-dessous au cours de la discussion des pratiques philosophiques antiques, les exercices des Anciens étaient bien destinés à permettre une parfaite maîtrise de soi, il n'en va donc pas du tout de même des exercices chrétiens. Il est en effet nécessaire de se rendre à l'évidence des conséquences du changement opéré, dès lors que la conception de ces techniques de soi ne visait plus une autonomie acquise grâce à une maîtrise de soi assurée à l'aide de la problématisation philosophique, mais au contraire une obéissance totale de l'individu dans le cadre d'un monachisme

---

<sup>219</sup> P. Hadot, « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », art cit, p. 81.

<sup>220</sup> Nous reviendrons sur cette notion hadotienne plus bas, dans le cadre de la discussion des derniers travaux de Foucault (cf. Section III.3.2.1).

<sup>221</sup> cf. M. Foucault, *Sur l'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 77 et suiv.

<sup>222</sup> cf. P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, op. cit., p. 58 et suiv.

entièrement axé sur la contemplation de Dieu.<sup>223</sup> C'est bien en cela que réside, comme nous allons le voir maintenant, tout l'enjeu de cette récupération de la pratique philosophique païenne par le pastorat. Or seule cette récupération permet de comprendre les profondes répercussions que l'élaboration chrétienne des pratiques de soi, regroupées désormais au sein du pastorat, ont eues pour la subjectivité occidentale.

### **1.2.1.3. Pastorat et subjectivité occidentale**

Pour les raisons évoquées à l'instant, l'élaboration et le caractère de la direction des âmes proprement chrétienne est de première importance pour comprendre la façon dont s'est constituée, au cours de l'histoire, la subjectivité occidentale, à laquelle nous adhérons certainement encore aujourd'hui. L'aspect le plus significatif constitue sans doute « [l'u]niversalité [...] du rapport de direction », c'est-à-dire « que le pouvoir de diriger les autres reste lié, fondamentalement, à l'acceptation d'être prêt à accepter une direction ».<sup>224</sup> La direction, au lieu de se destiner à l'autonomie procurée par la maîtrise de soi acquise au cours d'un travail ascétique,<sup>225</sup> n'a pour objectif rien d'autre qu'elle-même, dans une boucle désormais infinie. Cette boucle fermée de la direction chrétienne est assurée par ce que Foucault désigne, dans *Les aveux de la chair*, comme ce qui constitue « un dressage à l'obéissance »,<sup>226</sup> lui-même accompli à travers la pratique incessante de « l'examen permanent » et de « l'aveu perpétuel ».<sup>227</sup>

Ces deux techniques représentent les deux facteurs fondamentaux autour desquels le christianisme va élaborer les technologies de soi qui lui sont propres. Ainsi que le résume Foucault, dans le cours de 1980,

« [i]l s'agit, en effet, de lier l'une avec l'autre les deux obligations suivantes : obéir en tout et puis ne rien cacher. Ou encore, lier ensemble le principe : ne rien vouloir par soi-même et le

---

<sup>223</sup> Dans les conférences données en 1980 à Dartmouth College, Foucault rend compte de cette transition, expliquant que « [d]ans la vie monastique, le bien suprême n'est pas la maîtrise de soi ; le bien suprême est la contemplation de Dieu » (M. Foucault, *Sur l'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 77-78.). Le profond décalage que ce changement ne manque d'introduire devient apparent à la lumière du constat résumant la différence entre techniques de soi antiques et chrétiennes, que fait P. Rabbow. En effet, il précise « [qu']au-dessus de la contemplation chrétienne, Dieu et la vie en Dieu figurent comme dessein et comme fin, alors qu'au-dessus de la contemplation antique, c'est la pensée morale » [« über der christlichen Betrachtung steht als Ziel und Ende Gott und das Leben in Gott, über der antiken der *sittliche Gedanke* »] (RABBOW Paul, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Erste Auflage., München, Kösel Verlag, 1954, 355 p, p.153-154 (souligné dans l'original)).

<sup>224</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 120.

<sup>225</sup> Pour la signification antique du terme *askesis*, sensiblement différent de son acception chrétienne, cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 303P. Hadot, « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », art cit, p. 77-78.

<sup>226</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 120.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 121.

principe : tout dire soi-même. Tout dire soi-même, ne rien cacher, ne rien vouloir par soi-même, obéir en tout ; cette jonction entre ces deux principes est, je crois, au cœur même, non seulement de l'institution monastique chrétienne, mais de toute une série de pratiques, de dispositifs qui vont informer ce qui constitue la subjectivité chrétienne et, par conséquent, la subjectivité occidentale. »<sup>228</sup>

À la lumière de ces explications, il apparaît que la subjectivité occidentale chrétienne est articulée selon deux modalités, l'une formant un rapport spécifique à la volonté, l'autre établissant un rapport aléthurgique à soi.

Afin de bien saisir le changement radical indiqué dans le passage d'une conception antique de soi comme le résultat d'une maîtrise, à un soi qui s'élabore dans l'obéissance inconditionnelle d'une direction totale, il convient de s'attarder un instant sur les différentes conceptions de la volonté, aussi bien dans la pensée antique que chrétienne. Pour cela, nous souhaitons discuter les analyses que Hannah Arendt présente dans la deuxième partie de son ouvrage posthume *La vie de l'Esprit*. La raison en est qu'Arendt s'intéresse particulièrement à la réélaboration du problème durant le passage du paganisme au christianisme. Des différences certes importantes existent entre les approches foucauldienne et arendtienne. Cependant, nous pensons que celles-ci sont négligeables dans le cadre de notre démarche, dans la mesure où nous pouvons proposer ici une "lecture foucauldienne" du développement arendtien de la question.

## **1.2.2. Subjectivité et volonté**

### **1.2.2.1. Préhistoires du concept de volonté (Arendt)**

Force est de constater qu'au creux de l'analyse de la conception aristotélicienne du vouloir que propose Arendt, se dessine toute la conception antique du soi moral. Cela s'annonce par la division instaurée entre la raison et les désirs.<sup>229</sup> La raison est la faculté législatrice, car elle peut ordonner aux désirs qui seuls sont capables de déclencher un mouvement, et d'engendrer une action. De plus, seule la raison est en mesure de calculer et de composer avec des fins situées dans l'avenir. Ainsi, elle est donc la faculté qui permet la domination de soi par soi à travers la domination des désirs, ce qui constitue le seul moyen d'accéder à l'harmonie du soi.<sup>230</sup> Mais alors même que la raison peut

---

<sup>228</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 260.

<sup>229</sup> cf. ARENDT Hannah, *La vie de l'esprit 2: Le vouloir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, 270 p, p.74.

<sup>230</sup> cf. *Ibid.*, p. 75-76.

ordonner, elle n'est pas pour autant déterminée. Bien plutôt est-elle la faculté de penser, c'est-à-dire d'engager un « dialogue pensé muet entre moi et moi-même ». <sup>231</sup> L'agir <sup>232</sup> est la matérialisation du résultat de la délibération de la raison, dans ce qui en réalité toujours excède le simple comportement. Cet agir en lui-même raisonnable est nécessaire à la *phronêsis*, ce qu'Arendt appelle une « sorte de sagacité » (*Lebensklugheit*). <sup>233</sup>

Dans la conception antique, ici à l'exemple d'Aristote, il en va avant tout pour l'individu de se donner, à l'aide de la raison, les bonnes fins et les objectifs d'action. C'est ce qu'Arendt résume, lorsqu'elle écrit que

« [l']agir, entendu au sens de ce que les hommes veulent paraître, requiert une organisation concertée et délibérée, pour laquelle Aristote forge un nouveau mot *proairesis*, choix compris comme préférence portée à une alternative – l'une plutôt que l'autre. Les origines et principes – *archai* – de ce choix sont le désir *et* le logos : le logos fournit l'intention en vue de laquelle on agit ; le choix devient le point de départ des actions elles-mêmes. Le choix est une faculté médiane qui vient s'insérer, pour ainsi dire, au cœur de la dichotomie antérieure de la raison et du désir, et dont la première fonction est d'intervenir en médiateur. » <sup>234</sup>

Il apparaît ainsi que cette *proairesis*, qui s'apparente pour Arendt à ce que les modernes désignent par la volonté, consiste donc en une concordance entre les désirs et la raison ; une synergie dans laquelle la raison doit cependant toujours garder le dessus. Dans une telle conception, on n'assiste par conséquent pas encore à une quelconque problématisation morale des désirs eux-mêmes, compris comme la simple apparition de pulsions naturelles. C'est pourquoi ce n'est pas leur existence qui pose problème, dans la mesure où cette existence est même nécessaire pour accomplir quelque action que ce soit. Seule leur démesure est problématique, dès lors qu'elle n'est pas dominée et ainsi contenue par la Raison, parce que l'individu, passif, en pâtirait à ce moment. <sup>235</sup>

De même, l'objectif final lui non plus ne pose pas problème, dans la mesure où il consiste à atteindre un état eudaimoniaque de vie bonne que procure la bonne mesure

---

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>232</sup> La traduction allemande du texte arendtien rend le terme par « Handeln », que la traduction française traduit par « l'action ». Or, il nous semble que la notion "l'agir" permet de mieux exprimer ce qui nous semble bien être au cœur de ce concept, à savoir l'expression pratique de la raison dans une disposition générale.

<sup>233</sup> H. Arendt, *Le vouloir*, *op. cit.*, p. 76. (cf. ARENDT Hannah, *Vom Leben des Geistes: Das Denken, Das Wollen, Ungekürzte Taschenbuchausg. in einem Band*, 4. Aufl., München, Piper, « Serie Piper », 2008, 507 p, p.294.).

<sup>234</sup> H. Arendt, *Le vouloir*, *op. cit.*, p. 77 (traduction remaniée).

<sup>235</sup> cf. *Ibid.*, p. 77-78.



de la *sôphrosunê*.<sup>236</sup> Ainsi, la *phronêsis* est ce qui résout le conflit potentiel entre une raison et des désirs contradictoires. Cela revient à dire que la raison appliquée est la faculté de choisir entre différentes possibilités d’agir, même si cette liberté de choix reste donc restreinte, dans la mesure où la fin ultime est toujours donnée. Néanmoins, comme le souligne Arendt le *tu dois* signifie également « tu peux » chez Aristote, comme bien plus tard chez Kant.<sup>237</sup> À un détail près cependant, qui est lourd de conséquences, parce qu’il condense en lui toute la différence archéologique pouvant exister entre les deux penseurs. Si la différence porte bien en effet sur des conceptions différentes de la volonté, c’est qu’en réalité la liberté en jeu n’est pas la même. C’est ce qu’exprime Arendt, lorsqu’elle note que « [l]a liberté ne fait problème et l’on découvre la Volonté, faculté indépendante et autonome, qu’au moment où les hommes commencent à mettre en doute que le Tu-dois et le Je-peux coïncident ». <sup>238</sup> Le problème de la volonté humaine comme faculté originaire de la liberté ne se pose donc qu’au moment d’une perte d’autonomie, lorsque le principe de l’être de l’humain cesse de résider en lui.

Après avoir présenté la conception aristotélicienne de ce qu’elle présente comme n’étant qu’une sorte de proto-volonté, Hannah Arendt discute la découverte de la volonté par Saint Paul. C’est en effet à lui qu’Arendt attribue la découverte de ce qu’elle appelle le « “deux-en-un” » de la volonté.<sup>239</sup> Arendt discute la volonté que Saint Paul vient de découvrir en deux temps. Le premier lui sert à présenter la configuration conceptuelle dans laquelle la volonté va apparaître ; une configuration qui est composée par la Loi, le Salut et l’obéissance. Le second temps ajoute à cela une caractérisation de ce « deux-en-un » que constitue la volonté, la mettant pour l’occasion en perspective avec le plus important des successeurs théologiens des premiers siècles et jusqu’au Moyen Âge, à savoir Augustin.

---

<sup>236</sup> cf. *Ibid.*, p. 78.

<sup>237</sup> Arendt souligne cette proximité entre Aristote et Kant, lorsqu’elle remarque que « [l]a volonté chez Kant est, en fait, ‘raison pratique’ très proche du *nous praktikos* d’Aristote; elle emprunte sa force d’obligation à la contrainte qu’exerce sur l’esprit la vérité d’évidence ou le raisonnement logique. C’est pourquoi Kant affirme et réaffirme qu’un “Tu-dois” qui ne vient pas de l’extérieur mais naît dans l’esprit lui-même implique un “Tu-peux”. Ce qui est en jeu, c’est clairement la conviction que tout ce qui dépend de nous et ne concerne que nous est en notre pouvoir, et c’est cette conviction qu’Aristote et Kant, au fond, ont en commun [...] » (*Ibid.*, p. 80.).

<sup>238</sup> *Ibid.*

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 81. Il s’agit en réalité du second « deux-en-un » qu’Arendt postule, car elle avait déjà établi dans la première partie de *La vie de l’esprit* que la pensée, qui s’articule en un dialogue avec elle-même, forme une telle structure (cf. ARENDT Hannah, *La vie de l’esprit 1: La pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, 270 p, p.204 et suiv.). Alain de Libéra reviendra sur cette conception arendtienne, qu’il discute dans son cours *La volonté et l’action* (cf. LIBERA Alain de, *La volonté et l’action: cours du Collège de France, 2014-2015*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2017, 366 p, p.344 et suiv.).

### **1.2.2.2. Fondements bibliques du problème de la volonté (saint Paul)**

La Loi qui s'impose à l'homme lui permet non seulement de reconnaître le péché,<sup>240</sup> elle est également, par cette distinction du péché, ce qui incite l'homme à pécher. Car sans une loi lui indiquant le péché à travers son interdiction, l'homme ne pourrait savoir ce qu'est ce péché. Bien entendu, cela ne saurait être imputable à la Loi. Ainsi se découvre la liberté de l'homme, un être en mesure d'agir contre ce que pourtant il veut.<sup>241</sup> Cela touche à la différence qui est sans aucun doute la plus profonde par rapport aux conceptions antiques. Pour ces dernières, le problème de la liberté consistait en la maîtrise de soi, c'est-à-dire à l'absence de toute domination, comprise comme détermination, par autre chose que soi ; ce soi n'étant alors autre chose que le *logos*. Le problème des Anciens résidait par conséquent du côté de l'objet. Désormais, ce ne sera plus tant la question de la détermination qui posera problème, mais bien plutôt celle portant sur cette étrange volonté que l'homme vient de se découvrir.

Le problème de la liberté ne relève donc plus de la domination, mais au contraire du choix, cette nouvelle liberté se révélant dans le fait que l'homme peut agir contre son propre gré. Il s'agit par conséquent d'un problème qui ne relève plus de l'objet désiré, mais du sujet qui désire. Ce sujet, qui ne posait jusque là guère de problème pour les Anciens, tant relevait-il jadis simplement d'une articulation entre la raison et les désirs, est devenu opaque et s'érige en une sombre interrogation.<sup>242</sup> Car désormais, « [c]e que je fais, je ne le comprends pas ». <sup>243</sup> C'est pourquoi ce conflit, dorénavant constitutif du sujet chrétien, ne peut guère être résolu, même au prix d'une obéissance totale. Seule la grâce divine peut sauver l'homme dont la Loi fait apparaître le penchant pour le péché.<sup>244</sup> En effet, cette grâce divine devient ainsi nécessaire, dès lors que l'immortalité n'est plus autre que personnelle.

---

<sup>240</sup> En effet, Saint Paul explique, dans l'épître aux Romains: « Qu'est-ce à dire? Que la Loi est péché? Non! Mais je ne connais pas le péché sans l'entremise de la Loi. Et j'aurais ignoré le désir si la Loi n'avait déclaré: "Tu ne désireras pas." » (*La Bible: nouvelle traduction : édition intégrale*, Montrouge, Bayard, 2018, 2614 p, Rm, 7, 7.).

<sup>241</sup> C'est le paradoxe qu'adresse Saint Paul, lorsqu'il constate que « je ne fais pas ce que je veux, je fais tout ce que je hais » (*Ibid.*, Rm, 7, 15.).

<sup>242</sup> On pourrait objecter qu'une telle situation d'interrogation est déjà présente dans la tragédie grecque antique. Or, si, dans ce cas, le héros est poussé à faire ce que pourtant il ne voulait pas, ce n'est pas tant parce que ses mobiles intérieurs lui furent inconnus, mais bien plutôt parce qu'il est l'objet d'un destin qui le surplombe et dont il ne parvient jamais entièrement à se défaire.

<sup>243</sup> *La Bible, op. cit.*, Rm, 7, 15.

<sup>244</sup> Arendt souligne en effet que « le conflit interne ne peut jamais être résolu, soit en obéissant à la loi, soit en cédant au péché ; selon saint Paul, cette "affliction" intérieure ne peut être guérie que par la grâce, gratuitement » (H. Arendt, *Le vouloir, op. cit.*, p. 82.).

Ainsi que le rappelle Arendt, la pensée antique juive ne se souciait que pour l'immortalité du peuple ; les grecs et les romains, quant à eux, ne désiraient autre immortalité que celle que procurait le fait « que le grand nom ou le haut fait ne tombe pas dans l'oubli, et pas plus, en conséquence, les institutions – *polis* ou *civitas* – à même de garantir la continuité du souvenir ». <sup>245</sup> Tandis que la vie éternelle juive était donc celle du genre, et que l'immortalité des seconds était assurée par la gloire des actes inscrits dans l'histoire, la promesse d'éternité que proposa alors le christianisme fut bien différente de l'une comme de l'autre, dans la mesure où

« la "bonne parole" de la chrétienté proclamait sans ambages, à travers ses aspects eschatologiques : Vous qui avez cru que l'homme est mortel mais que le monde est éternel n'avez qu'à faire volte-face et adopter la foi que le monde a une fin mais que vous possédez vous-mêmes la vie éternelle. » <sup>246</sup>

Il semble presque inutile d'ajouter que dans une telle configuration, dans laquelle le monde est condamné à périr et où seules les âmes justes seront sauvées, la question de savoir si et « comment [on] se montre[...] digne de cette vie éternelle, prend une importance totalement nouvelle, d'ordre personnel ». <sup>247</sup>

Or la condition pour pouvoir accéder au salut immortel passe nécessairement par l'obéissance à la Loi, car c'est grâce à elle seule que pourra être indiqué ce qui n'est pas péché. Hélas, cela ne saurait suffire, car la structure humaine, prise entre la Loi et le péché qui n'ont de cesse de s'appeler mutuellement, <sup>248</sup> ne permet pas à l'homme de se défaire du mal par ses seuls moyens. C'est pourquoi les deux explications attribuées à Jésus valent simultanément, que « [s]eul Dieu est bon », <sup>249</sup> et que « [c]e qui est impossible à l'homme est possible à Dieu ». <sup>250</sup> Voilà que nous atteignons cette douloureuse expérience qui, dans la découverte de la volonté, garantissant pourtant la

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 83., p. 83.

<sup>246</sup> *Ibid.*

<sup>247</sup> *Ibid.*

<sup>248</sup> C'est cette constellation problématique qu'évoquera encore J. Lacan dans son fameux texte *Kant avec Sade*, lorsqu'il écrira, au sujet de la nécessaire relation solidaire entre la loi et le désir cherchant à la transgresser, qu'on ne peut autrement de constater « que le désir soit l'envers de la loi. Dans le fantasme sadien, on voit comment ils se soutiennent. Pour Sade, on est toujours du même côté, le bon ou le mauvais ; aucune injure n'y changera rien » (LACAN Jacques, « Kant avec Sade » in *Écrits II*, Paris, Éd. du Seuil, 2014, p. 243-269.). On notera au passag que Lacan aussi retrouve la trace de ce partage complémentaire jusque dans les écrits pauliens, et donc au cœur de la conception morale chrétienne (cf. *Ibid.*, p. 268.).

<sup>249</sup> *La Bible, op. cit.*, Lc, 18, 19.

<sup>250</sup> *Ibid.*, Lc, 18, 27.

liberté de l'homme, lui fait en même temps éprouver ce « Je-veux-mais-ne-peux-pas ». <sup>251</sup> On comprend alors que le prix de la liberté ainsi découverte est que dorénavant, l'homme aura perdu la faculté de s'élever de lui-même jusqu'à atteindre le bien. <sup>252</sup> La raison tragique en est que ce bien, pourtant si âprement recherché, s'est enfoncé dans les méandres indéchiffrables d'une bonté et d'une omniscience d'un Dieu, inconnaissable dans son omnipotence et son incommensurabilité éternelle.

### **1.2.2.3. Antiquité et christianisme. Le dédoublement de la volonté**

Ainsi le passage de la conception antique à la conception chrétienne de la liberté est le passage de la problématisation du rapport convenable que l'individu a à entretenir avec les objectifs de son désir au rapport que l'individu entretient avec lui-même en tant qu'il est le sujet de ses désirs ; un sujet qui en raison même de cette sombre force qui l'habite, demeure nécessairement opaque. C'est ce que Arendt constate, lorsqu'elle résume que

« quand on aborde saint Paul, l'accent passe totalement du faire au croire, de l'homme extérieur, vivant dans un monde de phénomènes (lui-même apparence parmi les apparences, et par là soumis aux faux-semblants et à l'illusion), à une intériorité, qui, par définition, ne se manifeste jamais sans équivoque et ne peut être passée au crible que par un Dieu dont le paraître est toujours équivoque lui-aussi. Les voies de ce Dieu sont impénétrables. » <sup>253</sup>

L'homme ne peut satisfaire aux exigences de la Loi, parce qu'il découvre que sa volonté est toujours double. <sup>254</sup> C'est pourquoi Arendt va jusqu'à qualifier cette liberté du sujet de

---

<sup>251</sup> H. Arendt, *Le vouloir*, op. cit., p. 84 (souligné dans l'original).

<sup>252</sup> L'exigence de devoir, dans le souci du salut, réfléchir sur la nature du bien en dépit de l'impossibilité de le connaître, semble en effet avoir été introduite par saint Paul. Selon l'évangile de Mathieu, Jésus avait en effet prôné que l'homme, devant l'impossibilité de pouvoir y apporter une réponse, ne devait guère se poser la question du bien, à laquelle il revenait à Dieu seul de répondre. L'homme, s'il devait s'efforcer au bien, ne devait pourtant jamais se méprendre à croire de pouvoir discerner s'il l'avait atteint, s'il l'avait pratiqué, ou bien encore simplement s'il l'avait su (cf. *La Bible*, op. cit., Mt, 6, 1-8.). Saint Paul en retour introduit la nécessité, qui est en même temps exigence pour l'homme, de chercher une réponse, malgré cette impossibilité. La raison à cela réside, selon Arendt, dans le fait que « cet aimable détachement ne pouvait guère persister, quand faire le bien et *être bon* furent devenus les conditions pour vaincre la mort et recevoir la vie éternelle » (H. Arendt, *Le vouloir*, op. cit., p. 85.). Il n'est certainement pas fortuit que Hans Jonas, au livre duquel Arendt renvoie dans ce passage, finit dans son commentaire par rapprocher l'idée paulinienne de la conception kantienne et de sa distinction entre l'idée de devoir (Pflichtidee) et l'inclination (Neigung) (cf. JONAS Hans, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, 2., neubearb. u. erw. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, 114 p, p.96-98. ; pour la référence à Kant, cf. *Ibid.*, p. 98.).

<sup>253</sup> H. Arendt, *Le vouloir*, op. cit., p. 85.

<sup>254</sup> C'est précisément en cela qu'Arendt localise la découverte qu'aurait exprimé saint Paul dans l'Épître aux Romains : « On ne peut satisfaire à la loi, la volonté de le faire stimule une autre volonté, celle de

« merveille » (*wundersam*).<sup>255</sup> Elle l'est, justement parce qu'elle n'est pas une liberté vis-à-vis de quelque contrainte extérieure, mais qu'elle constitue au contraire la faculté de pouvoir se dessaisir de toute contrainte.

C'est que la Loi, offerte par Dieu, exige une obéissance sans faille, jusqu'à un point où, comme nous l'avons vu, l'homme se voit indubitablement et sans arrêt confronté à la situation impossible de satisfaire une Loi dont l'exigence excède les capacités dont il se trouve doté. Autrement dit, il est en réalité parfaitement impossible à l'homme d'accomplir cette satisfaction exigée par la loi divine. La différence, qu'Arendt évoque dans le passage d'une « Ancienne Loi » qui « disait : Tu feras » à « la Nouvelle » qui dit désormais « Tu voudras »,<sup>256</sup> désigne précisément cette internalisation de la liberté par laquelle l'homme acquiert la possibilité d'autonomie totale par rapport aux influences extérieures. Hélas, cette libération vis-à-vis du « monde des phénomènes » vient avec un coût.<sup>257</sup> Le prix de la liberté symbolise tout aussi bien sa force que la foi qu'elle permet d'exprimer. Car la seule façon dont dispose l'homme de prouver sa volonté de satisfaire la loi divine malgré l'impossibilité de l'entreprise, est de choisir une seconde impossibilité, à savoir de se dessaisir de son soi dans la volonté d'entrer en Dieu.<sup>258</sup> La liberté radicale de l'homme se trouve ainsi affirmée par sa capacité de choisir la perte de soi, seul moyen de lui permettre de gagner le règne de Dieu.<sup>259</sup>

Dans une situation telle que celle que nous venons de dépeindre, dans laquelle il en va de tout pour l'individu, parce qu'il en va de son salut et de la vie éternelle, deux choses deviennent manifestes. Tout d'abord s'offre à voir la position prééminente qu'occupe l'obéissance. On pourrait être tenté de dire qu'il n'en va pas d'une simple obéissance à la loi qui formule le devoir, comme c'était le cas chez les Anciens, mais d'une obéissance élevée à la puissance, dans la mesure où l'obéissance dont l'individu doit faire preuve ne lui est point imposée légalement, mais doit être voulu de lui-même. Il s'agit là de rien de plus que de la conséquence de cette forme de la Loi résumée dans le

---

pécher, la première ne va jamais sans la seconde – voilà le thème dont traite saint Paul dans l'Épître aux Romains » (*Ibid.*).

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 86. (H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, op. cit., p. 303.).

<sup>256</sup> H. Arendt, *Le vouloir*, op. cit., p. 86.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>258</sup> C'est ce à quoi pense Arendt lorsqu'elle écrit « qu'il y a en l'homme une faculté en vertu de laquelle, au mépris de la nécessité et de l'obligation, il peut dire "oui" ou "non", prêter ou non son accord à ce qui est donné factuellement, y compris sa personne et sa propre existence ; et cette faculté peut déterminer ce qu'il fera » (*Ibid.*, p. 86.).

<sup>259</sup> cf. *La Bible*, op. cit., Mt, 19, 16-26.

« Tu voudras » qui scelle le devoir-vouloir.<sup>260</sup> Mais cela indique en outre que le caractère de la volonté a radicalement changé. Un dédoublement s'est en effet produit en son sein.

#### **1.2.2.4. La volonté contre elle-même (Augustin)**

La proto-volonté antique pouvait bien être le résultat d'un jeu entre la raison et les désirs, jeu dans lequel il fut préférable que la raison ne domine par la mesure qu'elle seule savait imposer. Désormais, la question ne relève plus d'une prédominance de la raison à instaurer, parce que l'enjeu est entièrement de l'ordre de la volonté.<sup>261</sup> La raison en est que la volonté, pour pouvoir être volonté, doit toujours être simultanément « contre-volonté » (*Gegenwillen*). Arendt résume cette nouvelle configuration, lorsqu'elle constate que

« [s]i la volonté n'avait pas le choix de dire "non", ce ne serait pas une volonté ; et s'il n'y avait pas en moi de contre-volonté provoquée par l'ordre même, Tu-dois, si, pour reprendre la parole de saint Paul "le péché n'habitait pas en moi" (Épître aux Romains, 7, 20), je n'aurais en rien besoin d'une volonté. »<sup>262</sup>

La philosophe évoque et reprend là un motif soutenu, peut-être pour la première fois, par Augustin. Ce dernier avait en effet placé « [l]e conflit [...] au centre de sa théorie de la volonté ». <sup>263</sup> Bien entendu, la distinction opérée par saint Paul entre la chair et l'esprit, pouvait être comprise aussi bien de manière moniste que dualiste. C'est pourquoi il revient à Augustin, souhaitant désavouer le manichéisme, d'avoir produit l'effort de montrer que la volonté ne peut être qu'une, mais nécessairement et toujours scindée en deux.

---

<sup>260</sup> cf. H. Arendt, *Le vouloir*, *op. cit.*, p. 86-87.

<sup>261</sup> C'est ce qu'indique Arendt, lorsqu'elle remarque que, « puisque le conflit se place entre *velle* et *nolle*, la persuasion n'entre pas en ligne de compte, comme elle le faisait dans la vieille querelle entre raison et appétits » (*Ibid.*, p. 87.).

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>263</sup> A. de Libera, *La volonté et l'action*, *op. cit.*, p. 339. Comme le remarque d'ailleurs A. de Libera, Augustin reprend là des motifs bibliques, que l'on trouve chez saint Paul (cf. *La Bible*, *op. cit.*, Rm, 7, 18-20.), mais aussi dans le compte-rendu que donne par exemple Mathieu de la prière de Gethsemani. Durant sa prière, Jésus fait en effet simultanément preuve de deux volontés contradictoires, lorsqu'il implore Dieu de lui épargner « de boire cette coupe », en ajoutant qu'il souhaite que Dieu fasse « comme tu le veux, non comme je le veux » (*Ibid.*, Mt, 26, 39.) Pour une discussion de ce passage de la bible, ainsi que du problème de la volonté contradictoire du Christ, on pourra se reporter au cours du 14 avril 2015, durant lequel de Libera discute ce passage (cf. A. de Libera, *La volonté et l'action*, *op. cit.*, p. 309 et suiv., particulièrement p. 316 et suiv.).

Il s'agit là d'un problème ayant occupé la pensée chrétienne de ses débuts jusqu'au Moyen-Âge.<sup>264</sup> Ce problème se trouve ainsi traité de front par Augustin à l'occasion de sa réfutation du manichéisme. Une telle réfutation nécessite qu'il n'y ait bien qu'une seule volonté qui tienne lieu du principe de l'action, et non deux principes indépendants s'affrontant dans le désir de susciter l'action.<sup>265</sup> Allant à l'encontre d'une telle conception dualiste, Augustin découvre donc que la volonté a en elle-même un moment de résistance qui lui est constitutif. Tel qu'il l'explique lui-même : « L'esprit commande au corps, et aussitôt celui-ci est *prêt* [...], l'esprit commande à lui-même, et il (se) *résiste* ». <sup>266</sup> La volonté n'est donc jamais simplement volonté, mais également volonté de son contraire. Il ne s'agit d'ailleurs pas tant de vouloir simultanément un objet et son contraire, que bien plutôt de vouloir et de ne pas vouloir en même temps. Autrement dit, chaque vouloir de la volonté est nécessairement et toujours accompagné par un ne-pas-vouloir.

C'est de cette conception paradoxale d'une volonté toujours déjà clivée que de Libera tente de rendre compte, lorsqu'il explique « [qu']l n'y a pas deux pleins face à face. Ni un plein face au vide. Il y a un plein qui toujours déjà s'évide. Il y a une volonté dédoublée par le nouloir que creuse en chaque vouloir sa propre incomplétude, en

---

<sup>264</sup> cf. A. de Libera, *La volonté et l'action*, *op. cit.*, p. 311 et suiv. Le problème, dont le caractère incontournable et virulent saute alors aux yeux, peut se résumer comme suit : « Un Christ, *Dieu et homme*, combien cela fait-il ? Un homme, *âme et corps*, combien cela fait-il ? Combien de *quoi* ? Combien de *qui* ? Si l'on préfère : Combien de natures ? Combien de sujets ? Combien de personnes ? » (*Ibid.*, p. 312.).

<sup>265</sup> Dans ses *Confessions*, Augustin souligne l'unicité de sa volonté, expliquant que « moi, lorsque je délibérais pour servir le Seigneur mon Dieu, [...] j'étais ce *moi* qui voulais, et ce *moi* qui ne voulais pas ; j'étais l'un et l'autre *moi*. Ni je ne voulais pleinement, ni je ne refusais pleinement ma volonté. C'est pourquoi je luttais avec moi-même et j'étais déchiré intimement. Ce déchirement ne trahissait pas la présence en moi d'une âme étrangère, mais seulement un châtement infligé à mon âme. Ce n'était pas moi qui me l'infligeais, mais "ce qui habitait en moi, le péché" en expiation d'un péché commis plus librement, - car j'étais un fils d'Adam » (SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, traduit par Joseph Trabucco, Paris, GF Flammarion, 1999, 380 p, 8, X (souligné dans l'original).). On notera, sans toutefois s'y attarder, l'évocation et de saint Paul (cf. *La Bible*, *op. cit.*, Rm 7, 17.), et du péché originel, sur lequel il sera à revenir plus bas. Pour l'instant, nous nous contenterons simplement d'ajouter à cette première explication d'Augustin, que celui-ci démontre par la suite que quiconque postulerait l'existence de plus d'une volonté au sein de l'âme, serait en vérité dans l'impossibilité de restreindre leur nombre à seulement deux. Bien plutôt faudrait-il, dans ce cas, concevoir la possibilité d'envisager autant de volontés qu'il n'y a de possibilités d'action, simplement parce qu'un tel présupposé ne saurait expliquer pourquoi il ne puisse y avoir qu'un seul principe bon et qu'un seul principe mauvais (cf. Saint Augustin, *Les confessions*, *op. cit.*, 8, X.). Pour une discussion de cette argumentation augustinienne, cf. A. de Libera, *La volonté et l'action*, *op. cit.*, p. 346-347.).

<sup>266</sup> Nous reprenons ici la citation de la sentence augustinienne que propose de Libera (A. de Libera, *La volonté et l'action*, *op. cit.*, p. 339.). J. Trabucco traduit : « L'âme donne des ordres au corps, et elle est obéie sur-le-champ. L'âme se donne à elle-même des ordres, et elle se heurte à des résistances » (Saint Augustin, *Les confessions*, *op. cit.*, 8, IX.). On perçoit aisément la différence sémantique radicale qui se donne à voir. Tandis que la traduction d'A. de Libera souligne que c'est bien l'âme elle-même qui se résiste, la traduction de Trabucco renvoie cette même résistance à une indéfinition qui laisse en suspens son origine.

conséquence du péché ».<sup>267</sup> Cette résistance est donc propre à la volonté. Elle résulte du fait que même si la volonté veut, et de surcroît parce que la volonté veut, il y a en elle une contre-volonté qui non-veut.<sup>268</sup> On comprend alors que cette scission de la volonté est nécessaire, dès lors qu'on considère que la volonté doit être constituée par une dynamique la portant vers son objet, quel qu'il soit. C'est pourquoi la volonté peut être comprise comme l'effort de toujours remplir ce qui « déjà s'évide ». Autrement dit, si la volonté était devenue entière, et que par conséquent le non-vouloir avait disparu, la volonté en viendrait à disparaître également dans ce moment de sa plénitude. En réalité, ce moment existe, mais il n'est autre que la détermination qu'impose une action dans son accomplissement. L'action fait disparaître la volonté parce qu'elle la détermine, ce qui revient à dire qu'à l'instant où un acte s'accomplit, la liberté dont la dynamique de la volonté constitue la preuve disparaît elle aussi.<sup>269</sup>

#### **1.2.2.5. Foucault et les philosophies de la volonté**

À la lumière de ce qui vient d'être avancé, on comprend qu'il ne saurait donc être fortuit que le chapitre que Hannah Arendt dédie à la question de la volonté chez saint Paul se termine sur Augustin, même si c'est alors dans le cadre du problème de la conciliation de la volonté humaine et de l'omnipotence de Dieu.<sup>270</sup> Il ne surprendra d'ailleurs guère qu'Arendt dédiera, à la fin de la deuxième partie de son ouvrage, un chapitre entier à Augustin, qu'elle comprend d'ailleurs, le titre même du chapitre en témoigne, comme ayant été le premier philosophe de la volonté.<sup>271</sup> Il sera question de ce chapitre à un autre moment de ce travail. Pour l'instant, il ne nous reste à apporter qu'une réponse à une dernière question, d'ordre méthodologique, avant de discuter les techniques de soi élaborées dans le cadre de la direction chrétienne. La question, somme toute, peut paraître bien simple : Pourquoi avoir fait intervenir et discuté ici le travail de Hannah Arendt ?

---

<sup>267</sup> A. de Libera, *La volonté et l'action*, op. cit., p. 342. Le *nouloir* est un terme forgé par de Libera pour indiquer le mouvement contraire s'opérant dans toute volonté, dans laquelle un vouloir suscite toujours un nouloir (ne-pas-vouloir) tentant d'annuler le vouloir.

<sup>268</sup> Ainsi que l'explique de Libera, en référence à Arendt, « chaque *volo*, du seul fait d'être et de se dire, se heurte à un *nolo* ; chaque je-veux produit un je-non-veux » (*Ibid.*, p. 344.). Pour la discussion d'Arendt, cf. H. Arendt, *Le vouloir*, op. cit., p. 86-87.

<sup>269</sup> C'est ainsi que de Libera présente les choses, dans une discussion de la proposition arendtienne, lorsqu'il explique que « ce qui résout le conflit entre *velle* et *nolle* constitutif de la volonté même en tant que figure pratique du Deux-en-un, c'est l'acte lui-même. On ne sort du tourment qu'en agissant. [...] La volonté n'a pas besoin d'être guérie pour agir, elle guérit en agissant. À ce moment toutefois elle n'est plus libre. Le prix de la guérison est la liberté » (A. de Libera, *La volonté et l'action*, op. cit., p. 347-348.).

<sup>270</sup> cf. H. Arendt, *Le vouloir*, op. cit., p. 89-90.

<sup>271</sup> cf. *Ibid.*, p. 103 et suiv.



Il serait certainement tout à fait malvenu de postuler simplement une complicité profonde entre les pensées des deux auteurs, ni même d'ailleurs ne serait-ce qu'une proximité certaine, qu'il en aille des hypothèses de travail, des arguments avancés, ou même seulement du matériau traité. Il s'agit là en vérité de questions entières auxquelles apporter des réponses demanderait un travail important que nous ne voulons, ni souhaitons fournir ici. Pourquoi alors avoir tout de même choisi d'évoquer la pensée d'Arendt dans le cadre de ce travail ? Deux raisons nous ont poussé à cela. Tout d'abord, nous pensons avoir trouvé, dans le travail arendtien, une élaboration rigoureuse de la question de la volonté dans sa conception chrétienne. Celle-ci est en effet nécessaire à la compréhension des analyses qu'avance Foucault. En effet, le travail de Foucault sur les techniques de soi chrétiennes des premiers siècles traite bien de cette question, tout en ne l'évoquant que rarement. Bien entendu, cela n'est qu'une autre manière d'évoquer cette caractéristique propre à la démarche foucauldienne de toujours se déporter par rapport à la façon canonique de traiter d'un problème, afin de faire apparaître le problème sous un autre angle et dans une lumière nouvelle. Cela mène ainsi à la seconde raison. En effet, un tel rapprochement sommaire entre le travail de Foucault et les analyses somme toute plus orthodoxes d'Arendt permet de souligner l'originalité du travail de notre philosophe. Expliquons-nous.

Dans l'introduction à son livre dédié à la volonté, Hannah Arendt avance la thèse que « l'Antiquité grecque ignorait la faculté de Volonté, qui n'a été découverte qu'à la suite d'expériences pour ainsi dire jamais citées avant le premier siècle de l'ère chrétienne ».<sup>272</sup> Bien entendu, il serait certainement tout à fait hâtif de vouloir reprocher à Arendt une vision radicalement évolutionniste du développement des choses afférant au travail de l'Esprit. La seule lecture des premières pages du chapitre consacré à ce qui forme le précepte de la volonté dans la pensée d'Aristote saurait en prémunir.<sup>273</sup> Cependant, force est de constater que son approche sous-entend ne serait-ce qu'une certaine forme de linéarité dans l'évolution des concepts. Pour se rendre compte de cela, il suffit de citer ce qu'Arendt écrit au sujet d'Aristote, au sujet duquel elle constate « qu'aucun autre philosophe grec n'a été si près de mettre le doigt sur la bizarre lacune de la langue et de la pensée grecque »,<sup>274</sup> à savoir de n'avoir point disposé du concept et de l'idée de volonté. Pour Arendt, Aristote aurait été celui, parmi les philosophes

---

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>273</sup> cf. *Ibid.*, p. 71 et suiv.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 73.

antiques qui aurait approché de plus près cette faculté humaine qu'est la volonté selon Arendt, et que les Anciens auraient donc simplement ignorée.

Mais s'agissait-il vraiment d'une « bizarre lacune » ?<sup>275</sup> Il nous semble que non, et que le travail de Michel Foucault permet précisément de comprendre qu'il n'en va pas tant de découvertes au cours d'une évolution – laquelle présupposerait d'ailleurs nécessairement un objectif final vers lequel elle tendrait, ce qui constitue un précepte éminemment problématique dans une histoire critique de la pensée –, et bien plutôt de ce que Foucault appelle une *expérience*. Nous aurons plus bas l'occasion de revenir en détail sur ce terme, lorsqu'il s'agira d'approcher ce qu'a été cette expérience radicalement différente de la nôtre qu'a été celle de la pensée antique.<sup>276</sup> Pour le moment, il suffira seulement de noter qu'il n'en va bien moins de déceler les cessités d'époques passées que présuppose Arendt, et dont nous nous aurons enfin affranchis. Bien au contraire, l'enjeu foucauldien consiste à réapprendre à voir, si l'on veut comprendre la pensée d'une époque révolue. Cela revient à dire qu'il faut s'efforcer d'essayer de retracer l'expérience historique de l'époque révolue dont témoigne l'archive de ses textes. Cela, ajoutera-t-on, non pas tant dans l'espoir de retrouver la plénitude d'une expérience historique révolue, que pour mieux saisir ce qui constitue l'expérience dans laquelle nous nous trouvons pris.

Si nous avons donc cru judicieux de faire intervenir Arendt à ce moment de notre recherche, cela ne fut pas seulement parce qu'elle offre une discussion du problème de la volonté dans la pensée des premiers siècles de notre ère. Bien plus important, il s'agissait de souligner, par le contraste entre les deux approches et les démarches respectives, tout autant l'originalité du projet foucauldien que son enjeu, à savoir de retracer l'expérience historique d'une subjectivité. D'affirmer que nous ne pensons aucunement que les Grecs aient simplement failli de voir cette volonté dont ils disposaient pourtant et ainsi malgré eux, revient à dire que la pensée grecque ne disposait pas de ce concept, tout simplement parce qu'elle n'en avait pas besoin pour réfléchir et rendre compte de l'expérience de subjectivité qui était la sienne. Voilà une admirable leçon foucauldienne, que de montrer que la continuité évolutionniste ne nous

---

<sup>275</sup> La traduction allemande du texte d'Arendt donne « blinde[r] Fleck[...] » (H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, *op. cit.*, p. 292.), ce qui permet bien sûr mieux de saisir où, selon nous, réside l'évolutionnisme implicite arendtien des concepts. Car s'il s'est bien agi de ce qu'on pourrait tenter de traduire par *zone aveugle*, cela sous-entend nécessairement que l'objet (dans notre cas la faculté de volonté) est toujours déjà donné, et ne peut qu'attendre sa découverte.

<sup>276</sup> cf. Section III.1.4.

apprend pas grand-chose sur les différents moments qui constituent l'histoire, et qu'elle est surtout un moyen de tout ramener à ce que nous pensons être ; alors qu'il serait de notre devoir de nous efforcer de penser les césures qui seules permettent de nous déprendre de nous-mêmes.<sup>277</sup>

\*

De telles considérations nous ramènent alors de front à notre propos initial, à savoir la gouvernementalité et les techniques pastorales qui en constituent l'origine généalogique. Il s'agit dès à présent de procéder à une analyse des techniques de direction telles qu'élaborées dans les courants monachiques durant les premiers siècles de notre ère. Seule cette démarche permettra de saisir l'expérience historique qui a donné lieu à notre subjectivité, c'est-à-dire à la façon dont nous nous éprouvons encore aujourd'hui. Autrement dit, ce que la discussion du travail d'Arendt exprime de manière exemplaire d'un point de vue théorique et conceptuel, et par moments même malgré elle, les analyses foucaaldiennes le décortiquent au niveau infra-théoriques des pratiques, des techniques et des exercices de la technologie de soi chrétienne.

### **1.2.3. L'invention de la volonté**

#### **1.2.3.1. Directions et obéissance**

La direction antique requérait une certaine obéissance de la part du disciple. Mais cette obéissance revêtait une forme spécifique, car elle était « à la fois finalisée, instrumentale et limitée ».<sup>278</sup> Tout d'abord, l'obéissance était toujours un instrument pour atteindre un objectif bien précis, qu'il s'agisse « de s'affranchir d'une passion » ou « d'atteindre un certain état » de maîtrise.<sup>279</sup> C'est en vue de cette fin que le directeur usait d'une certaine forme d'obéissance de la part du dirigé, obéissance qui se limitait à la forme requise pour accéder à cette fin. Enfin, l'obéissance était donc limitée par le cadre tout aussi limité de la direction dans laquelle elle venait s'inscrire pendant un

---

<sup>277</sup> C'est dans ce sens que nous comprenons J. Revel, lorsqu'elle écrit que « c'est paradoxalement parce qu[e Foucault] accepte le risque de la différence qu'il peut dessiner en creux et avec force la figure d'une cohérence extrême : une interrogation sur l'historicité et les limites de notre manière de penser, de parler et d'agir, ou – ce qui revient finalement au même – un questionnement radical des déterminations qui nous font être ce que nous sommes » (REVEL Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, « Essai », 2010, 333 p, p.306-307.).

<sup>278</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 121.

<sup>279</sup> *Ibid.*

certain temps.<sup>280</sup> Il n'en ira pas de même pour l'obéissance requise au sein de la direction chrétienne. Celle-ci en effet ne connaîtra ni une fin autre qu'elle-même, ni servira-t-elle à autre chose qu'à elle-même. Il n'est alors que conséquent que cette nouvelle forme d'obéissance ne connaisse plus aucune limite.

À partir du IV<sup>e</sup> siècle, on assiste ainsi à l'élaboration d'une obéissance « globale » au sein du monachisme.<sup>281</sup> Désormais, il faut que chaque moine obéisse tout le temps et eu égard de tous les aspects de son existence, aussi infimes que ceux-ci ne puissent paraître. Ce rapport de soumission exhaustive à soi-même est désigné par le terme de « *subditio*, qui a pour effet qu'en toutes ses conduites le moine doit faire en sorte d'être conduit ». <sup>282</sup> À la lumière du caractère total et englobant que revêt désormais l'obéissance dans l'existence du moine, on comprend qu'elle est devenue non seulement le moyen de la conduite, mais aussi sa fin.<sup>283</sup> C'est de cela que résulte sa deuxième caractéristique, la *patientia*. Dans son cours de 1980, Foucault explique que cette « passivité » revêt deux aspects, non seulement la « non-résistance », mais aussi, en découlant, « une certaine endurance » dans l'être-passif.<sup>284</sup> Cela revient à dire que l'individu ne doit vouloir autre chose que le non-vouloir. Pis, la *patientia* prône l'effacement de la volonté individuelle par l'intégration totale de la volonté de l'autre :

« À cette volonté autre, l'essentiel est de ne rien opposer : ni sa volonté propre, ni sa raison, ni quelque intérêt, même s'il paraissait légitime, ni la moindre inertie. Il faut accepter de "subir" entièrement cette volonté, d'être, par rapport à elle, comme ductile et transparent. »<sup>285</sup>

Le devenir-sujet-d'un-autre et le vouloir-effacer-sa-volonté installent ainsi l'obéissance comme vecteur totalisant de l'existence individuelle.

Désormais, l'obéissance ne connaît plus d'extérieur, son circuit est hermétiquement fermé, elle ne renvoie à autre chose qu'à elle-même. Il apparaît alors que la direction, loin de mener comme jadis à la capacité de (se) diriger soi-même et les autres, n'a plus

---

<sup>280</sup> cf. *Ibid.* M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 261-262. D'ailleurs, la différence profonde entre les phénomènes d'obéissance limitée dans la direction antique et la conception illimitée de l'obéissance chrétienne amènent Foucault dans les cours donnés à Louvain à nier qu'un « rapport d'obéissance » ait existé dans la direction antique (M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 127-128.).

<sup>281</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 122.

<sup>282</sup> *Ibid.* (souligné dans l'original) ; cf. aussi M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 265 et suiv.

<sup>283</sup> C'est pourquoi Foucault peut avancer que « la valeur de cette obéissance n'est pas dans le contenu de l'acte prescrit ou permis. Elle réside avant tout dans sa forme – dans le fait qu'on est soumis à la volonté d'un autre et qu'on s'y plie [...] » (M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 123.).

<sup>284</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 266-267.

<sup>285</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 123.

d'autre fin qu'elle-même. On n'est dirigé que pour et en vue d'être dirigé. Cela revient alors à dire que

« [l']obéissance n'est pas simplement une relation à tel ou tel, c'est une structure générale et permanente de l'existence. Et donc une forme de rapport à soi. Mais ce rapport ne consiste pas à intérioriser en quelque sorte le mécanisme de la direction, à devenir pour soi-même son propre directeur et à faire en sorte que rien de nous-même n'échappe à notre volonté souveraine. L'état d'obéissance au contraire trouve son expression dans l'*humilitas*. »<sup>286</sup>

Ce n'est qu'en niant toute valeur intrinsèque à sa propre volonté qu'on parvient à l'annuler entièrement.<sup>287</sup>

En somme, comme le résume Foucault,

« [s]ous ces trois aspects, l'obéissance constitue donc un exercice de la volonté sur elle-même et contre elle-même. Vouloir ce que les autres veulent, en vertu du privilège intrinsèque et formel que détient la volonté d'autrui, parce qu'elle vient d'autrui : c'est la *subditio*. Vouloir ne pas vouloir, vouloir ne pas s'opposer ni résister, vouloir qu'en rien la volonté propre fasse obstacle à la volonté de l'autre : c'est la *patientia*. Ne pas vouloir vouloir, renoncer à la moindre de ses volontés propres : c'est l'*humilitas*. Et cet exercice de l'obéissance, au lieu d'être un simple instrument pour la direction, constitue avec elle un cercle indissociable. »<sup>288</sup>

Deux choses sont à retenir ici. Tout d'abord, il apparaît bien sûr que l'obéissance excède le rang d'une simple technique parmi d'autres, dans la mesure où elle tend à se confondre avec la direction des âmes. Diriger les âmes ne signifie désormais rien d'autre que prôner l'obéissance, exiger l'obéissance, faire preuve d'obéissance. De cela témoigne le fait que personne n'est exempt de cette exigence d'obéir, dont le principe de la *discretio* constitue la preuve.<sup>289</sup>

En outre, le statut totalisant qu'acquiert ainsi l'obéissance a pour fonction d'influer sur la volonté. À la lumière des analyses d'Arendt et d'A. de Libera évoquées ci-dessus, on en entrevoit aisément la raison. C'est que, si la volonté est toujours et nécessairement scindée, et qu'elle comporte par conséquent toujours le mal dans sa structure, seule son annulation peut prévenir du péché. La direction antique consistait à acquérir la maîtrise

---

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>287</sup> Ainsi, Foucault explique que l'*humilitas*, « c'est en même temps, parce que l'on s'estime moins que rien, disqualifier sa propre volonté en tant qu'elle aurait le droit de vouloir quelque chose » (M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 267.).

<sup>288</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>289</sup> Les exemples ne manquent pas de moines ayant failli à cette exigence, ce qui nécessairement et toujours leur portera tort, et jusqu'à leur perte (cf. *Ibid.*, p. 129. ; M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 286-287.).

sur une volonté minée par la nature de ses désirs, pour pouvoir en jouir pleinement et de manière éthique, c'est-à-dire souveraine. Contrairement à cela, « [l]a direction chrétienne [...] repose sur le paradoxe d'un acharnement à ne plus vouloir ».<sup>290</sup> Son objectif est le renoncement à soi ; renoncement qui prend la forme d'une « vie contemplative », c'est-à-dire « qu'ayant renoncé à vouloir par soi-même, on ne doit plus sa force qu'à celle de Dieu, on est en présence de celle-ci ».<sup>291</sup> Si, dans la conception antique, l'accomplissement se traduisait jadis à travers une expression de soi dans la lumière pleine de la maîtrise acquise, l'accomplissement individuel chrétien cherchera désormais l'effacement du soi, condition indispensable pour se défaire du mal et pour acquérir ainsi l'Être véritable.

### **1.2.3.2. Le soi et la pureté de l'âme**

Ainsi en vient-on à cette pureté d'existence recherchée depuis cette perte initiale qui, dans le christianisme, a disloqué la jonction entre le salut et la pureté de la vie, et qui avait donné lieu, selon Michel Foucault, à l'institutionnalisation du monachisme. L'obéissance qui y est établie comme matrice des techniques de soi est donc à la fois moyen, objectif et forme de la direction des âmes. Néanmoins, cela ne renseigne en rien au sujet des raisons tout autant historiques que pragmatiques pour lesquelles ce dispositif de l'obéissance a vu le jour. Or Foucault rapporte une raison avancée par Cassien et qui peut dans un premier temps renseigner sur la pragmatique. C'est que dans l'exercice de cette vie contemplative, il fallait éviter tout aussi bien « le relâchement » que « [l']excès de zèle ».<sup>292</sup> Bien entendu, il s'agit là tout d'abord d'un « [t]hème banal »,<sup>293</sup> car faisant écho à un des principes cardinaux de la pensée éthique antique, pour laquelle l'exigence de la bonne mesure entre les extrêmes devait toujours être maintenue.<sup>294</sup> Cette bonne mesure est désignée, chez Cassien, par « le terme de *discretio*, comme équivalent du grec *diakrasis* (à la fois capacité à distinguer les différences, aptitude à décider entre deux partis et acte de jugement mesuré) ».<sup>295</sup>

---

<sup>290</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 127.

<sup>291</sup> *Ibid.*

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 127-128.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>294</sup> cf. *Ibid.* M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 284-285.

<sup>295</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 128. (souligné dans l'original) En effet, Cassien décrit, dans sa deuxième conférence, la *discretio* et son fonctionnement comme suit : « Car les œuvres des vertus que vous avez nommées surabondent en eux, bien que l'absence de la seule discrétion [*discretio*] fit qu'elles ne purent persévérer jusqu'à la fin. On ne voit pas, en effet, d'autre cause à leur chute, sinon que n'ayant pas eu la chance d'être formés par des anciens, ils ne purent acquérir cette vertu, laquelle, se tenant également éloignée des deux excès contraires, enseigne le moine à marcher toujours par une voie royale, et ne lui

Or, Foucault remarque que la *discretio* de Cassien, de façon tout à fait étonnante, semble être « plutôt [*dirigée*] contre les excès du zèle que contre la mollesse », et que « [l']exagération y apparaît comme le danger majeur ». <sup>296</sup> Il se trouve, à cela, tout d'abord une raison historique, et en quelque sorte théologico-politique. À l'aide de cette exigence de la mesure mettant en garde du danger que comporte l'excès de zèle, l'institution monastique naissante tentait de réguler et d'endiguer les multiples formes d'anachorésies isolées ou en groupes restreints, ainsi que les phénomènes thaumaturgiques de tous genres qui avaient cours alors. <sup>297</sup> Ces phénomènes devaient être exclus parce que dans une religion qui séparait salut et perfection, quelque chose comme « l'homme divin » ne pouvait évidemment pas exister. <sup>298</sup> Tout cela indique déjà une flexion que l'on ne manquera pas de donner à cette notion de *discretio*. En effet, quand bien même elle désignait initialement « la capacité à séparer » et « l'activité qui permet de juger », <sup>299</sup> il ne pourra naturellement point s'agir de demander aux individus d'en user.

Bien au contraire, « le principe de la mesure ne saurait venir de l'homme lui-même ». <sup>300</sup> La raison à cela se trouve, elle aussi, inscrite dans la constitution de la volonté humaine. Car si l'homme doit impérativement s'accommoder à la Loi de Dieu, il ne peut jamais être sûr de l'épouser entièrement, aussi sainte que ne soit sa vie. C'est ce que résume Foucault, lorsqu'il constate :

« L'hétéronomie de l'homme est fondamentale et ce n'est jamais à lui-même qu'il doit avoir recours pour définir les mesures de sa conduite. Il y a à cela une raison : c'est que, depuis la chute, l'esprit du mal a établi son empire sur l'homme. Non pas qu'il ait exactement pénétré son âme et que leurs deux substances se soient mêlées et confondues, ce qui ôterait à l'homme sa liberté. Mais avec l'âme humaine, l'esprit du mal a à la fois parenté d'origine et

---

permet de s'écarter ni à droite, dans une vertu sottement présomptueuse et une ferveur exagérée, qui passent les bornes de la juste tempérance, ni à gauche, vers le relâchement et le vice, et, sous prétexte de bien régler le corps, dans une paresseuse tiédeur de l'esprit » (CASSIEN Jean, *Conférences I*, traduit par Dom Eugène Pichery, Réimpression de la 1re éd. avec additions et Corrections., Paris, Editions du Cerf, « Sources chrétiennes », 2008, 492 p, II, 2, 4.) Il s'agit là de la réponse apportée à l'interrogation qui donne lieu à ce second chapitre de la seconde conférence, et qui se résume à la question de savoir « quelle vertu, quelle observance peut garder le moine toujours à l'abri des pièges et illusions du diable, ou du moins le faire monter en droite ligne et d'un pas assuré aux sommets de la perfection » (*Ibid.*, II, 2, 1.). On trouve également une discussion de la *discretio* chez I. Hausherr, cf. I. Hausherr S.I., *Direction Spirituelle en Orient autrefois*, *op. cit.*, p. 155 et suiv. Hausherr souligne d'ailleurs d'emblée la nécessité de direction dans tout ce qui touche à la discrétion (cf. *Ibid.*, p. 156.).

<sup>296</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 129.

<sup>297</sup> cf. *Ibid.*, p. 130.

<sup>298</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 287.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>300</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 130.

ressemblance ; il peut donc venir prendre place dans le corps, l'occuper en concurrence avec l'âme et, profitant de cette similitude, agiter le corps, lui imprimer des mouvements, en troubler l'économie [...]. »<sup>301</sup>

Naturellement, on retrouve là un certain nombre de motifs déjà évoqués. Mais il est intéressant de noter que ce n'est donc point la naturalité de ses passions, le poussant à déborder dans l'excès, qui fonde l'hétéronomie de l'homme, mais bien au contraire, sa part divine déçue. Quoi qu'il en soit de la nature exacte du mal,<sup>302</sup> le point neuralgique réside dans le fait que le mal a désormais accès au plus intime de l'homme, ce qui entraîne une conséquence majeure, car l'homme perd ainsi la certitude de lui-même.<sup>303</sup>

Dans la conception antique, l'individu pouvait s'en remettre au logos, qui lui procurait un outil infaillible grâce auquel ses passions, tentant sans cesse de l'entraîner vers la déboire, pouvaient être endiguées et dominées. Cette voie est désormais barrée, car « le moine chrétien ne saurait trouver dans les idées qui lui paraissent les plus vraies ou les plus saintes un recours qui soit certain. Dans la trame même de sa pensée, il risque toujours d'être trompé ». <sup>304</sup> Il apparaît alors que ce n'est plus le rapport à l'objet qui est en question, mais le sujet lui-même et les manifestations qui émanent sous forme de pensées.<sup>305</sup> Cela permet de comprendre simultanément que la découverte du soi comme volonté ne saurait d'aucune manière être simplement une évolution historique à teneur positive. Car on est en présence de rien de plus ni de moins que d'une expérience de soi différente, et qui par conséquent a des limites et des dangers qui la caractérisent et qui lui sont propres.

En outre, cela signifie également que le salut du sujet ne peut plus provenir de soi-même, dans la mesure où ce soi-même est précisément le lieu du danger. L'individu ne peut s'en remettre qu'à la grâce de Dieu, espérant que celui-ci ne procure la *discretio*

---

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>302</sup> Car il n'importe en vérité que peu de savoir, par exemple, si le mal est quelque chose ou non. Le point important est en revanche de se rendre à l'évidence que l'homme ne peut ainsi jamais espérer pouvoir s'en défaire entièrement et une fois pour toutes (cf. FLASCH Kurt, *Augustin: Einführung in sein Denken*, 4., bibliogr. erg. Aufl., Stuttgart, Reclam, « Reclams Universal-Bibliothek », 2013, 525 p, p.116-117.).

<sup>303</sup> Pour des exemples de l'action du mal, cf. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 290 et suiv.

<sup>304</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 132. À ce sujet, Cassien explique, rapportant là des mots attribués à l'abbé Sérénus : « Il est vrai, nous avons des adversaires toujours occupés à nous tendre des pièges : quiconque a éprouvé les combats de l'homme intérieur n'en saurait douter » (J. Cassien, *Conférences I*, *op. cit.*, VII, 8, 1. Pour la relation qu'entretiennent l'âme et les forces du mal, ainsi que pour la façon dont le mal pénètre la chair pour leurrer l'âme et la détourner du droit chemin, cf. *Ibid.*, VII, 9-16.

<sup>305</sup> Dans son cours *Du gouvernement des vivants*, Foucault résume ainsi que « [c]e n'est plus la valeur des choses par rapport au sujet qui est en question, c'est l'illusion interne de soi sur soi » (M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 292.).



nécessaire à la bonne mesure exigée.<sup>306</sup> « Mais », fait tout de suite remarquer Foucault, « si la discrétion est grâce, elle doit aussi être vertu : une vertu qui s'apprend ».<sup>307</sup> Il faut donc disposer de ce que nous lègue Dieu, à savoir la Loi, pour s'exercer à une discrétion dont l'apprentissage doit nécessairement être infini, parce que la maîtrise nous en est à jamais impossible. Or cet exercice sera nécessairement double, parce qu'il devra d'une part veiller à ce qui se produit, au sein du sujet, dans la forme de pensées. Mais d'autre part, il s'agira de se prémunir de soi-même en faisant appel à une surveillance capable de court-circuiter le danger qui sommeille en nous. Désormais, l'homme est sommé de faire appel à un autre pour diriger sa conscience, et ce par tous temps.<sup>308</sup> Ainsi,

« ce qui justifie la permanence d'un rapport de direction, c'est la nécessité de rester sur la voie médiane entre les extrêmes qui risquent toujours d'attirer et de séduire. Ce juste cheminement ne peut être assuré que par l'usage d'une discrétion dont le principe ne se trouve pas naturellement en l'homme. Il devra la recevoir de Dieu, mais aussi l'acquérir par l'exercice constant du regard et du dire-vrai sur soi-même. Dans la forme générale de l'obéissance et de la renonciation à la volonté propre, la direction a pour instrument majeur la pratique permanente de "l'examen-aveu", ce que, dans le christianisme oriental, on appelle l'*exagoreusis* [...]. »<sup>309</sup>

On perçoit dès à présent l'immense postérité que connaîtra cette invention à travers l'histoire des sociétés occidentales, et qui assurément n'a eu cesse de retentir jusqu'à nos jours. Le soi, pour se sauver et accéder à une vie éternelle, n'a d'autre choix que de se résigner à produire une vérité sur lui-même dont il sait, désormais, qu'elle lui échappe. L'invention majeure du christianisme a ainsi consisté, du point de vue des techniques de soi, en cette herméneutique de soi, que désormais chacun fut sommé

---

<sup>306</sup> Ainsi peut-on lire chez Cassien : « Quelle est donc, je vous prie, la communauté de l'âme avec les esprits du mal, si étroite, si intime, qu'ils puissent, je ne dirai pas se joindre, mais s'unir à elle ? Car ils lui parlent d'une manière insensible, se glissent en elle, lui inspirent tout ce qu'ils veulent, l'excitent à tel acte qu'il leur plaît, voient et connaissent par le détail ses pensées et ses mouvements ; et telle est enfin l'unité qui existe entre eux et notre esprit qu'il est quasi impossible, sans une grâce de Dieu, de discerner ce qui procède de leurs excitations et ce qui est de notre volonté » (J. Cassien, *Conférences I, op. cit.*, VII, 9.). Que la discrétion est un legs de Dieu est également évoquée dans la seconde conférence, où il est affirmé que « le don de la discrétion n'est rien de terrestre ou de petit, mais un très haut présent de la grâce divine » (*Ibid.*, II, 1, 4.).

<sup>307</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair, op. cit.*, p. 132.

<sup>308</sup> Ainsi que l'explique Cassien, « [l]e moyen d'atteindre facilement à la science de la vraie discrétion est donc de marcher sur les traces des anciens. N'ayons la présomption ni d'innover, ni de nous en rapporter, pour quoi que ce soit, à notre jugement propre ; mais allons toujours le chemin que leurs enseignements et leur sainte vie nous auront appris » (J. Cassien, *Conférences I, op. cit.*, II, 11, 6.). Au sujet de la différence qu'il peut y avoir entre vieillesse et sagesse, elle aussi pouvant représenter un danger de leurre, cf. *Ibid.*, II, 13.

<sup>309</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair, op. cit.*, p. 133.

d'entreprendre. Il ne s'agit plus d'accéder à la plénitude d'un soi qui se maîtrise, mais de tenter d'annuler les innombrables méfaits d'une âme toujours en proie au leurre et à la tromperie du mal.

### **1.2.3.3. L'exagoreusis. L'outil de l'examen-aveu**

Pour bien saisir les raisons ayant mené à la mise au point de l'instrument principal de la direction chrétienne qu'est l'examen, il faut se rappeler l'objectif vers lequel doit tendre toute vie monastique. Les moines en effet tendent à purifier leurs existences afin de mener une vie contemplative capable d'accueillir Dieu.<sup>310</sup> C'est pourquoi ce sont les pensées, les *cogitationes*, qui constituent la cible de la direction chrétienne. Là réside également la grande différence avec les mnémotechniques antiques, dont on avait vu, à l'exemple de Sénèque, qu'elles tâchaient d'examiner, à la manière d'un administrateur et à un moment donné de la journée, si les actions avaient eu l'effet escompté, si donc l'objectif fixé et recherché avait effectivement été atteint. Il s'agissait là, par conséquent, d'un problème relevant de « la polarité actions-principes »,<sup>311</sup> et par conséquent du rapport que les pensées entretenaient à leurs objets. La direction monastique tâchera, elle, de répondre à une urgence d'un autre type, car désormais « [l]e problème de la spiritualité chrétienne, ce n'est pas de savoir si la pensée se trompe sur les choses. Le problème est de savoir si la pensée ne se fait pas illusion sur elle-même ».<sup>312</sup>

Pourquoi soudainement les pensées entrent-elles en considération pour elles-mêmes ? Michel Foucault avance deux raisons à cela. Premièrement, les pensées ont tendance à produire du désordre, dans leur enchaînement incessant et confus, précisément « là, où l'âme a besoin d'ordre, de stabilité, d'unité sans mouvement ».<sup>313</sup> Mais plus fondamentalement, les pensées peuvent se révéler dangereuses, parce que parmi elles, certaines peuvent s'introduire, qui ne sont pas ce qu'elles paraissent être.

---

<sup>310</sup> Dans le cours de Louvain, Foucault retient que « [l]a contemplation comme exercice d'unification et d'immobilisation de la pensée en Dieu, c'est cela qui est le point vers lequel s'orientent toutes ces techniques de la vie monastique » (M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 144.).

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 145. Tout aussi bien pourrait-on d'ailleurs inverser la manière de présenter la différence entre les techniques païennes et chrétiennes, et expliquer que « [l]e problème majeur de la technique d'une spiritualité commandée, orientée vers la contemplation, [...] c'est l'agitation intérieure de la pensée. Alors que pour la morale antique, le problème principal, c'était l'agitation du corps et des passions par l'effet des événements extérieurs, le problème fondamental de la vie monastique, ce ne sera donc pas l'agitation des affects par des événements extérieurs, ce sera l'agitation de la pensée par un mouvement intérieur » (*Ibid.*, p. 144.). Il n'en demeure pas moins que la ligne différenciatrice passe néanmoins entre une approche posant le problème des pensées et de leur adéquation à leur objet, et une approche qui doute de la valeur de la pensée elle-même, et qui questionne donc le rapport de la pensée avec son sujet.

<sup>313</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair, op. cit.*, p. 135.

Autrement dit, le grand danger auquel la direction chrétienne tente de parer n'est pas la possible fausseté des pensées, mais leur inquiétante capacité de leurre et de tromperie.<sup>314</sup> Là réside la raison pour laquelle chaque pensée doit être soumise à un examen, qui par conséquent devra nécessairement être continu, afin de permettre de vérifier non seulement s'il s'agit de bonnes pensées, mais aussi si la source en est Dieu ou Satan.<sup>315</sup> En effet, Cassien avance qu'en raison de la ressemblance de nature entre l'âme et le mal, l'individu ne peut jamais être sûr de la valeur des pensées qu'il a en lui.<sup>316</sup> Voilà pourquoi il lui est désormais nécessaire de faire preuve de *discretio* à travers l'examen de soi-même.<sup>317</sup>

Il s'agit donc d'un moment important dans l'histoire de la subjectivité occidentale, dans la mesure où on change de registre dans la manière de se rapporter à soi. Désormais, « [c]'est la question non pas de la vérité de ce que je pense, mais la question de la vérité de moi qui pense »,<sup>318</sup> qui est en jeu. Mais tout de suite, une apparente contradiction se fait jour. Comment en effet un sujet qui encourt le risque que ses propres pensées le trompent, peut-il lui-même les examiner, sans précisément encourir ce risque ? C'est pour parer à ce dangereux paradoxe que tout naturellement, l'individu doit se soumettre à la direction d'un autre ; ce dernier pouvant être un autre quelconque.<sup>319</sup> Car cet autre ne sert en vérité qu'à adresser un aveu qui ne doit pas être le fruit réfléchi d'une longue introspection, mais, bien au contraire, la face extériorisée et

---

<sup>314</sup> C'est là précisément la raison, pour laquelle « [i]l faut donc interroger l'idée, non pas en termes de vérité par rapport aux choses, mais en termes de qualité interne » (M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 145.).

<sup>315</sup> cf. *Ibid.*, p. 146.

<sup>316</sup> cf. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 289-290. C'est dans la septième conférence que Cassien souligne la parenté de nature qu'entretiennent l'âme et le mal : « Il n'est pas étonnant qu'un esprit puisse se joindre à un autre esprit, et exercer sur lui, pour les fins qu'il lui plaît, une force secrète de persuasion. Entre eux, comme entre les hommes, il y a similitude de nature et parenté. La preuve en est que la définition que l'on donne de la nature de l'âme convient semblablement à la leur [*les esprits du mal*] » (J. Cassien, *Conférences I, op. cit.*, VII, 10.).

<sup>317</sup> cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair, op. cit.*, p. 138-139M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 148M. Foucault, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 291-292. Bien entendu, le motif du mal pouvant induire des pensées trompeuses aura une longue postérité, puisqu'on le retrouve encore jusqu'au malin génie cartésien. Foucault ne manquera d'ailleurs pas de le souligner à plusieurs reprises. Pour une évocation du malin génie cartésien comme lointain descendant de la direction spirituelle monastique, cf. par exemple M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 148.

<sup>318</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 297.

<sup>319</sup> Même si Cassien stipule donc qu'il doive s'agir d'un ancien, nous indiquions plus haut que cela n'est pas forcément une exigence absolue (cf. aussi M. Foucault, *Les aveux de la chair, op. cit.*, p. 140.). En fin de compte, il s'agira bien « d'un quelqu'un = x » (M. Foucault, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 301.)

simultanée de cet examen incessant.<sup>320</sup> Ce mouvement complémentaire vis-à-vis de l'examen est alors renforcé par ce que Foucault appelle le « pouvoir de l'aveu » ;<sup>321</sup> pouvoir qui puise sa force dans trois aspects.

Tout d'abord, l'aveu peut susciter la honte, qui est un sentiment révélateur dans la mesure où il instruit distinctement sur la nature d'apparence mauvaise de la pensée avouée.<sup>322</sup> À cela faut-il ajouter « une raison cosmo-théologique » :<sup>323</sup> Les pensées dont l'origine est Satan craignent la lumière du jour, à laquelle l'aveu les expose, parce que le royaume de leur maître sont les ténèbres.<sup>324</sup> Mais il y a, en outre, une raison émanant d'une « analogie de l'aveu avec l'exorcisme ». <sup>325</sup> L'idée est ici que la verbalisation permet d'extraire la pensée démoniaque de l'âme pour la rejeter au-dehors.<sup>326</sup> On comprend alors en quoi l'aveu constitue la technique nécessaire complémentaire de l'examen incessant de pensées auquel le moine a à se soumettre. L'aveu est en effet l'outil qui va permettre de déjouer ce pouvoir du mal de tromper, que ce soit eu égard à la forme, à la matière, ou encore au sujet de l'objectif des pensées qui émergent.

Évidemment, cela explique également pourquoi à l'autre, auquel on adresse son aveu, ne revient plus du tout cette importance qu'il pouvait encore avoir dans la direction antique, et pourquoi il figure désormais comme simple x nécessaire à l'accomplissement de l'aveu. C'est que l'importance de l'aveu réside non pas tant dans l'usage que peut en faire un maître disposant d'une sagesse à laquelle on n'a pas encore accès, mais bien plutôt dans « la forme de la verbalisation » elle-même que cet aveu

---

<sup>320</sup> Dans le cas de ce dire-vrai adressé à l'autre, « [i]l s'agit d'un aveu qui doit être aussi proche que possible de l'examen, il faudrait qu'il puisse en être le versant extérieur, la face verbale tournée vers autrui » (M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 139.).

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>322</sup> cf. *Ibid.* M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 299.

<sup>323</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 140-141.

<sup>324</sup> cf. *Ibid.*, p. 141 M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 299-300. Foucault note « [qu'a]nge de la lumière, Satan a été condamné aux ténèbres [...]. L'aveu, qui le tire à la lumière, l'arrache à son royaume et le rend impuissant » (M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 141.). Cassien explique en effet « [qu']une mauvaise pensée produite au jour perd aussitôt son venin. Avant même que la discrétion ait rendu son arrêt, l'affreux serpent, que cet aveu a, pour ainsi dire, arraché de son antre souterrain et ténébreux, pour le jeter à la lumière et donner sa honte en spectacle, s'empresse de battre en retraite ; et ses suggestions pernicieuses n'ont sur nous d'empire qu'autant qu'elles demeurent cachées au fond du cœur » (J. Cassien, *Conférences I*, op. cit., II, 10, 3.).

<sup>325</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 300.

<sup>326</sup> Il s'agit donc là, tout simplement, d'une « expulsion matérielle » permettant de chasser « le diable lui-même [...] du corps » (M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 141.). Cassien rapporte le témoignage d'un jeune moine, qui venant d'avouer ses passions passées et actuelles à son directeur, vit « une lampe allumée sorti[r] de mon sein et rempli[r] la cellule d'une odeur de soufre [...]. Le vieillard reprit sont admonition : voici que le Seigneur a rendu sensible à tes regards la vérité de mes discours ; il a voulu que tu visses de tes yeux l'instigateur de cette passion expulsé de ton cœur par ton salutaire aveu, et que tu reconnusses, à cette fuite manifeste, que l'ennemi, une fois découvert, n'aurait plus dorénavant de place chez toi » (J. Cassien, *Conférences I*, op. cit., II, 11, 5.).

constitue.<sup>327</sup> Ainsi, la *discretio* à laquelle le moine est donc appelé ne pourra se faire qu'en usant perpétuellement de ce double outil que constitue l'examen-aveu, grâce auquel le flux de pensées est scruté, maintenu et continuellement purifié. Le seul moyen de conjurer la tentation diabolique du trop-peu ou du trop-excessif est donc cette « mise en discours perpétuelle de soi-même »,<sup>328</sup> que Foucault décide de désigner de ce terme grec d'*exagoreusis*.<sup>329</sup>

L'*exagoreusis* diffère fondamentalement des formes antiques de verbalisation connues jusque là dans les différents cadres de direction. Elle innove par son caractère global, ainsi que par l'obéissance circulaire qui ne suscite et ne vise autre chose qu'elle-même, et encore moins la maîtrise autonome d'un soi dont on suspecte désormais le danger qu'il recèle.<sup>330</sup> C'est pourquoi l'*exagoreusis* ne revêt plus le caractère d'une pratique aux contours bien définis, mais constitue désormais « une tâche indéfinie »,<sup>331</sup> visant à éclairer, sans jamais y renoncer, les plus sombres recoins de l'âme.

Il est cependant intéressant de noter que cette forme exhaustive de dire-vrai sur soi-même ne connaît pas encore de codification juridique, semblable à celle que l'on rencontrera par exemple dans les formes institutionnalisées ultérieures de l'aveu. Il ne s'agit donc pas encore tant de conjurer les effets d'un péché, que de révéler au grand jour « ce qui se passe dans les mystères du cœur et dans ses ombres indistinctes. Il s'agit de faire éclater comme vérité ce qui n'était pas encore connu de personne »,<sup>332</sup> et cela

---

<sup>327</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 300. C'est donc dans la forme-aveu elle-même que réside sa force inégalée : « Il y a [...] dans la forme même de l'aveu, dans le fait que le secret est formulé en mots et que ces mots sont adressés à un autre, un pouvoir spécifique. [...] L'aveu a une force opératoire qui lui est propre : il dit, il montre, il expulse, il délivre » (M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 142.).

<sup>328</sup> M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 301.

<sup>329</sup> À ce terme, I. Hausherr donne la définition suivante : « non [*sic.*] d'action de *exagoreuein*, extérioriser par la parole. Manifestation des pensées à un vieillard ; plus tard. [*sic.*] confession sacramentelle » (I. Hausherr S.I., *Direction Spirituelle en Orient autrefois*, op. cit., p. 319.). Dans le cours de Louvain, Foucault souligne l'importance de cette technique, expliquant « qu'avec elle, l'aveu entre dans l'histoire de la culture occidentale comme une dimension importante et polyvalente dont on va trouver les effets, les suites, les conséquences dans une série de domaines, religieux, philosophique, juridique, etc. » (M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 161 (souligné dans l'original). Pour une discussion de l'*exagoreusis* par Foucault, cf. *Ibid.* et suiv.

<sup>330</sup> Ainsi que le décrit Cassien, « [l]a vraie discrétion ne s'ascquiert qu'au prix d'une vraie humilité. De celle-ci la première preuve sera de laisser aux anciens le jugement de toutes ses actions et même de ses pensées, tellement que l'on ne se fie pour rien à son jugement propre, mais qu'en toutes choses l'on acquiesce à leurs décisions, et que l'on ne veuille connaître que de leur bouche ce qu'il faut tenir pour bon, ce qu'il faut refarder comme mauvais. [...] Il est impossible de tomber dans l'illusion, si l'on ne fait point de son jugement propre, mais des exemples des anciens, la règle de sa vie ; et toute l'adresse du démon ne prévaudra pas contre l'ignorance d'un homme incapable de cahcer par fausse honte aucune des pensées qui naissent dans son cœur, mais qui s'en remet à la mûre appréciation des ancins, pour savoir s'il les doit admettre ou rejeter » (J. Cassien, *Conférences I*, op. cit., II, 10, 1-2.).

<sup>331</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 144.

<sup>332</sup> *Ibid.*

dans un simple souci de salut. Enfin, si cette technique de soi que constitue l'*exagoreusis* ne mène pas à la maîtrise de soi, c'est que l'obéissance toujours relancée et exercée non seulement conjure le mal guettant au plus profond de l'âme humaine, mais permet aussi comme « fin dernière d'accéder à la contemplation de Dieu, en toute pureté de cœur ». <sup>333</sup> Loin d'ouvrir sur la possibilité d'une maîtrise, il en va d'une « renonciation à soi » liée à « un exercice de mortification ». <sup>334</sup> Ainsi que le résume Foucault, dans le cas de l'*exagoreusis* telle qu'elle se développe dans le monachisme, on a affaire à

« un dispositif complexe où le devoir de s'enfoncer indéfiniment dans l'intériorité de l'âme est couplé à l'obligation d'une extériorisation permanente dans le discours adressé à l'autre ; et où la recherche de la vérité de soi doit constituer une certaine manière de mourir à soi-même. » <sup>335</sup>

---

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>334</sup> *Ibid.* Car il s'agit bien d'un exercice de mortification, qui doit donner accès à la possibilité de s'ouvrir sur Dieu, délaissant ainsi les dangers de la chair. C'est de cela que rend compte Cassien, lorsqu'il note que « [n]otre propre expérience nous fera connaître à la fois le devoir et la possibilité de rester intimement uni au Seigneur, si nous mortifions nos volontés et retranchons les désirs de ce monde » (J. Cassien, *Conférences I*, *op. cit.*, VII, 6, 1.).

<sup>335</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 145.

## I.3. Gouvernement et pastorat

### I.3.1. Dispositif chrétien et subjectivité occidentale

#### I.3.1.1. *Baptême et pénitence. Les autres techniques de direction*

Bien entendu, les deux aspects caractérisant l'art des arts, à savoir la production de vérité et la mortification de soi, se retrouvent dans les deux autres pratiques ecclésiales que sont le baptême et la pénitence. Dans le cas du baptême, l'individu meurt pour renaître, ayant simultanément acquis un « accès à la vérité ». <sup>336</sup> Ce passage de la vie à la mort, qui inclut aussi bien une « manifestation de soi » qu'une certaine forme de « pénitence », <sup>337</sup> est complexe, raison pour laquelle un certain nombre de techniques préparatrices viennent s'y ajouter au fil du temps. <sup>338</sup> Ces techniques portent essentiellement sur « le problème de la connaissance de soi ». <sup>339</sup>

La pénitence, c'est-à-dire la possibilité de se racheter des péchés commis après le baptême, a quant à elle beau être une manifestation et une publication de la vérité de soi. Il n'en demeure pas moins que cette vérité ne prend jamais la forme de l'aveu de pensées tel qu'on a pu le rencontrer dans la direction des âmes monastique. Bien plutôt s'agit-il en effet d'une publication de la faute commise, le rachat s'effectuant par une conversion dramatique que le sujet pénitent exerce publiquement. Une fois de plus, on est alors en présence d'un passage s'effectuant à travers une renonciation de soi. La différence d'avec la direction est scellée dans le fait que cette *exomologèse* publique qu'est alors la pénitence « est une manière d'affirmer *ego non sum ego* ». <sup>340</sup> Foucault met ici la pénitence primitive en relation avec la pénitence telle qu'elle sera instituée à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, expliquant « [qu'u]n jour viendra, dans l'histoire de la pratique pénitentielle, où le pécheur aura à se présenter au prêtre et à lui détailler verbalement ses fautes : *ego sum* ». <sup>341</sup> Bien entendu, il s'agit là de la pratique institutionnalisée qu'est l'aveu confessionnel tel qu'il se développera au Moyen Âge, et dont on comprend qu'il ne produit aucunement le même effet chez le sujet avouant. Au creux de cette différence, l'enjeu des développements ultérieurs que connaîtront les techniques herméneutiques

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>338</sup> cf. *Ibid.*, p. 57-77.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 77, note \*. Il s'agit là de quelques notes portant sur l'ultime partie de ce chapitre, que malheureusement Foucault n'a visiblement pas pu rédiger.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 105 (souligné dans l'original).

<sup>341</sup> *Ibid.* (souligné dans l'original).

se trouvent clairement indiqué. En effet, à la lumière de cette rapide caractérisation de la pénitence confessionnelle, on peut être tenté d'établir un parallèle avec l'examen-aveu de la direction monastique primitive, dans la mesure où celle-ci, même si elle n'affirme jamais « *ego sum* », essaie néanmoins de produire cette énonciation dans une problématisation incessante du soi.

Si dans ce travail, nous ne nous sommes donc attardés ni sur la pratique du baptême, ni sur celle de la pénitence, pour nous restreindre à la seule direction des âmes, c'est donc, aux dires de Foucault lui-même, parce que c'est là que réside un des fondements généalogiques les plus importants et les plus influents de la subjectivité occidentale. Ce fondement est à chercher dans un soi qui ne se rapporte plus à soi dans un désir de connaissance de soi et un souci de souveraineté de soi sur soi. Au contraire, le soi chrétien se réfléchit désormais dans le prisme d'une éternelle interrogation incessante et insolvable. Depuis maintenant presque deux millénaires, nous avons ainsi perdu la certitude de nous-mêmes. Pis, nous avons découvert que notre soi était source non seulement de simples erreurs, mais aussi de tromperies, ainsi qu'un trésor à la portée des pires maux si profondément enfouis et cachés que nous ne saurions en être maîtres à nous tout seuls.

### **1.3.1.2. Transitions historiques des techniques chrétiennes**

On s'entendra sur le fait qu'il ne peut s'agir d'affirmer que les considérations portant sur la direction de soi dans le christianisme primitif auraient simplement et telles quelles valeur pour nous encore aujourd'hui. Bien entendu, il n'en est rien. Mais la matrice qui a été établie durant les premiers siècles de notre ère, entre saint Paul et Augustin, et dont nous avons essayé de montrer quelques aspects et quelques aboutissements, n'est certainement pas entièrement révolue aujourd'hui pour autant.<sup>342</sup>

---

<sup>342</sup> Bien entendu, on pourrait être tenté d'affirmer des pratiques discutées par Foucault ce que K. Flasch évoque au sujet d'Augustin, s'aidant d'une citation de Nietzsche, à savoir « [qu]à la lecture d'Augustin, on voit tout autant dans les entrailles [*der Bauch*] de la philosophie européenne, que de la science européenne et de beaucoup d'institutions – de la famille, en passant par l'État et jusqu'à l'Église. Dans la mesure où on pense et vit aujourd'hui encore dans les trajectoires de la tradition européenne, on contemple, à l'étude d'Augustin, ses propres entrailles » (K. Flasch, *Augustin, op. cit.*, p. 9 (trad. PAB)). Soit. Pourtant, on ne saurait s'en tenir à une telle affirmation téméraire dans le cas d'un penseur comme Foucault, dont la méthode généalogique a toujours essayé non de « juger notre passé au nom d'une vérité que notre présent serait seul à détenir », mais au contraire « de risquer la destruction du sujet de connaissance dans la volonté, indéfiniment déployée, de savoir » (FOUCAULT Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire (n° 84) » in *Dits et écrits I. 1954 - 1975*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1004-1024, ici p. 1024.). Cela revient donc à affirmer que le geste foucauldien est plus radical que la *Bauchschau* de Flasch, en ce sens que Foucault souhaite, par des analyses de pratiques historiques, parvenir à une expérience critique de ce que nous sommes devenus ; expérience qui vise ce



Rappelons-nous que Foucault opère donc un déplacement. Au lieu de procéder à une considération philosophique du problème de la volonté et de la liberté à partir de saint Paul, tel que l'exigerait la tradition philosophique, et tel que nous avons pu le retracer à travers la discussion d'Arendt, Foucault préfère procéder à une analyse de la direction des âmes dans le monachisme primitif. Cette démarche offre en effet l'avantage et l'intérêt de retracer non pas tant les enjeux conceptuels engagés, qu'ils soient philosophiques ou bien théologiques, mais bien plutôt et au contraire les coordonnées de ce qui constitua alors l'expérience de soi chrétienne, autrement dit la manière dont l'existence au <sup>IV<sup>e</sup></sup> siècle s'effectuait et se réfléchissait en pratique.

L'importance de ce dispositif de direction tient en effet dans le fait « qu'on a là, avec cette *exagoreusis*, l'ouverture, le commencement de ce qu'on peut appeler l'herméneutique de soi-même ». <sup>343</sup> Cela revient à affirmer que ce n'est qu'à partir de ce moment de l'histoire que le sujet a ressenti l'obligation et entrevu la nécessité de produire un récit des mouvements de son âme qui soit aussi complet que possible, afin de pouvoir en distiller un sens enfoui et caché. Si l'on tente alors de comprendre comment ce dispositif chrétien primitif participe à la subjectivité moderne, il convient tout d'abord de se tourner vers le cours de Louvain de 1981, qui porte sur l'aveu en justice. Durant la leçon du 13 mai 1981, Foucault évoque l'*exagoreusis*, l'*exomologesis* et les rapports qui vont se nouer entre les deux au cours de l'histoire. Dans ce contexte, il convient avant tout de constater que la pénitence et la direction des âmes, loin de constituer deux ensembles parfaitement délimités l'un de l'autre, sont au contraire à comprendre comme « deux pôles entre lesquels il y a une série de formes graduées ». <sup>344</sup> Le résultat de leur lente, mais continue compénétration sera finalement la confession-aveu institutionnelle.

Il convient alors d'insister sur le fait que l'*exagoreusis*, cette exigence de tout avouer tout le temps, ne constitue rien de plus « qu'une sorte de programme idéal, bien entendu

---

qu'il désigne, dans le cours de 1983, « [d']ontologie de nous-mêmes » (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 22.). Tout ceci est assez bien connu pour ne pas s'y attarder plus longtemps. Il est seulement important de comprendre que les analyses foucaaldiennes visent toujours à une nouvelle compréhension de soi-même, à travers cette expérience d'altération que produit l'affrontement à ce qui nous a historiquement constitué, et dont nous éprouvons à quel point nous ne sommes plus cela, tout autant que nous faisons simultanément l'expérience certainement plus déroutante qui nous fait réaliser combien nous y appartenons encore.

<sup>343</sup> M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 170.

parfaitement irréalisable ». <sup>345</sup> Cela ne signifie pourtant point que ce projet de purification de soi aurait été progressivement abandonné, tant s'en faut. Mais la voie vers cette exigence idéale va de plus en plus se peupler de différentes techniques et de différents dispositifs y menant. À cela s'ajoute que la référence à Cassien et à sa conception de la vie contemplative purifiée va peu à peu tendre à s'estomper au profit d'un « augustinisme » prônant l'impossibilité d'accéder au salut sans le recours à la grâce divine. <sup>346</sup> L'effet de ce glissement sera en effet considérable, car

« dans ces monastères imprégnés d'augustinisme, le problème de la purification de soi-même, le problème de la sanctification de soi, ce cheminement volontariste à travers les expériences spirituelles vers la perfection, ceci va disparaître au profit d'un travail qui va être imposé, organisé, réglementé. » <sup>347</sup>

L'importance croissante du travail émane de la nécessité de devoir assurer la survie de communautés religieuses dont la taille en appelle à l'établissement d'outils administratifs et à la mise au point de codes et de réglementations. <sup>348</sup> En effet, les besoins liés à la gestion et au bon fonctionnement des communautés sont à l'origine de l'apparition d'un corpus de règles définissant les fautes et les infractions possibles, ainsi que les punitions appropriées.

Du côté des communautés de laïcs, on assiste alors à un phénomène analogue en ce qui concerne la pénitence. Dans sa version initiale, celle-ci présente un nombre d'inconvénients majeurs. Il faut dire que sa réalisation est, pour l'individu pénitent, lourde de conséquences. Il se trouve en effet exclu de la communauté durant le temps de la pénitence. Mais celle-ci est longue, pouvant durer plusieurs années. En outre, la publicité de l'aveu de la faute qu'elle exige ne peut manquer de mettre dans l'embarras bon nombre de pénitents. <sup>349</sup> Tout ceci va amener, dès le IV<sup>e</sup> siècle, un réagencement progressif menant à une certaine atténuation des effets de la pratique pénitentielle. Or ce réagencement se traduit alors avant tout par l'introduction de techniques issues de la direction monastiques. C'est ainsi que l'*exomologèse*, telle qu'elle avait cours dans le christianisme primitif avec sa publication dramatique de la vérité de l'être-pécheur du

---

<sup>345</sup> *Ibid.*

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>348</sup> cf. *Ibid.*, p. 171-172. À tout cela, l'accroissement des communautés vient progressivement ajouter « un rôle économique et social » des communautés monastiques de plus en plus institutionnalisées (*Ibid.*, p. 172.).

<sup>349</sup> cf. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 173.

pénitent, va progressivement s'estomper au profit de pratiques pénitentielles orientées plutôt vers la direction spirituelle élaborée au sein des communautés monastiques.

Il n'est certainement pas fortuit de retrouver ici, une nouvelle fois, l'évocation de Grégoire de Nazianze. Car dans c'est cette lente et successive compénétration des pratiques de pénitence laïques et des techniques de direction spirituelles monastiques que s'effectue le passage de la philosophie au pastorat, qui désormais va assurer et duquel on va attendre la direction des hommes. Dans ce même mouvement, on voit de plus également s'effectuer la transition d'une direction seulement politique vers une direction en charge du salut de ses sujets.<sup>350</sup> Ce mouvement graduel de différenciation va alors avoir deux conséquences majeures, dont on ne saurait sous-estimer les effets. D'une part, l'appartenance à la communauté, peu importe qu'elle soit laïque ou ecclésiale, présuppose toujours « une obligation de vérité [...] sur soi-même »,<sup>351</sup> qui est à produire dans le cadre d'un rapport à un directeur. D'autre part, on voit également apparaître une « obligation d'avouer des fautes définies par un code, et qui seront sanctionnées en fonction de ce même code ». <sup>352</sup> Ainsi assiste-t-on à un double mouvement joignant peu à peu le gouvernement par la vérité et la juridification de l'aveu.

### ***1.3.1.3. Juridification et dissémination de l'aveu pénitentiel***

La lente juridification des techniques de conduite va alors se trouver considérablement accrue à partir du VII<sup>e</sup> siècle, avec l'avènement de « la pénitence tarifée ». <sup>353</sup> Cette forme de pénitence, qui essaimera, à travers l'Europe, grâce à des « moines irlandais », <sup>354</sup> présente deux particularités qui font son originalité. Tout d'abord affronte-t-elle le péché faute par faute, dans la mesure où elle s'applique à chaque infraction, pour laquelle elle exige à chaque fois la pénitence adéquate. Cela a pour conséquence une seconde particularité, à savoir que « cette pénitence peut être réitérée ». <sup>355</sup> Ceci constitue une nouveauté cruciale, car cela en appellera à une codification serrée et exhaustive des fautes possibles et de leurs sanctions, ainsi qu'à un renversement de la direction des âmes sur laquelle le dispositif de pénitence se greffe

---

<sup>350</sup> cf. *Ibid.*, p. 174.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>353</sup> *Ibid.*

<sup>354</sup> *Ibid.*

<sup>355</sup> *Ibid.*

donc définitivement. Désormais, le dire-vrai de la direction se trouvera doublé par une évaluation de la pénitence à produire pour pouvoir être dessaisi des péchés avoués.

Cette forme de pénitence a pour origine deux modèles. D'une part, elle émane des courants monastiques ;<sup>356</sup> d'autre part du « modèle du droit germanique ».<sup>357</sup> C'est en effet le droit germanique, greffé sur la pratique de pénitence, qui introduit la double idée de satisfaction et de rachat, et qui suscitera par la suite d'un côté la codification et la classification de tous les petits et grands péchés possibles, et de l'autre la réglementation pénitentielle nécessaire à l'établissement d'un catalogue-étalon des punitions.<sup>358</sup> En ajoutant à cela la possibilité de moduler le châtement au cours d'une négociation et en fonction « [d']un code de substitution », on est définitivement en présence d'un « système qui est d'ordre juridique »,<sup>359</sup> et non plus dans un registre purement théologique d'un salut du pécheur accompli par le repentir.

On entrevoit alors aisément combien ces nouvelles pratiques pénitentielles réglées sont différentes de ce que pouvait être l'*exomologèse*. On est désormais en présence « [d']une pratique nouvelle », qui a recours à « une manifestation de la vérité » sensiblement différente, dans la mesure où celle-ci « doit essentiellement être verbale pour que le système même de la pénitence tarifée puisse fonctionner ».<sup>360</sup> Pour pouvoir ajuster le rachat sur la faute, l'aveu doit prendre une certaine forme, produire un certain nombre d'informations. De là découle la nécessité « [d']une déclaration » qui ne soit pas seulement « analytique », mais également « anamnétique ».<sup>361</sup> Désormais, l'aveu prend corps dans un « interrogatoire » qui est mené par un personnage qui commence à se

---

<sup>356</sup> cf. *Ibid.*

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 177. Ce n'est d'ailleurs nullement la première fois qu'on rencontre l'évocation du droit germanique dans les travaux de Foucault. En effet, il avait déjà été discuté dès le début des années soixante-dix (cf. FOUCAULT Michel, *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France, 1971-1972*, Paris, EHESS : Gallimard : Seuil, « Hautes études », 2015, 327 p, p.114 et suiv.FOUCAULT Michel, « La vérité et les formes juridiques (n° 139) » in *Dits et écrits I. 1954 - 1975*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1406-1514, ici p. 1440 et suiv.). À l'époque, l'évocation de ce vieux droit avait servi à Foucault d'illustrer que les formes judiciaires germaniques et médiévales ne furent pas tant pensées dans le registre de la justice, que bien plutôt dans celui des rapports de pouvoirs antagonistes et belliqueux. Ainsi que le résume la note de cours du 2 février 1972, « [L]a règle et la lutte, la règle dans la lutte, c'est cela le juridique. [...] L'acte de justice ne s'ordonne pas à la paix et à la vérité. Effectuer un acte de justice, c'est au contraire poursuivre une guerre selon les règles » (M. Foucault, *Théories et institutions pénales, op. cit.*, p. 115-116.). À la lumière de ces explications, il est à se demander, si l'un des attraits principaux du droit germanique n'aura pas été de permettre de penser et la guerre engagée contre le mal dans la direction des âmes, et la codification juridique nécessaire pour leur rachat.

<sup>358</sup> cf. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 177.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 178. Cela est en outre souligné par le fait que les châtements pénitentiels imposés « s'entrelacent avec les peines civiles » (*Ibid.*). Pour une discussion de cette juridification modulable, cf. *Ibid.*, p. 178-179.

<sup>360</sup> M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 180, note \*.

<sup>361</sup> *Ibid.*, note \*.

détacher de celui, ancien, du directeur : le « confesseur »,<sup>362</sup> qui va acquérir, au fil du temps, un statut propre.

Ces glissements multiples changent « le statut même de cet acte pénitentiel ».<sup>363</sup> Tout d'abord, l'aspect juridique pose problème, dans la mesure où cela signifierait d'empiéter sur ce qui doit nécessairement rester la prérogative de Dieu, à savoir l'absolution des péchés.<sup>364</sup> C'est pourquoi on voit cette constante « référence au modèle médical ».<sup>365</sup> Ainsi, et en dépit du caractère entièrement juridique du dispositif, on s'obstine à concevoir cette pratique non comme un jugement, qui revient donc à Dieu, mais comme des soins appliqués à une âme qui souffre du mal qui l'a envahie. Le statut de la pénitence va en outre se trouver changé par la honte qu'elle suscite. En effet, « désormais, la verbalisation de la faute devient un élément capital », parce qu'elle vaudra, déjà à elle seule, « sacrifice ».<sup>366</sup> Enfin, on assistera progressivement, à partir du XI<sup>e</sup> siècle, à une institutionnalisation importante, lorsque la pénitence va acquérir le statut de sacrement.

Désormais, la pénitence par confession est exigée à tout chrétien. On confesse non pas parce qu'on aurait péché, mais simplement parce qu'on fait partie de l'Église.<sup>367</sup> Cela entraîne la formation de « tout un dispositif institutionnel » pour soutenir cette exigence générale ; dispositif qui sera « territorial », « liturgique », mais aussi « punitif » et « procédural ».<sup>368</sup> La sacramentalisation de la pénitence permet enfin de résoudre le problème de l'absolution, qui forçait encore à devoir penser la pénitence tarifée selon le modèle médical. Désormais, l'absolution à travers la pénitence institutionnelle devient possible grâce à la mise au point de cette « opération [qui] se déroule à la fois dans le temps et dans l'éternité : le prêtre absout, il absout réellement ».<sup>369</sup> On l'aura compris, de manière tout à fait paradoxale, la possibilité de l'absolution nouvellement acquise entraîne la juridification définitive de cette pratique. En effet, il devient impératif de devoir apprécier la peine par rapport au délit commis.<sup>370</sup>

---

<sup>362</sup> *Ibid.*, note \*.

<sup>363</sup> *Ibid.*

<sup>364</sup> Il s'agit là d'un problème théologique majeur, dans la mesure où, le cas échéant, « le jugement dernier n'aurait plus sa raison d'être : il y aurait substitution au jugement de Dieu de ce jugement humain » (*Ibid.*, p. 181.).

<sup>365</sup> *Ibid.*

<sup>366</sup> *Ibid.*

<sup>367</sup> cf. *Ibid.*, p. 182-183.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>369</sup> *Ibid.*

<sup>370</sup> cf. *Ibid.*, p. 184-185.

Ainsi s'ouvre, à travers le récit que nous venons de résumer, le grand tableau de l'évolution du problème de la pénitence dans le christianisme primitif et médiéval. À son aboutissement, les rapports qui lient le sujet éthique à la vérité de ce qu'il est, et par conséquent les manières dont il peut et doit avoir accès à sa vérité, auront été entièrement redistribués, pour aboutir finalement à une vérité codée juridiquement. Désormais, on est donc face à

« un type de véridiction qui est [...] entièrement différent et de l'*exomologèse* et de l'*exagoreusis*. Il n'est plus question de dire tout ce qui passe dans la pensée. Il ne s'agit pas non plus de se manifester à l'état de pécheur. Il s'agit de répondre verbalement à un questionnaire qui est défini par des grilles bien préalables. »<sup>371</sup>

Voilà pourquoi cette « *confessio oris* » médiévale est si déterminante dans l'évolution de la subjectivité occidentale. C'est qu'en elle, « la manifestation de la vérité est maintenant à la fois entièrement verbale et entièrement juridique ».<sup>372</sup> Les conséquences de cela, nous le verrons, seront déterminantes.

### **I.3.2. Direction des âmes et dispositifs de subjectivation**

#### **I.3.2.1. Contre-conduites et crise du pastorat**

L'immense et profonde juridification des rapports entre Dieu et les hommes pécheurs a eu un nombre de conséquences importantes. Tout d'abord faut-il évoquer ce que Michel Foucault nomme « le grand oubli de saint Augustin »,<sup>373</sup> pour qui une telle juridification impliquant une négociation des peines et des rémissions n'aurait pas été concevable. Comme nous allons le voir par la suite, ceci est important dans la mesure où une telle possibilité de moduler les peines, et la nécessité en découlant de circonscrire les actes, les pensées, les désir – désormais loin du désir augustinien de se déprendre de la volonté –, susciteront à partir des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles un intérêt croissant pour les arcanes de la chair et la concupiscence. C'est ainsi que naîtra cet étrange objet donné au savoir moderne qu'est la sexualité. De plus, c'est en raison et face à cette juridification que vont apparaître les mouvements contestataires qui donneront lieu à la Réforme, qui d'ailleurs n'est autre chose pour Foucault que « l'immense effort pour déjuridifier les

---

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 185.

rapports entre l'homme et Dieu ». <sup>374</sup> Si dans ce contexte, l'on souhaite comprendre comment Foucault conçoit l'évolution, à partir de ce moment du haut Moyen-Âge, de la formation de la subjectivité moderne, il convient de s'arrêter au cours de 1975, *Les anormaux*.

Car, après avoir retracé en grandes lignes, lors de la première partie de la leçon du 19 février 1975, cette évolution vers une juridification des rapports pénitentiels, Foucault s'intéresse à la période moderne, en prenant comme point de départ le XVI<sup>e</sup> siècle. Or, loin de constituer une période de sécularisation et de crise profonde de la conduite pastorale des individus, le XVI<sup>e</sup> siècle a été « une phase de christianisation en profondeur ». <sup>375</sup> À cela, Foucault apporte un certain nombre d'exemples, bien connus : « la Réforme », « la chasse aux sorcières », ou bien encore « le concile de Trente ». <sup>376</sup> Ce moment d'intensification pastorale coïncide avec l'apparition des États modernes. Ainsi, Foucault note

« [qu'a]u moment où les États étaient en train de se poser le problème technique du pouvoir à exercer sur les corps et des moyens par lesquels on pourrait effectivement mettre en œuvre le pouvoir sur les corps, l'Église, de son côté, élaborait une technique de gouvernement des âmes qui est la pastorale [...] définie par le concile de Trente [...]. » <sup>377</sup>

Une nouvelle fois, le cours de 1978 fera écho aux analyses proposées en 1975. En effet, dès la leçon du 1<sup>er</sup> mars 1978, Foucault constate « que s'il y a bien, dans les sociétés occidentales modernes, un rapport entre religion et politique, ce rapport ne passe peut-être pas pour l'essentiel dans le jeu entre l'Église et l'État, mais plutôt entre le pastorat et le gouvernement ». <sup>378</sup> Si l'on ajoute à cela que la figure ayant assurée la connexion entre les deux sphères n'est ni « le pape, ni « l'empereur », mais ce « personnage mixte » et double que l'on retrouve de part et d'autre, à savoir « le ministre », on entrevoit le rapport profond qu'entretiennent les techniques de directions ecclésiales avec les techniques de gouvernement modernes, dans lesquelles elles vont peu à peu être

---

<sup>374</sup> *Ibid.*

<sup>375</sup> M. Foucault, *Les anormaux, op. cit.*, p. 164. Foucault insistera sur ce point également en 1978, évoquant « une intensification du pastorat religieux, [...] dans ses formes spirituelles, mais également dans son extension et dans son efficience temporelle » (M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 235.).

<sup>376</sup> M. Foucault, *Les anormaux, op. cit.*, p. 164. Durant la leçon de la semaine suivante, Foucault s'appliquera d'ailleurs à montrer que sorcellerie et possession constituent des objets que le christianisme produit à travers les techniques de direction. En effet, la sorcellerie est la figure qui inquiète la conduite chrétienne de l'extérieur, tandis que la possession constitue le phénomène de refus qui déploie sa force de résistance à l'intérieur même de la direction des âmes (cf. *Ibid.*, p. 190 et suiv.).

<sup>377</sup> M. Foucault, *Les anormaux, op. cit.*, p. 165.

<sup>378</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 195.

reprises. Le rapport intime qui s'est établi entre religion et politique n'est donc point institutionnel, mais de l'ordre des pratiques.

### **1.3.2.2. La direction des âmes et le dispositif médico-légal**

Bien entendu, s'il est en 1975 question du pastorat comme technique de gouvernement des individus, c'est avant tout de la *confessio oris*, la pénitence confessionnelle par l'aveu dans sa forme juridique que nous discutons ci-dessus, qu'il s'agit.<sup>379</sup> Or à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, cette pratique pénitentielle va connaître une nouvelle fois des changements importants. Elle se retrouvera au centre d'une stratégie ecclésiale visant à reprendre la mainmise sur toutes les dimensions des existences de ses fidèles. En effet, l'aveu, tel qu'il fonctionnait dans le cadre de la pénitence juridifiée, avait depuis le Moyen-Âge produit « un pouvoir du prêtre »,<sup>380</sup> qui avait vu se former « autour de l'aveu, comme pièce centrale de la pénitence, tout un mécanisme où le pouvoir et le savoir du prêtre et de l'Église se trouv[*aient*] impliqués ». <sup>381</sup>

Or à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, on voit apparaître l'élaboration d'une « technique de la pénitence » complexe et exhaustive,<sup>382</sup> destinée en réalité non pas tant à la réalisation de la pénitence proprement dite, mais à l'implantation et à l'exercice d'une direction de conscience ». <sup>383</sup> On ne saurait suffisamment souligner les changements profonds qu'induit ce nouveau passage d'un aveu pénitentiel à l'exigence d'une direction de la vie entière des fidèles. Ainsi que le résume Foucault lui-même, il s'agit là en effet

« [*d'*]une évolution qui réinscrit les formes juridiques de la loi, de l'infraction et de la peine, qui avaient au départ modelé la pénitence – réinscription de ces formes juridiques dans tout un champ de procédés qui sont [...] de l'ordre de la correction, du guidage et de la médecine. » <sup>384</sup>

Cette nouvelle configuration de l'aveu confessionnel, l'intégrant dans une direction de l'existence, va en effet requalifier le matériau produit dans la confession. La pratique

---

<sup>379</sup> cf. M. Foucault, *Les anormaux*, *op. cit.*, p. 165.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 170. Pour une discussion de cette nouvelle technique et le rôle désormais central que revêt le prêtre, cf. *Ibid.*, p. 165-169. On notera par ailleurs que Foucault ne manque pas de discerner à ce passage une de ces expressions architecturales dont on lui connaît le goût. En effet, il indique que cette nouvelle forme de direction pastorale trouve sa matérialisation dans un petit objet apparaissant à cette époque dans les églises : le confessionnal (cf. *Ibid.*, p. 168. Il évoquera une nouvelle fois le confessionnal à Louvain, cf. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, *op. cit.*, p. 187.).

<sup>384</sup> M. Foucault, *Les anormaux*, *op. cit.*, p. 171.



pastorale ne cible désormais plus la faute ou l'infraction, mais la manifestation de l'existence des individus dans toutes ses dimensions. C'est pourquoi Foucault discerne dans cette pratique de la direction confessionnelle « l'arrière-fond de toutes les techniques et d'examen et de médicalisation [...] auxquelles on va assister par la suite ».<sup>385</sup> Cela constitue une affirmation d'autant plus étonnante qu'elle porte sur un complexe de thèmes dont on connaît l'importance dans l'œuvre de Foucault, non seulement durant les années soixante-dix, mais également durant les années soixante. Ainsi semble établi que les analyses sur la conduite des âmes et le pastorat dont nous venons de rendre compte forment bien le socle généalogique de nombre de travaux foucauldien antérieurs.

Mais comment cette transition de techniques pastorales vers le domaine psychiatrico-légal s'est-elle effectuée ? En quoi a-t-elle consisté ? Il semble que le glissement qui se serait opéré alors ait été celui du domaine juridico-légal vers celui du physiologico-normatif. Jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, la problématisation, au sein de la confession, se faisait en effet à partir d'un certain nombre de lois et de règles.<sup>386</sup> Celles-ci servaient alors à apprécier et à juger précisément ce que Foucault qualifie « [d]'aspect relationnel de la sexualité », <sup>387</sup> peu importe qu'il s'agisse d'actes ou bien de pensées. Or, c'est cela qui va se trouver altéré, lorsque, pour des raisons relevant essentiellement d'un souci de protection des confesseurs et des pénitents impliqués dans la confession, ce ne seront plus tant les actes et les pensées qui se trouveront interrogées, mais plutôt les mouvements du corps lui-même.<sup>388</sup>

On assiste alors à un changement radical, lourd de conséquences, car « désormais, le problème essentiel ne sera plus la distinction qui préoccupait déjà les scolastiques : acte réel et pensée », mais bien « le problème : désir et plaisir ».<sup>389</sup> Cela revient à affirmer qu'on assiste alors, aussi paradoxal que cela ne puisse paraître, à l'inscription de la chair

---

<sup>385</sup> *Ibid.*

<sup>386</sup> cf. *Ibid.*, p. 171-172.

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>388</sup> cf. *Ibid.*, p. 172-173. C'est ce que résume Foucault, lorsqu'il explique que « [l]'examen ancien était l'inventaire, au fond, des relations permises et défendues. L'examen nouveau va être un parcours méticuleux du corps, une sorte d'anatomie de la volupté. C'est le corps avec ses différentes parties, le corps avec ses différentes sensations, et non plus, ou en tout cas beaucoup moins, les lois de l'union légitime, qui vont constituer le principe d'articulation des péchés de luxure. C'est le corps et ses plaisirs qui deviennent, en quelque sorte, le code du charnel, beaucoup plus que la forme requise pour l'union légitime » (*Ibid.*, p. 173.).

<sup>389</sup> M. Foucault, *Les anormaux, op. cit.*, p. 175.

chrétienne dans le corps des individus.<sup>390</sup> C'est le moment de l'invention de ce que Foucault appelle la « physiologie morale de la chair »,<sup>391</sup> qui sera amené à remplacer l'ancienne problématisation légale de la volonté et de ses réalisations. Désormais, l'aveu confessionnel n'est plus apprécié grâce à et à travers la loi, mais à l'aide d'autre chose. Il s'agit de quelque chose de bien plus diffus et épars ; quelque chose qui échappe à l'influence directe de l'individu qui pourtant le porte en soi et qui en pâtit. La norme a fait son entrée sur la scène de l'éthique occidentale ; une entrée qui se révélera vite avoir été aussi fracassante que secrète.

### **1.3.2.3. L'invention de la norme**

La norme est le résultat de ce « renversement [...] radical » qui a fait basculer les schèmes d'intelligibilité appliqués à une appréciation des fautes, faisant passer leur objet d'analyse « de la loi au corps lui-même ».<sup>392</sup> Désormais, ce sera donc, à travers et grâce à la norme, au corps lui-même qu'on demandera de renseigner sur les faits et événements illicites ; événements qui d'ailleurs peuvent parfaitement bien se limiter à des manifestations physiologiques diffuses et tout à fait indépendantes de la volonté souveraine du sujet pénitent. Si « à partir de la pastorale tridentine et du XVI<sup>e</sup> siècle, c'est cette technologie de l'âme et du corps, de l'âme dans le corps, du corps porteur de plaisir et de désir » qui a constitué la grande nouveauté,<sup>393</sup> l'innovation radicale ayant vu le jour à ce moment-là, il convient toutefois de ne pas se méprendre au sujet de son caractère propre. Car l'âme qui se déplace dans le corps quitte, par ce même geste, le domaine de la volonté libre qui était le sien. Ce n'est qu'à ce moment que s'unissent le corps et la chair ; une union qui apparaît ainsi tout sauf naturelle.

Ces considérations ne manquent naturellement pas d'évoquer les pages que Foucault consacre, au début de *Surveiller et punir*, à cette âme de l'homme moderne dont il nous dit alors vouloir entreprendre « une généalogie ».<sup>394</sup> Mais si cette généalogie de ce qui est à l'origine de l'âme moderne ne consiste, dans *Surveiller et punir*, en autre chose qu'en une « histoire de cette 'microphysique' du pouvoir punitif », on peut aisément émettre l'hypothèse que l'analyse du pastorat telle que nous l'avons présentée

---

<sup>390</sup> C'est pourquoi Foucault peut détailler « [qu']on assiste là à l'épingle de la chair sur le corps. La chair, le péché de la chair, c'était avant tout l'infraction à la règle de l'union. Maintenant le péché de la chair habite à l'intérieur du corps lui-même » (*Ibid.*).

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>394</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 38.

ici en constitue une pièce maîtresse. De cela peut témoigner la définition qu'avance alors Foucault :

« Cette âme réelle, et incorporelle, n'est point substance ; elle est l'élément où s'articulent les effets d'un certain type de pouvoir et la référence d'un savoir, l'engrenage par lequel les relations de pouvoir donnent lieu à un savoir possible, et le savoir reconduit et renforce les effets de pouvoir. »<sup>395</sup>

On peut aisément entrevoir à quel point le dispositif confessionnel peut sans grande difficulté se retrouver dans cette définition. En effet, nous insistions déjà sur l'exigence portée à l'individu de produire une vérité cachée sur lui-même, pour l'appréciation de laquelle un certain nombre de règles, de codifications et d'ordonnances prescriptives avaient été établies au cours du temps. Il s'agit là, bien entendu, d'un dispositif et de production et d'accueil de formes de savoirs des plus diverses.

Or, au sujet de cette âme produite par le pouvoir disciplinaire, Foucault nous dit dans *Surveiller et punir* que c'est en réalité elle qui est désignée par des termes aussi variés que « psyché, subjectivité, personnalité, conscience, etc. ». <sup>396</sup> À cela, rien d'étonnant, nous rétorquera-t-on. Peut-être. Si ce n'est que ces termes semblent provenir de discours aussi divers que la philosophie, la psychologie ou encore la théologie, et donc recouvrir tout au moins une bonne partie de la sphère scientifique moderne traitant de la question du sujet. Ce dernier ne serait donc rien de plus qu'un effet de pouvoir, lequel est, dans le cas de *Surveiller et punir*, disciplinaire. Là encore, rien de bien étonnant. Sauf que Foucault ajoute, dans une pointe bien connue depuis *Les mots et les choses* contre tout humanisme de bon aloi, que

« [l]'homme dont on nous parle et qu'on invite à libérer est déjà en lui-même l'effet d'un assujettissement bien plus profond que lui. Une 'âme' l'habite et le porte à l'existence, qui est elle-même une pièce dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur le corps. L'âme, effet et instrument d'une anatomie politique ; l'âme, prison du corps. »<sup>397</sup>

Non seulement sommes-nous face à une référence claire envers *Les mots et les choses*, dans la filiation duquel Foucault semble placer ses analyses sur le pouvoir

---

<sup>395</sup> *Ibid.*

<sup>396</sup> *Ibid.*

<sup>397</sup> *Ibid.*

disciplinaire,<sup>398</sup> mais – sans doute plus important encore – nous percevons désormais l'importance de cette âme dont nous avons retracé la lente évolution historique, en montrant le développement des dispositifs ayant élaboré les pratiques et les techniques nécessaires à sa production. Qu'on s'entende, si cette âme est bien la prison du corps, c'est par elle que devra nécessairement s'articuler une possible libération. Mais avant de poser la question de la libération, il faut arriver au bout de la tâche entreprise de rendre compte de l'avènement de cette âme moderne.

#### **1.3.2.4. Le rapport à soi dans le christianisme primitif : la virginité**

Bien entendu, les rapports aux corps, à ses besoins et ses plaisirs, avaient été au centre des préoccupations des directeurs chrétiens bien avant le XVI<sup>e</sup> siècle. Seulement, la chair, entendue « comme un mode d'expérience, c'est-à-dire comme un mode de connaissance et de transformation de soi par soi, en fonction d'un certain rapport entre annulation du mal et manifestation de la vérité »,<sup>399</sup> ne se confondait pas simplement avec le corps. Le problème relevait dans le christianisme primitif, comme nous l'avons vu, de l'élaboration d'un style de vie qui puisse assurer le salut. C'est pourquoi d'ailleurs une place si importante était réservée à la virginité. Celle-ci, loin d'être le simple effet d'un système moral excessivement, ou même ne serait-ce qu'essentiellement prohibitif, fut la mise au point pleine et singulière d'une technologie de soi qui allait par la suite profondément marquer le christianisme. À tel point qu'elle fut même, pour Michel Foucault, tout simplement à l'origine de « la conception chrétienne de la chair ».<sup>400</sup> Or cette virginité semble bien avoir été un travail sur la volonté, dans la mesure où elle est comprise « comme l'effet d'un choix libre et individuel ».<sup>401</sup> Mais si la virginité s'est trouvée au centre de la technologie de soi chrétienne, c'est que s'y joue en outre « le salut de l'humanité et le temps du monde ».<sup>402</sup>

---

<sup>398</sup> Nous avons essayé d'esquisser les filiations souterraines existant entre les analyses archéologiques des années soixante et les analyses généalogiques des années soixante-dix dans un texte auquel on nous permettra de renvoyer ici, cf. BUHLMANN Pierre, « Neuentdeckung des Körpers. Foucaults Moderne, zwischen Klinik und Politik » in *Innen - außen - anders: Körper im Werk von Gilles Deleuze und Michel Foucault*, Ann-Cathrin Drews et Katharina D. Martin (éd.), Bielefeld, transcript, « Edition Moderne Postmoderne », 2017, p. 239-256.

<sup>399</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 50-51.

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 185-186.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 187. En effet, c'est ici que se dévoile la plénitude de sens et de pratique que recouvre la virginité, pièce essentielle du dispositif de direction dans le christianisme primitif. On saisit son importance à la lumière de l'explication de Foucault, qui écrit que « la virginité ne peut être qu'un acte libre et individuel, mais dans cet acte se trouve engagé quelque chose du drame qui s'est déroulé entre les hommes et Dieu et qui n'est pas encore achevé. La virginité tient son sens de ce passé, et elle prend ses

Ces quelques considérations suffisent pour illustrer pourquoi non seulement la virginité tient un rôle important pour la formation de cette notion fondamentale pour la morale chrétienne qu'est la chair, mais aussi pourquoi le sexe a acquis très tôt une importance fondamentale. Dès les premiers siècles de notre ère, il a ainsi occupé une place prépondérante dans la réflexion chrétienne, ce qui lui conféra d'ailleurs un statut que cette question ne semble jamais avoir eu auparavant.<sup>403</sup> C'est que, loin de se contenter d'être l'expression d'un corpus de règles austères, la virginité « implique une valorisation considérable du rapport de l'individu à sa propre conduite sexuelle, puisqu'elle fait de ce rapport une expérience positive qui a un sens historique, métahistorique et spirituel ».<sup>404</sup> Il faut bien comprendre que c'est l'exigence d'établir ce rapport qui engage la volonté de l'individu, et par là la liberté qu'il s'y découvre. Or s'il est vrai que « [l]a place centrale du sexe dans la subjectivité occidentale se marque déjà clairement dans la formation de cette mystique de la virginité »,<sup>405</sup> celle-ci est donc en même temps génératrice d'une découverte de la liberté individuelle, même si cette liberté est essentiellement renonciation. Mais la virginité génère également l'exigence d'une connaissance de soi particulière, dans la mesure où il est désormais nécessaire d'explorer, de cartographier et ainsi de connaître les arcanes les plus profondes de l'âme.<sup>406</sup>

### **1.3.2.5. La tentation comme vecteur de problématisation éthique**

Nous avons vu auparavant que le problème éthique s'articule, dans le christianisme primitif, autour de la question de l'autre au fond de soi. La prise en considération de la virginité permet ainsi de comprendre comment le soi chrétien s'est successivement obscurci même à soi-même. La notion de tentation offre, à cela, une illustration. Celle-ci est définie par Foucault comme n'étant

---

effets dans ce mouvement encore à venir. Choix, et non pas loi ; mais, autant qu'affranchissement individuel, figure du monde ou plutôt aspect de sa transfiguration » (*Ibid.*).

<sup>403</sup> C'est ainsi qu'il faut comprendre Foucault, lorsqu'il souligne que l'importance qu'acquiert alors l'interdiction du sexe, avec toute la production de discours qui l'entoure, est singulière. Ainsi, Foucault détaille « [qu']il ne s'agit pas de dire qu'il y a eu valorisation positive de l'acte sexuel dans le christianisme. Mais la valeur négative qu'on lui a très clairement accordée fait partie d'un ensemble qui donne au rapport du sujet à son activité sexuelle une importance à laquelle jamais la morale grecque ou romaine n'aurait songé » (M. Foucault, *Les aveux de la chair, op. cit.*, p. 202.).

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 201-202.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>406</sup> Pour la forme spécifique que prend cette nouvelle forme de connaissance de soi, cf. par exemple *Ibid.*, p. 214-215, 222-224.

« en aucune manière une catégorie juridique : elle n'est ni faute, ni le commencement d'une faute, ni même l'intention de la commettre. Elle est d'abord un *élément dynamique* dans les relations entre l'extérieur et l'intérieur de l'âme : elle est l'insinuation dans l'âme d'une pensée qui lui vient d'une puissance autre qu'elle-même. [...] Elle est ensuite un *épisode dramatique* dans le combat, une bataille ou une phase de la bataille qui peut être remportée ou perdue [...]. Enfin elle est *l'objet d'une analyse nécessaire* : car si la tentation est bien un assaut contre l'âme, [...] cet assaut peut venir du Diable [...] ou il peut venir de Dieu [...]. Il y a toujours au cœur de la tentation un secret à lever [...]. »<sup>407</sup>

Il est tout d'abord intéressant de noter, dans le cadre de la présente étude, que ce passage montre que l'important ne semble pas seulement résider dans le fait que la tentation ne relèverait pas de la sphère juridique, mais bien plutôt et de surcroît qu'elle ne serait même en aucun lien avec le registre de la faute. Car ici se dessine la grande et profonde différence avec la conception que ne cessera de véhiculer la confession pénitentielle moderne, et qui sera centrée autour du corps et de sa production désirante.

En effet, s'il est vrai que la tentation n'est pas, dans le christianisme primitif, de l'ordre de la faute, elle n'en demeure pas moins l'élément autour duquel s'engage ainsi la bataille avec l'altérité diabolique gisant au fond du soi chrétien, et qui constitue l'objet même du combat spirituel dans lequel l'individu se trouve engagé. Mais quand bien même la tentation laisse planer le doute sur sa nature, et en appelle donc à une connaissance de soi incessamment à reprendre, elle n'entrave pas pour autant la possibilité de la volonté à pouvoir choisir le combat, afin de se défaire de la tentation. Il ne peut par conséquent guère étonner que Foucault relève ainsi « un fait important », à savoir que « ce n'est pas autour de la catégorie de faute, même élargie, même intériorisée, que le christianisme a développé les technologies de l'âme ou du soi, mais autour de la notion de tentation ». <sup>408</sup>

Une telle constatation s'explique par le fait que la virginité fut, pour les Pères de l'Église, une activité pleine et positive, et qui demandait par conséquent un travail sur soi, un travail sur l'âme, un travail sur le flux incessant « de la pensée, avec son cours irrégulier et spontané, avec ses images, ses souvenirs, ses perceptions, avec les mouvements et les impressions qui se communiquent du corps à l'âme et de l'âme au corps ». <sup>409</sup> Si cette technologie de soi a donc pour objet les pensées, c'est parce que c'est

---

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 229-230.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 244.

en elles qu'il faut chasser l'Autre, qui trompe et qui séduit. Cette activité requiert nous l'avions montré plus haut, l'obéissance à un autre qui dirige, ainsi que l'aveu des pensées. Le danger à conjurer est le péché, dont le corps est porteur et qui se réalise dans une mauvaise mise en rapport à l'autre. Autrement dit, l'âme, si tant est qu'elle est en rapport avec le mal, et qu'il peut lui arriver de s'en laisser séduire, n'en est pas moins sujette d'elle-même, en tant qu'elle se trouve donc pleinement engagée dans ce combat contre l'Autre qui tente inlassablement de l'envahir depuis l'extérieur.

C'est cette constellation qui aura définitivement changé quand, au XVI<sup>e</sup> siècle, « on passe du vieux thème que le corps était à l'origine de tous les péchés, à cette idée qu'il y a de la concupiscence dans toutes les fautes ». <sup>410</sup> Or lorsque Foucault explique, en 1975, qu'il y a, à ce moment-là,

« une identification du corps et de la chair, [...] une incarnation du corps et une incorporation de la chair, qui font apparaître, au point de jonction de l'âme et du corps, le jeu premier du désir et du plaisir dans l'espace du corps et à la racine même de la conscience [...] » <sup>411</sup>

c'est en réalité de la chair telle qu'elle est réinventée à ce moment-là, qu'il est alors question. En effet, au début de la leçon du 26 février 1975, Foucault décrit l'événement qui s'est produit à ce moment, et dont résultera cette conception nouvelle et sensiblement différente de ce qu'est la chair, comme suit :

« Du corps, de cette matérialité corporelle à laquelle la théologie et la pratique pénitentielle du Moyen Âge réfèrent simplement l'origine du péché, commence à se détacher ce domaine à la fois complexe et flottant de la chair, un domaine à la fois d'exercice du pouvoir et d'objectivation. » <sup>412</sup>

Cette chair se confond tout autant avec le corps qu'avec l'âme, elle est ce qui se manifeste partout, non seulement autour des et en rapport aux individus, mais aussi en eux. On retrouve alors encore cette obligation de l'aveu, qui se veut toujours aussi exhaustif. Mais force est de constater que son rôle a sensiblement changé.

Désormais, les aveux ne sont plus imposés par souci de se repentir du mal qu'on a pu faire, et la direction de conscience ne sert plus à déjouer le danger du mal dans un rapport constant d'obéissance et de mise en lumière. Il ne s'agit plus de dire le faire, mais l'être. À partir de ce moment, on est en présence non d'un pécheur, mais d'un

---

<sup>410</sup> M. Foucault, *Les anormaux*, op. cit., p. 179.

<sup>411</sup> *Ibid.*

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 187.

pervers. Bien sûr, il faudrait retracer plus en détail la trajectoire qui mène de ces techniques pénitentielles mises au point autour du XVI<sup>e</sup> siècle à la formation de la psychiatrie clinique au XIX<sup>e</sup> siècle.<sup>413</sup> Que néanmoins nous ne le fassions pas est dû à un souci d'économie, et au fait que ce dispositif psychiatrique n'est d'ordre qu'exemplaire pour ce que nous souhaitons montrer ici, à savoir qu'à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, le phénomène d'intensification du pastoral religieux est accompagné de l'avènement de l'État moderne, les deux s'influençant donc mutuellement au niveau des pratiques de conduction. Selon cette approche, l'État ne doit naturellement pas être conçu comme un centre de pouvoir et de domination, mais peut bien plutôt être compris comme le nom donné à tout un ensemble de dispositifs de pouvoir et de capture, tous locaux et disséminés, si l'on ne les considère qu'un par un.

Ces foyers dispersés dans le champ social fonctionnent donc de manière autonome, même s'ils entretiennent d'étroites relations les uns avec les autres, et qu'ils participent aux mêmes formes de pouvoir biopolitique. Enfin, ces dispositifs s'inscrivent non dans une réalité idéale de la théorie politique, mais dans la matérialité de leurs pratiques éparses et disséminées, qu'il est possible de retracer. Dans ce sens-là, l'État ne peut pas consister en une donnée apriorique à partir de laquelle se formerait tout un ensemble d'institutions, mais doit bien plutôt être appréhendé comme l'effet d'un gouvernement. À la lumière de ces considérations, on comprend que l'analyse de ces pratiques et de ces dispositifs locaux soit destinée à servir à une critique généalogique de l'État.<sup>414</sup> Certes, il demeure que Foucault n'explique pas en détail, dans le cours de 1978, le passage du pastoral religieux chrétien jusqu'au sein du gouvernement politique des hommes, alors même qu'il ne cesse, au même moment, de se référer à cette période de transition que constitue assurément le XVI<sup>e</sup> siècle.<sup>415</sup> Il semblerait néanmoins que deux choses soient

---

<sup>413</sup> Foucault y consacre la dernière partie du cours de 1975, cf. M. Foucault, *Les anormaux, op. cit.*, leçons du 5, 12 et 19 mars 1975.

<sup>414</sup> Il s'agit là de rien de plus que l'affirmation sur laquelle se termine le cours de 1978. Qu'il suffise de citer seulement ici la conclusion qu'avance alors Foucault, lorsqu'il explique que « [l]'histoire de l'État doit pouvoir se faire à partir de la pratique même des hommes, à partir de ce qu'ils font et de la manière dont ils pensent » (M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 366.).

<sup>415</sup> Signalons au passage que Michel Sennellart, un élève de M. Foucault, a continué le travail entamé et publié un ouvrage qui se propose de retracer la lente invention de ce qu'il décide d'appeler, inspiré par Foucault, *Les arts de gouverner* (cf. SENELLART Michel, *Les arts de gouverner: du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, « Des travaux », 1995, 311 p.), du Moyen Âge jusqu'au seuil de notre modernité qu XVI<sup>e</sup> siècle. En guise d'indication quant au fond historique sur lequel se jouent les mouvements de transition, les dynamiques de passage et de partage, et les bouleversements de forces politiques dont nous n'allons pouvoir rendre compte, sur les quelques pages qui suivent, que de manière ne serait-ce que sommaire, nous souhaitons indiquer ici la remarque conclusive résumant de ce moment qui apparaît sous la plume de Senellart : « Avec la dislocation de l'universalisme médiéval, s'opère, aux



avant tout importantes pour expliquer cette lente transition qui mènera à l'avènement du pouvoir politique sous sa forme moderne, à savoir d'une part la forme de l'assujettissement propre aux dispositifs pastoraux, et d'autre part les phénomènes de révoltes pastorales et de contre-conduites à la prolifération desquelles on assiste autour du XVI<sup>e</sup> siècle.

### **I.3.3. Vestiges du pastorat aujourd'hui**

#### **I.3.3.1. Pastorat chrétien et gouvernementalité moderne**

Pour comprendre l'effet du pastorat sur la production de subjectivité, il convient de se tourner de nouveau vers le cours *Sécurité, territoire, population*. À la fin de la leçon du 22 février 1978, Michel Foucault procède à une analyse du fonctionnement du pastorat, montrant ainsi comment ce dernier remplace en réalité la question du salut par celle d'une économie des « mérites », la question de la loi par celle d'un rapport d'obéissance, et enfin la question de la vérité par une herméneutique du sujet.<sup>416</sup> Foucault ajoute alors que « [c]es rapports nouveaux des mérites et des démérites, de l'obéissance absolue, de la production des vérités cachées, c'est cela qui [...] constitue l'essentiel et l'originalité et la spécificité du christianisme, et non pas le salut, non pas la loi, non pas la vérité ».<sup>417</sup> À la lumière de ces considérations, on comprend aisément que c'est en effet « toute l'histoire des procédures de l'individualisation humaine en Occident » qui se joue dans le problème de la conduite chrétienne des individus.<sup>418</sup> C'est donc le pastorat, avec son histoire insignifiante et ses techniques grises, qui a formé, défini, et produit la subjectivité occidentale au niveau des pratiques l'ayant façonnée au jour le jour.

---

XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, le renversement des rapports entre le *regnum* et le 'gouvernement' : ce dernier, encore confondu, chez Machiavel, avec le *stato* du prince, n'est plus qu'une modalité locale (Bodin) ou instrumentale (Hobbes) de la puissance souveraine : c'est alors que, subordonné à la logique de l'État, il se trouve investi du rôle de *protéger* la société. On voit qu'il serait inexact de déduire l'État moderne d'une sécularisation continue du *regimen* chrétien, comme si le premier avait simplement hérité des fonctions du second. L'évolution de l'un à l'autre, resituée dans la contingence de processus historiques complexes, doit être décrite en termes de résistance, déplacement, mélange, rupture, innovation. Hétérogénéité, donc, des figures du 'gouvernement', à travers l'apparente continuité du vocabulaire parénétiq ue » (*Ibid.*, p. 279.). Afin d'éviter tout malentendu, nous ajouterons que l'insistance de Senellart sur la rupture qui s'opère alors, avant tout eu égard de la conception chrétienne du gouvernement à une conception séculaire moderne, ne contredit point ce que nous affirmons dans notre propre travail. En effet, il s'agit là de niveaux d'analyse différents. S'il y a bien eu la rupture indiquée par Senellart, elle s'opère au niveau de la rationalité politique, entendue comme la façon de réfléchir le politique. Cela n'empêche aucunement que des techniques ou des pratiques de conduction aient pu transiter et être reprises, sous d'autres formes et dans de nouveaux contextes, comme cela a été le cas pour les techniques de direction dont il est question ici.

<sup>416</sup> cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 186.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 186-187.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 187.

Mais Foucault d'ajouter alors « que le pastorat esquisse, constitue le prélude de ce que j'ai appelé la gouvernementalité, telle qu'elle va se déployer à partir du XVI<sup>e</sup> siècle »,<sup>419</sup> et cela, ajouterons-nous, de deux manières. Premièrement, les techniques pastorales soutiennent et relaient un type de subjectivité qui aura une influence décisive sur la gouvernementalité moderne, dans la mesure où celle-ci doit trouver une réponse à la question que lui adresse désormais cette nouvelle entité qu'est la population. Car Foucault discerne deux foyers de rationalité que la réflexion politique moderne met au point pour penser le problème de l'État dans la pragmatique de son exercice et de son maintien : « [l]a doctrine de la raison d'État » et « la doctrine de la police ».<sup>420</sup> La découverte que l'État a une raison ne signifie alors rien de plus ni de moins que l'État n'a d'autre principe d'existence que lui-même, ce qui sous-entend nécessairement que sa conservation doit être son premier et seul souci, raison pour laquelle il doit connaître, accroître et protéger sa puissance, qu'elle soit faite de richesses (naturelles ou autres), d'hommes ou de territoires.<sup>421</sup>

Le second foyer rationnel à partir duquel va être pensé le problème moderne de la politique et de l'État est celui de « la police ». Il ne faut cependant point entendre ce terme au sens restreint qu'il revêt aujourd'hui, mais, bien au contraire, « une technique de gouvernement propre à l'État ».<sup>422</sup> Dans ce contexte, il peut suffire de reprendre ici la définition que ce terme embrasse « à partir du XVII<sup>e</sup> siècle », lorsqu'on « va commencer à appeler “police” l'ensemble des moyens par lesquels on peut faire croître les forces de l'État tout en maintenant le bon ordre de cet État ».<sup>423</sup> Il devient donc compréhensible pourquoi le problème de la police se retrouve à tous les niveaux de l'État et dans toutes

---

<sup>419</sup> *Ibid.*

<sup>420</sup> M. Foucault, « “Omnes et singulatim” : vers une critique de la raison politique (n° 291) », art cit, p. 969. Il faut souligner que dans le cas de ce texte, est rangé dans les *Dits et écrits* parmi ceux de l'année 1981, date de sa parution éditoriale, il s'agit des *Tanner lectures* que Foucault avait été invité à donner à l'université de Stanford en octobre 1979.

<sup>421</sup> Ainsi que le résume Foucault, soulignant la rupture avec la conception médiévale de l'empire aussi bien que de la féodalité, « la raison d'État n'est pas un art de gouverner selon les lois divines, naturelles ou humaines. Ce gouvernement n'a pas à respecter l'ordre général du monde. Il s'agit d'un gouvernement en accord avec la puissance de l'État. C'est un gouvernement dont le but est d'accroître cette puissance dans un cadre extensif et compétitif » (*Ibid.*, p. 972.). Michel Foucault procède à une longue discussion de cette rationalité moderne du gouvernement dans les leçons du 8, 15 et 22 mars 1978 (M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 245 et suiv.).

<sup>422</sup> M. Foucault, « “Omnes et singulatim” : vers une critique de la raison politique (n° 291) », art cit, p. 972.

<sup>423</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 321.

ses composantes (armée, justice, etc.).<sup>424</sup> Qu'elle ne s'y substitue pourtant pas simplement aux différentes parties, a pour raison qu'elle a un but spécifique.

C'est en effet « la vie [qui] est l'objet de la police : l'indispensable, l'utile et le superflu ». Et Foucault d'ajouter que donc « [c]'est à la police de permettre aux hommes de survivre, de vivre et de faire mieux encore ».<sup>425</sup> D'un côté, le problème de la police s'étend donc à tous les niveaux et jusque dans toutes les institutions de l'État, mais d'un autre côté, il faut bien comprendre que la question de la police reste, elle aussi, subordonnée à la raison d'État. Tout cela a deux conséquences majeures. Premièrement, on va alors assister au développement de savoirs spécifiques incluant des outils novateurs, capable de représenter l'objet de la police.<sup>426</sup> Deuxièmement, on voit apparaître un nouvel acteur qui n'avait pas existé auparavant, à savoir la population.<sup>427</sup> Celle-ci est l'objet de la police, en tant qu'elle consiste en la multitude d'individus vivant au sein de l'État, et produisant, soutenant, formant sa puissance et sa force.

### **1.3.3.2. Population et pastorat : diriger la multiplicité**

On comprend alors pourquoi les techniques pastorales de conduite, destinées à une multiplicité au sein de laquelle elles parviennent néanmoins à s'adresser à chaque individu en particulier, résonnent avec un art de gouverner qui se découvre au même moment le souci de devoir composer avec une multiplicité d'individus dont le bonheur de la survie ne pourra passer que par la conduction individuelle de l'ensemble. C'est là le deuxième élément d'importance, qui fait du pastorat le socle généalogique du gouvernement moderne concernant la production de subjectivation. Le pastorat prélude l'avènement du gouvernement moderne, parce qu'à son apparition, il est, depuis longtemps déjà, une forme de conduction faisant jouer un bon nombre de techniques et de pratiques souterraines, qui permettront précisément cette emprise totale nécessaire à la forme de direction individuelle-collective dont l'État moderne doit user. C'est donc comme formidable machine de pouvoir individualisante et conductive que le pastorat

---

<sup>424</sup> cf. M. Foucault, « "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique (n° 291) », art cit, p. 974.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 976. Dans le cours de 1978, Foucault expliquera que « [l]'objectif de la police, c'est donc le contrôle et la prise en charge de l'activité des hommes en tant que cette activité peut constituer un élément différentiel dans le développement des forces de l'État » (M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 330.).

<sup>426</sup> cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 323. Il s'agit de la « statistique », qui « est rendue nécessaire par la police, mais [qui] est rendue également possible par la police. [...] La statistique, c'est le savoir de l'État sur l'État, entendu comme savoir de soi de l'État, mais savoir également des autres États » (*Ibid.*).

<sup>427</sup> cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 359 et suiv.

prépare l'avènement et la puissance du gouvernement moderne des hommes, parce qu'il lui fournit la « constitution typique du sujet occidental moderne, qui fait que le pastorat est sans doute un des moments décisifs dans l'histoire du pouvoir dans les sociétés occidentales ». <sup>428</sup>

À la lumière de ces considérations, on entrevoit pourquoi Foucault avait été amené à s'intéresser à ce vaste problème que constitue effectivement le pastorat non seulement d'un point de vue théologique, mais également historico-politique. Or, il convient, par souci d'exactitude, de souligner tout d'abord que l'approche foucauldienne aborde la question de l'État sous un angle particulier. Dans *Omnes et singulatim*, Foucault souligne en effet qu'il « n'entend[...] pas traiter [...] du problème de la formation des États », ni de leurs « différents processus économiques, sociaux et politiques », tout comme il ne souhaite « pas non plus analyser les différents mécanismes et institutions dont les États se sont dotés afin d'assurer leur survie », mais qu'il tente au contraire analyser « quelque chose qui se trouve à mi-chemin entre l'État, comme type d'organisation politique, et ses mécanismes », et par laquelle il entend « le type de rationalité mise en œuvre dans l'exercice du pouvoir d'État ». <sup>429</sup> D'affirmer que l'on s'intéresse aux rationalités à l'œuvre dans l'exercice du pouvoir au sein de ce qu'on désigne donc, peu ou prou comme étant « l'État », revient à indiquer que l'objet de la recherche est constitué par la pragmatique rationnelle engagée dans la conduction des individus à l'aide de savoirs, de techniques, mais aussi de l'établissement de rapports de pouvoir spécifiques à certaines fins à caractère local qui sont désirées.

Cela n'est qu'une autre manière d'exprimer que ce à quoi une telle démarche s'intéresse est donc d'approcher le problème de l'État non par la hauteur de sa conception théorique, peu importe d'ailleurs qu'elle soit politique ou philosophique, mais au ras du sol de son fondement, là où pullulent les innombrables pratiques, où grouillent les applications de toutes ces techniques grises de conduction, là où se forment, en un chuchotement polyphonique presque imperceptible, les discours de savoir. C'est donc se placer tour à tour au sein et autour des divers dispositifs locaux, qui forment le dispositif global que constitue l'État. À la lumière de cette description aussi imagée que sommaire, on entrevoit la formulation distinguant entre l'État et le pastorat, qui affirme que « [s]i l'État est la forme politique d'un pouvoir centralisé et

---

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>429</sup> M. Foucault, « "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique (n° 291) », art cit, p. 968.

centralisateur, appelons pastorat le pouvoir individualisateur ». <sup>430</sup> C'est dire que si le pastorat est bien le « contraire » de l'État, <sup>431</sup> ce n'est avant tout que dans la mesure où l'État n'est guère plus qu'une désignation conceptuelle par le haut, là où le pastorat est le nom d'une forme spécifique de conduction, c'est-à-dire de gouvernement des individus qui agit par le bas, au ras du sol des singularités. <sup>432</sup>

### **1.3.3.3. Le pastorat. Sol généalogique de la société moderne**

Quant à savoir comment le passage s'est précisément effectué, Michel Foucault n'en donne que quelques indications éparses, secondées par un certain nombre de caractérisations générales. La raison pour cela est, en fin de compte, bien simple. Car il semblerait en effet difficilement envisageable de pouvoir donner une trame simple à un phénomène si vaste, sur fond d'une conception non téléologique d'une histoire généalogique constituée de luttes incessantes entre forces antagonistes. <sup>433</sup> Cela revient alors à dire que le pastorat, abordé comme un phénomène historique, n'a lui-même jamais véritablement constitué une réalité stable, mais a été au contraire incessamment

---

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 955.

<sup>431</sup> *Ibid.*

<sup>432</sup> Pour illustrer cette conception du rapport entre l'État, entendu comme le nom conceptuel de l'ensemble du processus de pouvoir social institutionnalisé en un dispositif, et le pastorat, terme désignant la technologie dont les techniques et pratiques d'individualisation et de conduction seront issues, nous souhaitons reproduire ici un passage du cours de 1973. Or, il est indubitable que Foucault n'approche pas encore, dans ce cours précoce, le problème de la subjectivation à travers le pastorat, s'en tenant au seul fonctionnement disciplinaire d'un pouvoir moderne qu'il désigne encore, en 1973, de « pénitentiaire » (pour cela, cf. par exemple FOUCAULT Michel, *La société punitive: cours au Collège de France (1972-1973)*, Paris, Ehes, Gallimard Seuil, « Hautes études », 2013, 349 p, p.104.). Mais il n'en demeure pas moins que l'on trouve bon nombre d'indications ne manquant d'évoquer le pastorat dans la description suivante, que ce soit à ses caractéristiques générales ou à ses techniques de direction. Ainsi, Foucault explique, au sujet du réseau pénitentiaire qui se met successivement en place au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle, « [qu'il] y a donc, à cette époque, recherche et mise en place d'un nouveau système de contrôle, dont les caractères généraux sont les suivants. D'abord, c'est un système qui se situe aux confins de la morale et de la pénalité. Ces sociétés ont pour fonction première non pas tant de détecter le crime, de le punir, que de s'attaquer d'abord à des fautes morales et, en deçà même de celles-ci, à des propensions psychologiques, à des habitudes, à des manières, à des comportements comme la paresse, le jeu, la débauche. Il s'agit également de s'attaquer aux conditions, aux instruments de facilitation de la faute, comme les débits de boisson, les jeux, la loterie, les maisons de prostitution. Enfin, il s'agit de produire non seulement quelque chose de beaucoup plus positif et de plus continu. Il s'agit d'enseigner, d'inculquer des conduites [...] » (*Ibid.*, p. 109.).

<sup>433</sup> Ainsi, déjà en 1971, Foucault notait dans *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* que ce qui caractérise cette histoire généalogique est le fait qu'en elle, tout événement n'est rien d'autre « [qu']un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. » Car ajoutait-il alors, soulignant le caractère aveugle du devenir historique, « [l]es forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte » (M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire (n° 84) », art cit, p. 1016.). Il faut s'entendre sur le fait que cette histoire, à défaut d'un origine mythique quel qu'il soit, ne dispose point de visée téléologique. Ainsi, « le vrai sens historique reconnaît que nous vivons, sans repères ni coordonnées originaires, dans des myriades d'événements perdus » (*Ibid.*, p. 1017.).

soumis à des vecteurs de changements. C'est certainement une des raisons pour lesquelles il a pu ressortir renforcé de la plus importante crise qu'il ait connu, lors des mouvements réformatoires du XVI<sup>e</sup> siècle. Il n'est pas nécessaire de revenir ici en détail sur le problème des contre-conduites.<sup>434</sup> Dans une optique historique telle que nous venons de l'évoquer à l'instant, la question cherchant à savoir comment s'est opéré le passage du pastorat religieux au gouvernement politique moderne perd considérablement en importance. Car un tel passage sous-entendrait qu'il existe une raison, quel que soit sa forme spécifique, qui pourrait opérer ce passage de quelque manière que ce soit. Or, admettre un tel cas de figure est, on l'aura compris, un non-sens d'un point de vue généalogique.

C'est pourquoi, au XVI<sup>e</sup> siècle, la crise du pastorat n'a pas mené à sa disparition, mais bien au contraire à sa dissémination au sein de la société,<sup>435</sup> à tel point que Foucault affirmera que ce siècle n'aura vu rien de moins que le début d'un « âge des conduites, « des directions », « des gouvernements ». <sup>436</sup> Car quand bien même toutes ces révoltes et contre-conduites aient bien eu lieu aucunes d'elles n'a pourtant jamais eu « pour objectif : comment se débarrasser du pastorat en général, de tout pastorat, mais plutôt : comment bénéficier d'un meilleur pastorat ». <sup>437</sup> La grande force du pouvoir pastoral semble donc avoir résidé dans la promesse de ce salut individuel qu'il entendait bien permettre à chacune de ses brebis.

Mais ce n'est pas tout. Car la promesse de salut mise à part, le pastorat produit quelque chose de bien plus fondamental : rien de moins que « [l]'homme occidental ». <sup>438</sup> En effet, ainsi que l'explique Foucault, celui-ci

« est individualisé à travers le pastorat dans la mesure où le pastorat le mène à son salut qui fixe pour l'éternité son identité, où le pastorat l'assujettit à un réseau d'obéissances inconditionnelles, où il lui inculque la vérité d'un dogme au moment même où il lui extorque le secret de sa vérité intérieure. » <sup>439</sup>

Devant mener à son salut chacun des individus composant son troupeau, le pastorat s'est donc nécessairement développé en un redoutable pouvoir non seulement conductif, mais individualisant de surcroît. C'est certainement cette capacité de

---

<sup>434</sup> cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 205 et suiv.

<sup>435</sup> cf. *Ibid.*, p. 234-236.

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 237, note \*.

<sup>438</sup> *Ibid.*, note \*.

<sup>439</sup> *Ibid.*, note \*.

conduction individuelle qui l'a rendu si attrayant pour un pouvoir politique auquel se posait la question moderne de gestion de la population. L'exigence qui est posée au XVI<sup>e</sup> siècle à la police peut en effet être décrite comme la direction vers un salut séculier. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler les définitions de la tâche de la police de Lamare : « le seul et unique dessein de la police est de conduire l'homme au plus grand bonheur dont il puisse jouir en cette vie ». <sup>440</sup> Le pouvoir politique moderne, une fois qu'il a été confronté à cette nouvelle exigence, semble bien avoir trouvé ses outils parmi les techniques pastorales, si intimement connues depuis des siècles déjà.

C'est pourquoi il faut retracer tous ces infimes mécanismes pastoraux, leurs fonctionnements et leurs implications, si l'on veut comprendre comment l'homme-sujet occidental a été produit, et l'est sans doute encore aujourd'hui. Voilà, de surcroît, pourquoi on a pu assister, au XVI<sup>e</sup> siècle, à une « démultiplication des 'besoins de conduite' ». <sup>441</sup> C'est donc que l'enjeu des luttes pour le pouvoir en Occident n'a jamais été de s'affranchir de cette conduction, mais a été au contraire l'expression du désir affirmé d'être conduit autrement et mieux. Cela susciterait de la part d'aucuns la question de savoir si finalement la politique moderne s'est vraiment affranchie de la référence au salut, qui pourtant nous semble si désuète.

---

<sup>440</sup> M. Foucault, « "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique (n° 291) », art cit, p. 976.

<sup>441</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 237, note \*.

## I.4. Michel Foucault face aux modernes

### I.4.1. La théorie sociale foucauldienne

#### I.4.1.1. *Foucault face aux théories du social*

Avant de nous pencher sur les conséquences de nos analyses, il convient d'évoquer deux pensées auxquelles l'analyse foucauldienne du pastorat répond, et contre lesquelles elle se positionne. Bien entendu, nous pensons d'une part au marxisme, avant tout dans sa forme althussérienne. D'autre part, les travaux foucauldiens ne manquent pas de reprendre un des grands classiques sociologiques, à savoir l'étude de Max Weber démontrant de quelle manière l'esprit du capitalisme se fonde dans l'éthique protestante. Dans les deux cas, on a affaire à des champs de recherche bien trop vastes pour pouvoir trouver un traitement satisfaisant dans le cadre du présent travail. C'est pourquoi nous nous bornerons ici simplement à constater que la particularité foucauldienne semble bien résider dans le fait que notre auteur érige son édifice théorique à partir d'une analyse se limitant strictement au niveau des pratiques historiques et à leur évolution dans le temps. Cela lui permet de subvertir ce que nous appellerons le point de vue idéologique, ce dernier consistant à devoir présupposer une mise en discours nécessaire à la donation de sens.

En guise d'exemple polémique *ex negativo*, on serait tenté de citer cette définition althussérienne, que l'on peut trouver au détour d'une page de son manuel de philosophie, et qui indique que l'idéologie est « un système de représentation », qui sera pour cette raison « connaissance-méconnaissance, allusion-illusion, système sans dehors possible auquel on puisse le comparer, système qui n'est que 'dehors', puisqu'il englobe tout ce qui existe au monde, et énonce, avant la moindre expérience, la vérité sur toute chose ». <sup>442</sup> Le problème d'une telle caractérisation nous semble résider non pas tant dans son idéalisme même, mais plus particulièrement dans le fait que celui-ci est indiqué par la nécessité qu'il doive nécessairement y avoir autre chose, aussi problématique que ce ne soit, derrière ce monde idéologique total dont rend compte ici Althusser. Car sinon, quel intérêt pourrait-il bien y avoir de postuler une telle idéologie dont, par définition, il est parfaitement impossible de se défaire ?

---

<sup>442</sup> ALTHUSSER Louis, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, 1re édition., Paris, Presses Universitaires de France, « Perspectives critiques », 2014, 387 p, p.260.



Il s'avère alors que l'approche wébérienne suscite quelque chose d'analogue, dans la mesure où il se serait agi pour Weber de résoudre « le problème de la rationalité irrationnelle de la société capitaliste ». <sup>443</sup> Une nouvelle fois, *une* seule rationalité englobante présuppose une entité raisonnable nécessaire pour qu'elle puisse en émaner, ce qui rejoint, certes en provenance d'une toute autre direction, l'objection de l'idéalisme d'un sujet fondateur présupposé. Quoi qu'il en soit, il nous semble que l'intérêt de l'entreprise foucauldienne semble alors résider dans son matérialisme radical, qui s'attache rigoureusement à ne s'articuler que sur les pratiques effectives et leurs rationalités locales. Cette approche offre en effet l'avantage intéressant de pouvoir faire l'économie de ce qu'on pourrait être tenté d'appeler la dimension idéaliste présupposant un niveau ou un moment d'unité dans l'instance qui est chargée de la donation de sens, que l'on la nomme *idéologie* ou encore *raison*. Cette posture est matérialiste, parce qu'elle ne fait intervenir aucune autre réalité sémantique que celle qui s'articule directement au niveau de la pratique dont elle est l'expression.

#### **1.4.1.2. Pratiques vs. Rationalité**

Certes, il peut apparaître bien trop hâtif de parler d'idéologie en référence à Max Weber. <sup>444</sup> Mais il nous semble que le geste foucauldien, résidant en un déplacement rigoureux vers le niveau radicalement matériel des pratiques ayant cours, nous semble pouvoir justifier d'une telle dénomination polémique. Or, en comparaison avec Weber, le déplacement opéré par Michel Foucault est au moins double. En prenant comme trame de lecture la question du pastorat, il devient possible pour Foucault de montrer jusqu'à quel point la subjectivité occidentale a été profondément traversée par et articulée sur le pastorat et ses pratiques, techniques et exercices. De plus, il parvient à montrer que cette évolution prend son essor dès les débuts du christianisme, et non pas seulement lors et avec l'avènement du capitalisme moderne. Weber au contraire semble bien avoir posé la question non de la subjectivation, mais plus simplement de la rationalité générale qui est inhérente au phénomène historique que lui semble être le capitalisme.

Ainsi qu'il l'explique lui-même,

---

<sup>443</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 109. Faisant référence à Marx, Foucault ajoute d'ailleurs que c'est « [c]e passage du capital au capitalisme, de la logique de la contradiction au partage du rationnel et de l'irrationnel [...] [qui est] ce qui caractérise le problème de Max Weber » (*Ibid.*)

<sup>444</sup> Pour les rapports complexes et les lectures multiples de Weber à Marx, voire du wébérisme au marxisme, on consultera avec profit l'excellent article de Catherine Colliot-Thélène sur le sujet (cf. COLLIOT-THELENE Catherine, « Max Weber et l'héritage de la conception matérialiste de l'histoire » in *Études wébériennes: rationalités, histoires, droits*, Paris, Presses Universitaires de France, « Pratiques théoriques », 2001, p. 103-132.)

« [i]l s'agit seulement d'établir si certaines influences religieuses ont contribué à infléchir qualitativement et à diffuser quantitativement cet "esprit" dans le monde entier, jusqu'à quel point elles l'ont fait, et quels *aspects* concrets de la *culture* qui s'est développée sur la base du capitalisme procèdent de ces influences religieuses. »<sup>445</sup>

Autrement dit, Weber pose la question de la façon dont a pu s'opérer une certaine forme de rationalisation du sujet éthique au sein du système capitaliste, qu'il explique d'ailleurs par une ascèse des trains de vie en vue de la promesse d'un salut individuel. C'est pourquoi il affirme par exemple que la « *rationalisation* de la conduite au sein du monde, orientée vers l'au-delà, était le produit de la *conception du métier* du protestantisme ascétique ». <sup>446</sup> Cela revient à dire que, loin de s'opposer, les travaux foucauldien et wéberien paraissent bien plutôt être complémentaires, dans la mesure où Foucault permet de fournir une explication sensiblement plus approfondie aux analyses wéberiennes en matière de processus de subjectivation, lesquelles en retour peuvent servir d'exemples presque paradigmatiques du fonctionnement d'un pouvoir pastoral comme matrice technologique d'un gouvernement politique et social général des individus dans la modernité. <sup>447</sup> En fin de compte, le point de vue foucauldien est plus radical que celui de Weber, dans la mesure où Foucault parvient donc à éviter la question de la rationalité générale dont qu'aurait à revêtir le système capitaliste.

Cette vision non-unifiante est acquise grâce à une compréhension nietzschéenne des pratiques qui en fait des unités mobiles s'insérant dans des rapports tactiques dont l'appartenance stratégique suffit comme explication eu égard de leur rationalité à chaque fois spécifique. Il devient apparent pourquoi Foucault, à la fin de ses *Tanner Lectures*, a cru bon de rappeler ce qu'il désignât alors de « postulats de base », <sup>448</sup> qui, s'ils ne faisaient autre chose que rappeler sa conception du pouvoir et son approche généalogique, furent pour l'occasion axés sur ce qu'on pourrait nommer le problème de la subjectivation sociale. Tout d'abord, il s'agissait alors d'affirmer que « [l]e pouvoir n'est pas une substance », mais « un type de relations entre individus ». <sup>449</sup> De plus, il

---

<sup>445</sup> WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme: Précédé de: remarque préliminaire au recueil d'études des sociologies de la religion, I et suivi de: les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2010, 395 p, p.152 (souligné dans l'original).

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 250 (souligné dans l'original).

<sup>447</sup> cf. *Ibid.*, p. 299-302. En guise d'exemple, il suffit de relever cette affirmation de Weber, selon laquelle « [l]'une des composantes majeures de l'esprit capitaliste moderne, et pas seulement de ce dernier, mais aussi de la civilisation moderne, à savoir la conduite rationnelle de la vie fondée sur *l'idée de métier*, est issue [...] de l'esprit de *l'ascèse chrétienne* » (*Ibid.*, p. 200 (souligné dans l'original).).

<sup>448</sup> M. Foucault, « "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique (n° 291) », art cit, p. 979.

<sup>449</sup> *Ibid.*

soulignait que « maints facteurs déterminent le pouvoir », <sup>450</sup> ce qui suppose que ce dernier ne procède pas tant par la violence et la coercition, que par la rationalité stratégique.

Troisièmement, Foucault rappela « [qu'i] ne suffit pas de faire le procès de la raison en général. Ce qu'il faut remettre en question, c'est la forme de rationalité en présence ». <sup>451</sup> Cette affirmation rejoint alors directement la différence entre Weber et Foucault que nous discutons à l'instant, qu'elle semble d'ailleurs résumer à merveille, du moins si on ajoute qu'une telle *rationalité en présence* ne peut signifier autre chose que le sens tactique que revêt un rapport de pouvoir en exercice ; sens qui lui est alors légué par la stratégie générale dans laquelle il prend place. Or déjà dans son cours *Sécurité, territoire, population*, Foucault avait constaté

« que le problème, ce n'est pas du tout de faire quelque chose comme l'histoire endogène du pouvoir qui se développerait à partir de lui-même dans une sorte de folie paranoïaque et narcissique, mais [...] [de] montrer comment le point de vue du pouvoir est une manière de repérer des relations intelligibles entre des éléments qui sont extérieurs les uns aux autres. » <sup>452</sup>

C'est donc ce *point de vue du pouvoir* qui permet à Foucault de rendre compte d'une rationalité qui est toujours mineure, dans ce sens qu'elle est toujours liée à la pratique qui la porte ; qu'elle est toujours produite par ce jeu de forces, de dynamiques et de rapports de pouvoir qui n'en appelle à aucune instance herméneutique supérieure, et dont la seule rationalité réside par conséquent dans l'agencement du jeu lui-même.

Or, dans notre résumé des postulats de base avancé par Foucault durant les *Tanner Lectures*, nous avons jusqu'ici délibérément omis de mentionner le quatrième et dernier, dont il explique que

« [d]es siècles durant, l'État a été l'une des formes de gouvernement humain les plus remarquables, l'une des plus redoutables aussi. Que la critique politique ait fait grief à l'État d'être simultanément un facteur d'individualisation et un principe totalitaire est fort révélateur. Il suffit d'observer la rationalité de l'État naissant et de voir quel fut son premier projet de police pour se rendre compte que, dès le début, l'État fut à la fois individualisant et

---

<sup>450</sup> *Ibid.*

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 980.

<sup>452</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 219.

totalitaire. Lui opposer l'individu et ses intérêts est tout aussi hasardeux que lui opposer la communauté et ses exigences. »<sup>453</sup>

C'est à l'explication des implications contenues dans cette ultime mise au point que doit nous servir maintenant la confrontation de l'entreprise foucauldienne à la conception althussérienne.

#### **1.4.1.3. Direction, idéologie et appareils d'État**

Bien entendu, il nous est impossible de traiter ici de manière satisfaisante du problème que ne manque pas de poser la question de l'idéologie chez Foucault.<sup>454</sup> Nous nous contenterons par conséquent simplement de quelques indications peut-être bien sommaires. Pour cela, nous avons choisi de confronter les réflexions foucauliennes à une tentative marxiste qui lui est contemporaine visant à repenser le concept d'idéologie, et qui par ailleurs est peut-être bien la plus connue. Il s'agit des élaborations proposées par Louis Althusser.<sup>455</sup> Ce dernier avait publié en 1970 un texte intitulé « Idéologie et

---

<sup>453</sup> M. Foucault, « "Omnes et singulatum": vers une critique de la raison politique (n° 291) », art cit, p. 980.

<sup>454</sup> Pour un premier commentaire à ce sujet, cf. P. Macherey, *Le sujet des normes*, op. cit., p. 214 et suiv.

<sup>455</sup> Dans ce qui suit, nous ne saurions donner une appréciation exhaustive des rapports multiples qui existent tout autant entre Foucault et Marx qu'entre Foucault et Althusser. C'est pourquoi nous souhaitons nous contenter ici d'indications bibliographiques quelque peu sommaires portant sur des travaux en relation directe avec les questions que nous abordons ici. Au sujet des multiples rapports qui existent entre Foucault et Marx, il faut alors tout d'abord mentionner l'ouvrage dans lequel Jacques Bidet tente de confronter la pensée de Foucault à l'entreprise de Marx (J. Bidet, *Foucault avec Marx*, op. cit.), ainsi que deux ouvrages collectifs s'intéressant au même sujet. En 2004, la revue *Actuel Marx* a consacré un numéro à ce thème (*Marx et Foucault*, Actuel Marx 2004/2 (n° 36)), dans lequel on retiendra particulièrement un excellent article de Stéphane Legrand soulignant la profonde influence de la pensée marxienne sur le matérialisme foucauldien, notamment dans *Surveiller et punir* (cf. LEGRAND Stéphane, « Le marxisme oublié de Foucault » in *Marx et Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx », 2004, p. 27-43.), ainsi que l'article de S. Lemke démontrant la continuité profonde existant entre les micro-pouvoirs disciplinaires, le concept de gouvernementalité et l'analyse du pouvoir sous sa forme néolibérale, pour une analyse matérialiste du fonctionnement social et de ses formes de subjectivation spécifiques, qui rejoint d'ailleurs à bien des égards les analyses que nous proposons ici (cf. LEMKE Thomas, « "Marx sans guillemets": Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme » in *Marx et Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx », 2004, p. 13-26.). Au sujet des rapports entre Foucault et Althusser, on retiendra, dans ce numéro, les interventions de G. Leblanc sur les mécanismes de production de subjectivation chez Foucault, Althusser et Butler, bien sûr (cf. LEBLANC Guillaume, « Être assujéti: Foucault, Althusser, Butler » in *Marx et Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx », 2004, p. 45-62.), mais également l'article de W. Montag au sujet de la réception de *Folie et déraison*, bien entendu le nom initial donné à la thèse de doctorat de Foucault, qui permet de saisir la profonde amitié intellectuelle et l'estime réciproque dans laquelle se tenaient les deux hommes (cf. MONTAG Warren, « "Foucault et la problématique des origines": Folie et déraison lu par Althusser » in *Marx et Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx », 2004, p. 63-87.). Plus récemment, un autre ouvrage portant sur le même sujet a été édité aux éditions *La découverte* (cf. LAVAL Christian, PALTRINIERI Luca et TAYLAN Ferhat (éd.), *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, 345 p.), au sein duquel nous souhaitons particulièrement mentionner les contributions de Ferhat Taylan, interrogeant le réajustement foucauldien de la conception marxienne de la production des forces productives (cf. F. Taylan, « Une histoire "plus profonde" du capitalisme », art cit.), d'Étienne Balibar montrant dans quelle mesure Foucault s'oppose à Marx en ce qui concerne le problème de l'individuation, et cela à partir de deux lectures différentes de

appareils idéologiques d'État ». <sup>456</sup> Si nous avons souhaité rapprocher ici ce texte des analyses foucaaldiennes, ce n'est ni par absolue nécessité méthodologique, ni par pure et simple présomption. En revanche, à travers une discussion des thèses althussériennes, la conception foucaaldienne non seulement des processus du devenir-État des pratiques institutionnelles des différents dispositifs peuplant la sphère sociale, mais aussi des processus de subjectivation peut apparaître dans une lumière d'autant plus stridente, que cette lumière se nourrit de la différence d'avec un certain discours intellectuel largement imprégné de marxisme présent dans ces années-là en France.

Cela dit, il ne peut bien entendu s'agir d'affirmer une quelconque aversion foucaaldienne radicale à l'égard du marxisme. Que Michel Foucault n'ait pas été marxiste, soit. Même à dire qu'il aurait été post-marxiste, cela n'importe en réalité que fort peu, tant de telles étiquettes semblent vaines, à y regarder d'un peu plus près. L'intérêt réside en effet bien plutôt à montrer comment Michel Foucault reprend des questionnements d'obédience marxiste, pour y apporter des tentatives de réponses originales et novatrices. Car c'est peut-être bien à cela aussi que tient la radicalité et l'attrait du geste foucaaldien : d'avoir cherché non les étiquettes intellectuelles seyantes, mais des tentatives de réponses fructueuses aux questions posées par la conjoncture historique

---

Hegel (cf. BALIBAR Étienne, « L'anti-Marx de Michel Foucault » in *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (éd.), Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, p. 84-102.), ainsi que l'article de J.-F. Bert replaçant la pensée foucaaldienne dans le paysage intellectuel français de l'après-guerre (cf. J.-F. Bert, « Cartographier les marxismes avec Foucault: les années 1950 et 1960 », art cit.). Enfin, il faut certainement retenir la contribution de J. Pallotta portant sur la discussion des thèses althussériennes par Foucault dans son cours de 1973 (cf. J. Pallotta, « L'effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction », art cit.), ainsi que le texte de J. Revel portant sur une lecture marxiste de la conception des formes de subjectivation telles que conçues par Foucault (cf. REVEL Judith, « Foucault, marxiste hérétique? Histoire, subjectivation et liberté » in *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (éd.), Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, p. 154-170.). En 2011, Isabelle Garo a proposé un ouvrage dans lequel elle discute la place qu'investit Marx dans les débats intellectuels et politiques des années soixante et soixante-dix (cf. I. Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx, op. cit.*). Il faut mentionner en outre deux contributions récentes : un article de M. Simons s'intéressant au débat entre Foucault et Althusser autour du problème de la conception de l'idéologie (cf. SIMONS Massimiliano, « Beyond Ideology: Althusser, Foucault and French Epistemology », in *Pulse: A Graduate Journal of History, Sociology & Philosophy of Science*, n° 3, 2015, p. 62-77.), ainsi qu'un article de J.-B. Vuillerod s'intéressant aux discussions et riches influences réciproques entre Foucault et Althusser, dans les années cinquante et soixante (cf. VUILLEROD Jean-Baptiste, « Coupure épistémologique ou coupure politique? Sur un dialogue de jeunesse entre Foucault et Althusser », in *Acutel Marx*, n° 66, février 2019, p. 152-170.). Enfin, on pourra se référer à D. Eribon, pour une appréciation de l'influence qu'exerça Althusser sur le jeune Foucault à son entrée à l'ENS (cf. D. Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 61 et suiv.).

<sup>456</sup> Ce texte a été réédité depuis in: L. Althusser, *Sur la reproduction, op. cit.*, p. 263 et suiv., version à laquelle nous renvoyons dans ce qui suit. Pour un résumé quant à l'histoire éditoriale de ce texte, cf. BALIBAR Étienne, « Préface: Althusser et les "appareils idéologiques d'État" » in *Sur la reproduction*, ALTHUSSER Louis (dir.), 1. éd., Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx confrontation », 2011, p. 9-18.

dans laquelle il se savait pris. C'est pour cela que la confrontation entre les propositions foucaaldiennes discutées dans le cadre de ce travail et la tentative de repenser le marxisme qui fut celle d'Althusser, peut être fort instructive. Car, comme l'explique J. Pallotta,

« [s]i Althusser représente un adversaire théorique décisif, ce n'est pas seulement parce qu'il a entrepris [...] un renouvellement théorique du marxisme, c'est aussi parce qu'il parle, dans cette conjoncture, depuis deux lieux marquants du pouvoir institutionnel : l'ENS et le PCF. C'est pourquoi Foucault ne cherche pas tant à critiquer le marxisme en général qu'un marxisme bien défini et déterminé : le marxisme althussérien qui, tout critique soit-il à l'égard de la direction du PCF, reste institutionnellement ancré dans le Parti. »<sup>457</sup>

Enfin, n'oublions pas qu'en philosophie, on ne critique bien souvent que ce envers quoi on se sent une affinité intime.

#### **1.4.1.4. L'apparition de la question idéologique dans Sécurité, territoire, population**

Michel Foucault clôt la leçon du 1<sup>er</sup> mars 1978, et donc la dernière leçon exclusivement dédiée à l'analyse du pastorat, sur la question de l'idéologie, dont il souhaite, de son propre aveu, pouvoir se défaire grâce à la démarche qui est la sienne. Dans le support de notes préparatoires à son cours, au cours duquel il n'a, par manque de temps, pu exposer toutes les réflexions, Foucault avait exprimé qu'il souhaitait remplacer l'approche visant à expliquer les antagonismes sociaux à l'aide du concept d'idéologie, par une analyse de ce qu'il désigne alors « [d']éléments tactiques qui ont donné des formes précises et récurrentes aux insoumissions pastorales », lui servant par cela à

« repérer 'les entrées' [...] par où des processus, des conflits, des transformations [...] peuvent entrer dans le champ d'exercice du pastorat, non pas pour s'y transcrire, s'y traduire, s'y refléter, mais pour y opérer des partages, des valorisations, des disqualifications, des réhabilitations, des redistributions de toute sorte. »<sup>458</sup>

Foucault évoque là, à travers la description de son objet d'étude, sa démarche. Mais plus important encore, il donne en même temps une description formelle de ce qu'est le pastorat. Celui-ci doit donc être compris comme une entité conceptuelle qui tire sa réalité d'une effectuation de pratiques sous le même nom. Ces pratiques peuvent être

---

<sup>457</sup> J. Pallotta, « L'effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction », art cit, p. 130.

<sup>458</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit.

amenées à changer, à s'infléchir et à évoluer au gré des altercations, des influences mutuelles et des mises en rapport avec d'autres pratiques, d'autres savoirs, d'autres pouvoirs, bref : avec d'autres stratégies et d'autres tactiques.

Par l'analyse du pastorat et de la gouvernementalité que propose Michel Foucault en 1978, il souhaite ainsi se détacher d'une position marxiste, prise avant tout dans sa posture althussérienne. L'aversion que Foucault nourrit envers le concept d'idéologie est bien connue.<sup>459</sup> Il ne saurait par conséquent nous surprendre qu'il énonce, dans ces notes préparatoires, ce qui devait former la conclusion de la leçon du 1<sup>er</sup> mars 1978 :

« Plutôt que de dire : chaque classe ou groupe ou force sociale a son idéologie qui permet de traduire dans la théorie ses aspirations, aspirations et idéologie d'où se déduisent des réaménagements institutionnels, qui correspondent aux idéologies et satisfont les aspirations, il faudrait dire : toute transformation qui modifie les rapports de force entre communautés ou groupes, tout conflit qui les affronte ou les fait rivaliser appelle l'utilisation de tactiques qui permettent de modifier les rapports de pouvoir, et la mise en jeu d'éléments théoriques qui justifient moralement ou fondent en rationalité ces tactiques. »<sup>460</sup>

Il est aisé de constater que la question de rationalité est alors de nouveau au centre du propos. La position foucauldienne revient ainsi à affirmer qu'il n'y a pas d'un côté la théorie-idéologie, qui se résumerait à une fausse conscience générale, car séparée des rapports de force réels qu'elle ne traduirait pas en théorie, et de l'autre les luttes de rapports de forces antagonistes qui s'affrontent et dont le vainqueur, une fois la bataille

---

<sup>459</sup> Or, ici aversion ne veut certainement pas signifier simple refus. En effet, comme le remarque d'ailleurs à juste titre P. Macherey (cf. P. Macherey, *Le sujet des normes*, op. cit., p. 215 et suiv.), la question de l'idéologie reste présente à travers l'œuvre de Foucault, et serait-ce seulement par l'effort constant de s'en dédouaner. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'au niveau de l'analyse épistémologique de *l'Archéologie de savoir*, Foucault concède une place précise à l'idéologie, précisément dans la coupure qu'instaure toute science par rapport au savoir dans lequel elle s'inscrit pourtant et qui en réalité la déborde (cf. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 250-251.). Encore une fois, il s'agit là de la discussion de l'idéologie dans un cadre épistémologique. Mais il n'en demeure pas moins que Foucault lui concède alors une place, aussi politique, voire stratégique puisse-t-elle paraître. À titre d'exemple du statut que revêt pour Foucault l'idéologie dans les analyses généalogiques des années soixante-dix, tournons-nous vers le cours de 1973. Lors de la dernière séance, qui d'ailleurs, comme le souligne J. Pallotta, constitue une discussion serrée avec les thèses althussériennes (cf. J. Pallotta, « L'effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction », art cit, p. 129.), Foucault récuse un fonctionnement idéologique du pouvoir dans le registre du savoir, qui reviendrait à affirmer que le pouvoir « ou bien fonctionne de façon muette à la violence, ou bien de façon discursive et bavarde à l'idéologie » (M. Foucault, *La société punitive*, op. cit., p. 236.). En effet, cela ne se résumerait qu'une nouvelle fois à une conception négative du pouvoir, qui est au contraire positif, en ce qu'il est toujours foncièrement productif. Au lieu de phénomènes idéologiques devant servir à masquer une réalité ainsi cachée, le pouvoir doit être compris comme « un lieu de formation [...] de savoir ; et, en revanche, tout savoir établi permet et assure l'exercice d'un pouvoir » (*Ibid.*, p. 237.). Pour une discussion de l'insuffisance du concept d'idéologie, cf. M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault (n° 192) », art cit, p. 148-149.

<sup>460</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 219-220, note \*\*.

remportée, pourra prétendre à influencer sur l'idéologie donatrice de sens. Dans l'optique foucauldienne au contraire, les rapports de forces non seulement soutiennent, mais produisent les discours scientifiques ainsi que les autres formes de savoir, lesquels en retour ont des potentiels de force propres et sont par conséquent susceptibles de produire des effets de pouvoir.

Mais une confrontation avec la proposition d'Althusser peut en outre aider à éclaircir et à mettre en lumière deux autres aspects centraux pour notre analyse. Premièrement, une telle démarche permet de bien saisir la spécificité de la conception foucauldienne visant à une analyse des champs de pratiques et de savoirs se densifiant en des dispositifs qui, s'ils ne sont pas directement étatiques,<sup>461</sup> n'en constituent pas moins le champ d'application, dans la mesure où c'est majoritairement en eux que s'articulent les processus de production de subjectivation.<sup>462</sup> Ainsi en arrive-t-on au second aspect que nous souhaitons mettre en lumière à travers la discussion de la proposition althusséro-marxiste. En effet, comme nous le verrons, la subjectivation althussérienne est conçue selon la logique de l'interpellation, transformant l'individu en sujet. La subjectivation dans la conception foucauldienne est bien plus subtile et fondamentale, dans la mesure où elle se comprend comme le résultat de pratiques réfléchies, engagées dans des réseaux de savoirs et de pouvoirs. Autrement dit, nous souhaitons montrer, dans ce qui suit, que si Althusser souhaite rendre compte du moment de subjectivation produit dans l'interpellation d'un individu, Foucault peut, quant à lui, expliquer ce qui en constitue la condition, à savoir la production d'individus interpellables.

---

<sup>461</sup> Dans le cycle de conférences que Foucault donne à Rio de Janeiro, en 1973, il emploie, pour ces nœuds de pouvoir-savoir fonctionnant au sein du champ social mais ne relevant pas directement de l'État, le terme d'*intra-étatiques*, expliquant « qu'au fond l'État et ce qui n'est pas étatique viennent se confondre, s'entrecroise à l'intérieur de ces institutions. Plutôt que les institutions étatiques ou non étatiques, il faut dire qu'il existe un réseau institutionnel de séquestration, qui est intra-étatique ». Déjà à Rio, Foucault ajoute d'ailleurs, contre Althusser, que « [l]a différence entre appareil d'État et ce qui n'est pas appareil d'État ne me semble pas importante pour analyser les fonctions de cet appareil général de séquestration, de ce réseau de séquestration à l'intérieur duquel notre existence se trouve emprisonnée » (M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques (n° 139) », art cit, p. 1483.) Peu importe qu'en 1973, Foucault utilise encore le terme de séquestration pour désigner ce que dans *Surveiller et punir* il nommera la disciplinarisation, la déclaration n'en devient pas moins claire : le partage qu'opère Althusser n'est point adéquat, dans la mesure où il ne permet pas de rendre compte des processus de subjectivation qui ne relèvent pas d'un fonctionnement étatique.

<sup>462</sup> Ainsi qu'il l'explique dans un entretien réalisé en 1976, « [d]écrire tous ces phénomènes de pouvoir en fonction de l'appareil d'État, c'est les poser essentiellement en termes de fonction répressive [...]. Je ne veux pas dire que l'État n'est pas important ; ce que je veux dire, c'est que les rapports de pouvoir, et par conséquent l'analyse que l'on doit en faire, doivent aller au-delà du cadre de l'État. Et cela en deux sens : d'abord, parce que l'État, y compris avec son omniprésence et avec ses appareils, est bien loin de recouvrir tout le champ réel des rapports de pouvoir ; ensuite, parce que l'État ne peut fonctionner que sur la base de relations de pouvoir préexistantes » (M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault (n° 192) », art cit, p. 151.).



#### **1.4.1.5. Althusser, une conception marxiste du social**

Retenons, dans la proposition d'Althusser, trois grands moments autour desquels son propos s'articule : l'État, l'idéologie, le sujet.<sup>463</sup> Au début de son texte, Althusser pose en effet la question des constitutions matérielles nécessaires à la perpétuation d'une société donnée à travers le temps.<sup>464</sup> La question de la reproduction est centrale, parce qu'elle permet d'indiquer comment le rapport de domination est tenu en place. Elle permet donc de rendre compte de l'efficacité de l'influence de la superstructure.<sup>465</sup> L'État est alors conçu, dans une continuité affirmée avec le Marx du *Manifeste* et du *18 Brumaire*, comme un « appareil répressif [...] qui permet aux classes dominantes [...] d'assurer leur domination sur la classe ouvrière pour la soumettre au procès d'extorsion de la plus-value ». <sup>466</sup> Par conséquent, la classe dominante détient le « pouvoir d'État », <sup>467</sup> qui est l'enjeu de la lutte des classes, et qu'elle conserve grâce à cet appareil d'État et à ses composantes (les appareils militaire, policier, judiciaire etc.).<sup>468</sup>

Or l'innovation althusserienne ne réside pas dans ces analyses somme toute classiquement marxistes. L'apport d'Althusser est ce qu'il appelle les *appareils idéologiques d'État (AIE)*. Ceux-ci ne sont pas répressifs, du moins pas en première instance. Ces appareils se manifestent sous des formes institutionnelles très différentes, étatiques aussi bien que privées.<sup>469</sup> La « différence fondamentale » entre l'appareil d'État, qu'Althusser nomme répressif, et ces appareils d'État idéologiques est alors que « l'Appareil répressif d'État "fonctionne à la violence", alors que les Appareils

---

<sup>463</sup> Qu'on nous pardonne par avance l'insolence de notre approche. Si elle ne rend certainement pas entièrement justice à toute la complexité du projet althusserien, elle a néanmoins pour elle le mérite, nous semble-t-il, de faire apparaître les lignes de fractures et de divergences entre Foucault et l'approche marxiste. Des approches qui d'ailleurs – faut-il le souligner ? – demeurent à bien des égards voisines, voire même complémentaires. Mais si l'enjeu de la philosophie réside bien dans la capacité à formuler les questions justes, c'est sans aucun doute que son sort se joue et se décide dans ces petites divergences. Rappelons enfin, qui si nous nous obstinons donc à nous limiter ainsi, pour les raisons stratégiques évoquées plus haut, à ce seul texte, délaissant ainsi tout le manuscrit portant *Sur la reproduction* publié après la mort de l'auteur, et dont le texte avait initialement été extrait, c'est que notre entreprise ne souhaite donc éclaircir la position d'Althusser, mais bien celle de Foucault.

<sup>464</sup> Ainsi note-t-il « [qu'il] s'ensuit que pour exister, toute formation sociale doit, en même temps qu'elle produit, et pour pouvoir produire, reproduire les conditions de sa production » (L. Althusser, *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 264.).

<sup>465</sup> La question de la reproduction devient d'autant plus pressante, dès lors qu'on considère que c'est bien l'infrastructure comme base qui est déterminante (cf. *Ibid.*, p. 268-269.).

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>468</sup> Si pouvoir d'État et appareil d'État ne se confondent pas pour autant, c'est parce que des appareils d'État peuvent subsister, alors même qu'une nouvelle classe s'est emparée du pouvoir d'État (cf. *Ibid.*).

<sup>469</sup> cf. *Ibid.*, p. 275. Althusser en donne d'ailleurs « une liste empirique » (*Ibid.*).

idéologiques d'État *fonctionnent "à l'idéologie"* ». <sup>470</sup> Toutefois, il convient d'ajouter que les deux se rattachent dans le sens où on peut relever de la répression dans les deux cas, ce qui est dû au fait que les deux formes d'appareils sont unanimement destinées à asseoir la domination de classe. <sup>471</sup> C'est à ces deux formes d'Appareils d'État que revient maintenant d'assurer la reproduction sociale. <sup>472</sup> Dans ce constat, un rôle prépondérant revient néanmoins à l'idéologie, parce que c'est à elle que revient la tâche de concilier les classes sociales par delà leurs contradictions. <sup>473</sup>

La théorie de l'idéologie qu'Althusser va proposer ici est certainement novatrice, ce qui transparaît notamment à la lumière de la lecture marxienne à laquelle il procède. <sup>474</sup> Contrairement à Marx, il affirme tout d'abord que l'idéologie, loin d'être un pur et simple leurre chimérique, possède une densité matérielle propre. <sup>475</sup> De plus, Althusser va distinguer deux dimensions idéologiques, ajoutant aux idéologies historiques ce qu'il décide d'appeler « l'idéologie *en général* ». <sup>476</sup> Celle-ci est « une réalité non-historique », <sup>477</sup> qu'Althusser rapproche de l'inconscient freudien, dont elle semble constituer l'équivalent social. <sup>478</sup> L'idéologie, désormais considérée comme éternelle, a donc toujours existé et représente par conséquent une constante anthropologique. La thèse qu'avance alors Althusser est que

« ce n'est pas leurs conditions d'existence réelles, leur monde réel, que les "hommes" "se représentent" dans l'idéologie, mais avant tout leur *rapport* à ces conditions d'existence qui leur y est représenté. C'est ce rapport qui est au centre de toute représentation idéologique, donc imaginaire du monde réel. C'est dans ce rapport que se trouve contenue la "cause" qui

---

<sup>470</sup> L. Althusser, *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 276 (souligné dans l'original).

<sup>471</sup> C'est pourquoi Althusser note qu'en vérité, « [i]l n'existe pas d'appareils purement idéologiques » (*Ibid.*). Que les Appareils idéologiques d'État servent à la domination explique également pourquoi « ils fonctionnent [...] *sous l'idéologie dominante*, qui est celle de "la classe dominante" » (*Ibid.*, p. 277 (souligné dans l'original)).

<sup>472</sup> cf. L. Althusser, *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 278-279.

<sup>473</sup> En effet, Althusser note que « [c]'est par l'intermédiaire de l'idéologie dominante, qu'est assurée l'"harmonie" (parfois grinçante) entre l'Appareil répressif d'État et les Appareils Idéologiques d'État, et entre les différents Appareils Idéologiques d'État » (*Ibid.*, p. 280.).

<sup>474</sup> cf. *Ibid.*, p. 286-287.

<sup>475</sup> cf. *Ibid.*, p. 291 et suiv.

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 287 (souligné dans l'original).

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>478</sup> Althusser constate en effet que « *l'idéologie est éternelle*, tout comme l'inconscient. Et j'ajouterai que ce rapprochement me paraît [*sic.*] théoriquement justifié par le fait que l'éternité de l'inconscient n'est pas sans rapport avec l'éternité de l'idéologie en général » (*Ibid.* (souligné dans l'original)).

doit rendre compte de la déformation imaginaire de la représentation idéologique du monde réel. »<sup>479</sup>

Ainsi apparaît-il clairement que l'idéologie ne consiste pas simplement en un registre d'idées ou de convictions ayant cours à un moment donné de l'histoire ; registre qui serait nécessaire à la vie de l'esprit de l'homme, raison pour laquelle il existerait donc cette idéologie en général au-dessus des expressions idéologiques historiques. Loin de cela, l'idéologie est en réalité tout d'abord et foncièrement *un rapport*, qui de surcroît doit être doublement problématisé.

Car aussitôt, Althusser ajoute que « [d]ans l'idéologie est donc représenté non pas le système des rapports réels qui gouvernent l'existence des individus, mais le rapport imaginaire de ces individus aux rapports réels sous lesquels ils vivent ». <sup>480</sup> Tout d'abord, il devient alors manifeste que ce qui se joue dans le rapport idéologique est bien la question du sujet, en tant que ce compte-rendu de la représentation du rapport imaginaire au rapport effectif ne semble être autre chose que le mouvement constitutif d'une subjectivité, laquelle ne peut pourtant jamais être, il convient de l'ajouter dès à présent, la source fondatrice et libre de ses représentations. <sup>481</sup> Mais, c'est bien entendu dans la désignation d'*imaginaire* que réside toute l'acuité de la construction conceptuelle althussérienne. Car ce terme ne manque pas d'indiquer que l'idéologie, ainsi positivée et "lacanisée", <sup>482</sup> est bien « une structure de méconnaissance », produisant « un leurre inconscient, constant et confortable » dans lequel « le sujet ainsi constitué vi[t] sa relation avec lui-même et avec le monde ». <sup>483</sup> On peut désormais appréhender ce qui semble être le sens fonctionnel de l'idéologie : celle-ci servirait en effet à atténuer la souffrance d'individus soumis à la violence de la domination de classe.

---

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>481</sup> Dans son commentaire du texte althussérien, Macherey remarque à ce sujet que « [l']idéologie n'est pas une certaine manière de se représenter ce qui est, conditionnée historiquement, mais elle est une certaine manière d'être ou de faire être qui constituerait un inconditionné historique », avant d'ajouter « [qu']à la source de toutes ces représentations idéelles, il y a un processus effectif qui est, reprenons la formule que nous avons employée précédemment, une certaine manière d'être au monde dont l'idéologie est en dernière instance la cause ou le principe moteur : cette manière d'être au monde, c'est l'être-sujet » (P. Macherey, *Le sujet des normes*, *op. cit.*, p. 54-55.).

<sup>482</sup> C'est sur cette lacanisation qu'insiste de Ipola (cf. DE ÍPOLA Emilio, *Althusser, l'adieu infini*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, 127 p, p.74.).

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 74-75.

#### **1.4.1.6. Des différences d'approche, entre idéologie et pratiques**

La différence la plus notable entre la conception althussérienne et l'approche de Michel Foucault semble alors résider dans le fait que, dans une conception idéologique comme celle d'Althusser, une part de fausseté subsiste nécessairement, quelle que soit la forme concrète sous laquelle elle se présente. La raison pour cela est que l'idéologie, étant toujours une idéologie dominante, exprime le rapport que les hommes entretiennent aux rapports des forces productives. Or la première des deux formes de rapports évoqués est par définition toujours biaisée, l'intervention de cette idéologie demandant toujours une abstraction.<sup>484</sup> L'approche foucauldienne d'une analyse des tactiques et des stratégies en place à un moment historique donné dans un champ social, permet d'éviter ce problème. Grâce, en effet, à la plasticité qu'offre une telle conception, qui permet de rendre compte de la dynamique des forces, des tactiques utilisées, de la perméabilité de pratiques dont il est désormais possible d'exprimer les changements, les mutations et les évolutions à travers le temps. Cela inclut alors nécessairement et même avant tout les rationalités qu'une telle conception des forces à l'œuvre doit faire émerger.

Au risque de nous répéter une nouvelle fois : c'est au sein d'une différence somme toute bien mince que tout se joue. En effet, Althusser met lui aussi au centre le caractère dorénavant matériel que revêt toute idéologie,<sup>485</sup> qui n'ont « [d']existence matérielle » qu'au sein « d'un appareil idéologique ». <sup>486</sup> Ce qui pose alors problème n'est plus tant l'apparent déterminisme se faisant jour dans une conception dans laquelle aucune subjectivité n'est possible sans un appareil idéologique, que la nécessaire fausseté du dispositif idéologique ainsi mis en place et ne servant donc à autre chose qu'à la perpétuation de la domination dans la lutte des classes.<sup>487</sup> À l'encontre de cette fausseté

---

<sup>484</sup> Il s'agit là d'un problème sur lequel Althusser lui-même revient dans le deuxième point de la note explicative qu'il adjointra en "P.S." au texte en avril 1970 (cf. L. Althusser, *Sur la reproduction*, op. cit., p. 305-306.). En effet, la scission, entre idéologies historiques d'un côté et une idéologie en général de l'autre, est imposée par la nécessité de penser ce qui les conditionne, à savoir la lutte des classes. Or c'est précisément le caractère abstrait des postulats de cette notion qui pose alors problème. De deux choses l'une : soit l'idée est bien celle d'une constance anthropologique et anhistorique, de quoi il découlerait alors que la lutte des classes l'est également ; soit la lutte des classes peut être dépassée, mais alors l'idéologie en général ne saurait que difficilement être éternelle.

<sup>485</sup> En effet, l'originalité d'Althusser réside dans le fait de "matérialiser" l'idéologie, grâce à la production au sein d'appareils. Car comme il l'explique lui-même, « une idéologie existe toujours dans un appareil, et sa pratique, ou ses pratiques. Cette existence est matérielle » (*Ibid.*, p. 292.).

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 293 (souligné dans l'original). Pour la matérialité de toute idéologie, voir cf. *Ibid.*, p. 291-295.).

<sup>487</sup> Althusser explique, « à ne considérer qu'un sujet, (tel individu) que l'existence des idées de sa croyance est matérielle, en ce que ses idées sont ses actes matériels insérés dans des pratiques matérielles, réglées par des rituels matériels eux-mêmes définis par l'appareil idéologique matériel dont relèvent les idées de ce

idéologique, l'approche foucauldienne ne semble prendre au sérieux, à son niveau matériel élémentaire serait-on presque tenté de dire, toute expression de rationalité émanant du jeu des forces.<sup>488</sup> Autrement dit, il s'agit alors pour Foucault d'accepter l'existence de ces rationalités comme des vérités matérielles simples, sans bien entendu faire l'économie de leurs conditions de production dans les jeux de forces. Quoi qu'il en soit du statut et de la nature d'une telle vérité, il n'en demeure pas moins que cette acception permet à Foucault d'éviter le dédoublement d'une idéologie suscitée par la lutte des classes, et appelé par une optique eschatologique marxiste.

C'est ce à quoi Foucault aboutit au terme d'une discussion méthodologique, dans sa leçon du 14 janvier 1976, lorsqu'il explique

« [qu']à la base, au point d'aboutissement des réseaux de pouvoir, ce qui se forme, je ne crois pas que ce soient des idéologies. C'est beaucoup moins et, je crois, beaucoup plus. Ce sont des instruments effectifs de formation et de cumul du savoir, ce sont des méthodes d'observation, des techniques d'enregistrement, des procédures d'investigation et de recherche, ce sont des appareils de vérification. C'est-à-dire que le pouvoir, quand il s'exerce dans ses mécanismes fins, ne peut pas le faire sans la formation, l'organisation et la mise en circulation d'un savoir, ou, plutôt, d'appareils de savoir qui ne sont pas des accompagnements ou des édifices idéologiques. »<sup>489</sup>

Si nous employons le terme de vérité, qui ne se retrouve bien entendu nullement dans l'explication de Foucault lui-même, c'est pour souligner combien il prend au sérieux les savoirs produits dans les jeux de pouvoir ainsi que les effets de vérité suscités dans cette

---

*sujet* ». Un peu plus bas, il poursuit « que le sujet agit en tant qu'il est agi par le système suivant (énoncé dans son ordre de détermination réelle) : idéologie existant dans un appareil idéologique matériel, prescrivant des pratiques matérielles réglées par un rituel matériel, lesquelles pratiques existent dans les actes matériels d'un sujet agissant en toute conscience selon sa croyance » (L. Althusser, *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 294 (souligné dans l'original)).

<sup>488</sup> C'est notamment dans ce sens que sont à comprendre les explications de Foucault lors de la leçon du 28 février 1973, lorsqu'il évoque l'apparente « bêtise bourgeoise », alors même qu'il faut au contraire prendre la mesure de « [l]a lucidité et l'intelligence de cette classe, qui a conquis et gardé le pouvoir dans les conditions que l'on sait » (M. Foucault, *La société punitive*, *op. cit.*, p. 168.). Au contraire de l'aveuglement dont font preuve, selon Foucault, nombre d'intellectuels, il faut, selon lui, « [a]dmire que l'important ce sont les discours, c'est replacer le discours là où, effectivement, on peut l'attaquer : non pas dans son sens, non par ce qu'il ne dit pas, mais au niveau de l'opération qui s'est produite à travers lui, c'est-à-dire dans sa fonction stratégique, afin de défaire ce que le discours a fait. Négligeons donc les œuvres, les textes, et étudions plutôt les discours dans les fonctions ou les champs stratégiques où ils ont pris leurs effets » (*Ibid.*, p. 169-170.). On comprend donc que de prendre au sérieux la vérité de la rationalité d'un discours donné, revient, dans une perspective foucauldienne, à respecter son être-produit dans des stratégies de pouvoir, dont il faut bien rendre compte.

<sup>489</sup> FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 1997, 283 p, p.30.

production.<sup>490</sup> Naturellement, cela revient à souligner non la dimension répressive du pouvoir – sa faculté de faire barrage qui reste en fin de compte bien modeste –, mais au contraire son caractère productif et sa capacité inventive. Pour reprendre des exemples et le dire en termes foucauldien, ce n'est pas en raison de l'assise d'une domination de classe, dans un souci de répression, que la bourgeoisie interne les fous, enferme les criminels, problématise la sexualité des enfants, mais tout simplement *parce que ça marche*.<sup>491</sup>

Bien entendu, il ne peut s'agir d'affirmer qu'on n'assisterait pas à des productions subjectivantes. Seulement, il ne s'agit nullement, dans le cas du pouvoir foucauldien, de simplement interpeler les individus, mais bien de les produire à part entière. Ainsi que l'explique Foucault dans *La volonté de savoir* au sujet de la nouvelle prise en charge de tout ce qui a attiré au domaine du sexe s'opérant entre les XVII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, en soulignant le fonctionnement non pas tant répressif, mais foncièrement productif du pouvoir :

« La mécanique du pouvoir qui pourchasse tout ce disparate ne prétend pas le supprimer qu'en lui donnant une réalité analytique, visible et permanente : elle l'enfoncé dans les corps, elle le glisse sous les conduites, elle en fait un principe de classement et d'intelligibilité, elle le constitue comme raison d'être et ordre naturel du désordre. »<sup>492</sup>

Voilà la raison pour laquelle Foucault affirme, dans son cours de 1976, que

« ce qui fait qu'un corps, des gestes, des discours, des désirs sont identifiés et constitués comme individus, c'est précisément cela l'un des effets premiers du pouvoir. C'est-à-dire que l'individu n'est pas le vis-à-vis du pouvoir ; il en est [...] l'un des effets premiers. L'individu est un effet de pouvoir et il est en même temps, dans la mesure même où il en est un effet, le relais : le pouvoir transite par l'individu qu'il a constitué. »<sup>493</sup>

---

<sup>490</sup> Par ailleurs, il ne faut pas oublier que le terme de vérité n'est nullement absent des cours de Foucault, dans ces années-là. Bien au contraire, lors du début de la même leçon du 14 janvier 1976, il résume par la question suivante l'intérêt de son entreprise de recherche : « quel est donc ce type de pouvoir qui est susceptible de produire des discours de vérité qui sont, dans une société comme la nôtre, dotés d'effets si puissants ? » (*Ibid.*, p. 22.). Cette question laisse entendre que, même si la vérité n'existe donc autrement que comme effet de pouvoir, cela ne signifie néanmoins point qu'elle soit sans effet aucun. C'est ce qui transparait également à travers le constat suivant cette question rhétorique, selon lequel « [n]ous sommes soumis par le pouvoir à la production de la vérité et nous ne pouvons exercer le pouvoir que par la production de la vérité » (*Ibid.*).

<sup>491</sup> cf. M. Foucault, *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 28-29.

<sup>492</sup> M. Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 60.

<sup>493</sup> M. Foucault, *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 27.

Une nouvelle fois, il semblerait bien que nous assistions là, dans cette opération foucauldienne, à une radicalisation dans la façon de concevoir un matérialisme théorique. Cela n'importe alors que peu, au fond, que ce matérialisme soit de type marxiste ou non, dans la mesure où cette ultime radicalisation nous fait en vérité dépasser l'approche marxiste.

Car dans son texte, Althusser déclare que sa « thèse centrale » s'énonce de la manière suivante : « *L'idéologie interpelle les individus en sujet* ». <sup>494</sup> Or si les « sujets » sont bien toujours « des sujets idéologiques (proposition tautologique) », <sup>495</sup> cela signifie que l'idéologie constitue toujours l'ontologie du sujet. Mais Althusser ne résout pas la tension qu'il décèle pourtant bien entre une idéologie qui est toujours constitutive du sujet, et la même idéologie qui ne peut opérer cette constitution qu'à travers l'interpellation de l'individu, cette même interpellation le constituant donc en sujet. L'introduction de cette catégorie malaisée d'individu témoigne en effet d'une contradiction. Soit le sujet est tout à fait idéologique, et alors il n'y aurait pas besoin d'une interpellation de l'individu le constituant, soit il reste bien *un je-ne-sais-quoi*, aussi infime que cela ne soit, qui parvient bien à ne pas pouvoir être dissout dans l'idéologique. Or il semblerait bien qu'il reste, au sein du sujet althussérien, cet infime reste inévacuable, déjà en raison de nécessités théoriques. <sup>496</sup> C'est qu'Althusser semble bien rester tributaire d'une approche dialectique, c'est-à-dire d'une compréhension des choses procédant à l'aide de la négativité résultant de rapports contradictoires.

Un exemple symptomal de cet état de fait est la scène de l'interpellation policière lui servant à décrire le processus de subjectivation. <sup>497</sup> Il est en effet parlant que cette scène demeure dans un rapport antagonique, témoignant ainsi de la prise d'individus dans l'Appareil répressif d'État, dans lequel Althusser lui-même range les forces de police. <sup>498</sup> Le problème nous semble alors être le fait que le rapport est néanmoins pensé dans le

---

<sup>494</sup> L. Althusser, *Sur la reproduction*, op. cit., p. 295.

<sup>495</sup> *Ibid.*

<sup>496</sup> Bien entendu, il conviendrait d'analyser tout cela de plus près. Qu'on nous pardonne de ne renvoyer ici qu'au fait exemplaire qu'E. de Ipola – qui ne manque d'ailleurs pas de souligner ce malaise de l'individu constituant-constitué (cf. E. De Ipola, *Althusser, l'adieu infini*, op. cit., p. 81.) – fait intervenir cette étrange catégorie de « Träger » (*Ibid.*, p. 74.). Car, on en conviendra aisément, pour être « Träger » (support) à quoi que ce soit, il faut peu ou prou être quelque chose. Dans le cas contraire, la chose ou l'élément censé être supporté ne disparaît certes pas pour autant, mais n'est certainement pas supporté non plus.

<sup>497</sup> Ainsi qu'Althusser l'explique, « l'idéologie "agit" ou "fonctionne" de telle sorte qu'elle "recrute" des sujets parmi les individus (elle les recrute tous), ou "transforme" les individus en sujets (elle les transforme tous) par cette opération très précise que nous appelons *l'interpellation*, qu'on peut se représenter sur le type même de la plus banale interpellation policière (ou non) de tous les jours : "hé, vous, là-bas !" » (L. Althusser, *Sur la reproduction*, op. cit., p. 297.).

<sup>498</sup> cf. *Ibid.*, p. 270.

schème de la confrontation, à ne considérer que la façon dont l'individu se trouve pris et assujéti, c'est-à-dire identifié comme sujet. Il est en outre très parlant que l'exemple pris par Althusser pour illustrer le fonctionnement de l'identification n'est autre que « celui de l'idéologie religieuse ». <sup>499</sup> Il s'agit là aussi d'une interpellation qui se résume à une assignation. L'idéologie dit : « voici qui tu es : tu es Pierre ! ». <sup>500</sup> Ainsi, on a affaire à un assujettissement plaçant le sujet en position d'obéissance passive : « "C'est (bien) moi !, dit Moïse, je suis Moïse ton serviteur, parle et je t'écouterai !" ». <sup>501</sup>

Peut-être que ce caractère somme toute injonctif, malgré les tentatives répétées de la part d'Althusser de souligner le caractère aussi matériel que productif de l'idéologie, provient-il du fait que toute sa conception reste foncièrement tributaire du langage. Dans le cas de l'idéologie, une part déterminante revient en effet à ce dernier, aussi bien comme assignation d'identité que comme représentation imaginaire du rapport social. Ainsi que l'explique Althusser lui-même, « la constitution de l'homme fait que toute action humaine est impossible sans le langage et la pensée ». <sup>502</sup> Or, sur ce point, il est en désaccord avec Foucault, qui a pu affirmer

« [qu]il ne suffit pas de dire que le sujet se constitue dans un système symbolique ; le sujet se constitue dans des pratiques réelles, dans des pratiques historiquement analysables. Et il y a une technologie de la constitution du sujet qui traverse, en les utilisant, des systèmes symboliques, mais ce n'est pas simplement par le jeu des systèmes symboliques que le sujet se constitue. » <sup>503</sup>

Autrement dit, en prenant une posture radicalement historique et matérialiste, à ne considérer que les pratiques en tant que pratiques, Foucault parvient à radicaliser le propos, dans la mesure où il peut considérer les objets historiques dans la disparité de leur apparition historique. <sup>504</sup>

---

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>500</sup> *Ibid.*

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>502</sup> Louis Althusser, entretiens avec Fernanda Navarro entre 1984-1987, cit in: E. De Ípola, *Althusser, l'adieu infini*, op. cit., p. 86.

<sup>503</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, op. cit., p. 178.

<sup>504</sup> Notons toutefois qu'une telle lecture d'Althusser semble en retour bien trop tendancieuse, dans la mesure où lui-même a précisément essayé, dans sa conception, de se défaire de ce qu'on pourrait être tenté d'appeler le pouvoir du langage. Ainsi que l'a remarqué P. Macherey, « [l]a seule "rhétorique" admise par Althusser est celle du geste » (MACHEREY Pierre, « Judith Butler et la théorie althussérienne de l'assujettissement » in *Le sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014, p. 353-377.). Mais il nous semble que même en assimilant la conception althussérienne à celle de l'*habitus* bourdieusien, comme le fait Macherey (*Ibid.*, p. 363.), il n'en demeure pas moins la subjectivation se fait pas l'assignation de l'être-sujet. Autrement dit, que la scène de l'interpellation ne constitue qu'un exemple paradigmatique n'enlève



Cette radicalité lui permet également de faire l'économie de ce qu'on pourrait être tenté d'appeler, retournant ainsi contre son auteur une expression althussérienne, les vestiges idéologiques de la superstructure. Car Althusser ne peut faire autrement qu'introduire un Sujet, nécessaire au déroulement de l'interpellation, dans la mesure où toute interpellation constituant des sujets nécessite bien un sujet-Sujet interpellant.<sup>505</sup> La différence serait alors qu'Althusser aurait persisté à interroger le pouvoir du point de vue de son fondement, ce qui l'aurait amené à partir à chaque fois des points de culmination apparents du pouvoir, comme le sont par exemple l'État ou le sujet. À l'encontre d'une telle entreprise, la force des analyses foucaaldiennes consiste à montrer que ces figures unitaires ne sont rien de plus que des effets mythiques d'une certaine conception symbolique du pouvoir compris comme s'exerçant souverainement, c'est-à-dire dans un rapport de domination. Foucault n'interroge pas le pouvoir à partir de son fondement, par exemple symbolique ou encore économique, mais à partir de son fonctionnement. C'est pourquoi il peut montrer que le Pouvoir n'existe pas en dehors d'un champ de relations de forces formant des vecteurs de pouvoirs dynamiques et créateurs.<sup>506</sup>

Une telle conception n'a plus besoin des dédoublements théoriques, parce qu'elle ne pose pas la question de ce qui est de droit, mais bien de ce qui est de fait. La pragmatique foucauldienne ne consiste ainsi en rien de plus qu'en la découverte du caractère mythologique de l'Origine et de l'Unité, sous la couverture desquels Foucault fait apparaître la descendance sans débuts ni fins des objets historiques. Force est en effet de constater que la nécessité de devoir introduire un dédoublement de l'idéologie comporte un problème. Le fait de postuler, à côté des formes historiques d'idéologies, une idéologie en général comme principe anthropologique anhistorique, ressemble à une annulation de la radicalité du propos, en raison d'une catégorie prépondérante

---

en rien à cette critique, dans le sens où elle établit, comme scène originaire de la subjectivation, d'un côté l'individu destiné à devenir sujet, et de l'autre le pouvoir dont la vertu sera de procéder à cette transformation.

<sup>505</sup> À en croire P. Macherey, ce Sujet serait ce qu'il appelle le « grand sujet "Société" », ou « en pastichant le langage lacanien, "lasociété" » (P. Macherey, « Judith Butler et la théorie althussérienne de l'assujettissement », art cit, p. 366.). Dans son texte sur la lecture butlerienne des propositions d'Althusser, Macherey montre bien à quel point la conception althussérienne peut être interprétée dans une proximité avec les analyses de Foucault (cf. par exemple *Ibid.*, p. 367-368.). Or, il reste une question dont la réponse aurait peut-être été malaisée pour Macherey lui-même. On se demande en effet, jusqu'à quel point ses analyses relèvent encore vraiment de la proposition althussérienne, du moins dans la façon dont Althusser l'a proposée dans son article publié en 1970, et combien une telle lecture doit en réalité à d'autres auteurs, notamment Pierre Bourdieu, mais tout aussi bien Foucault ?

<sup>506</sup> C'est pourquoi dans un entretien à Louvain, Foucault peut affirmer, tout simplement, que « [l]e pouvoir, c'est des relations » (M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 239.).

simplifiant outre mesure, et limitant ainsi les possibles imaginaires. On serait presque tenté de se demander si une telle démarche ne relève pas elle-même de l'idéologie.

L'approche foucauldienne, quant à elle, puise son potentiel critique précisément de la force que lui procure son historicité radicale.<sup>507</sup> C'est ce dont témoigne la possibilité de penser même l'individu comme produit historique. Cela, loin d'aboutir à un relativisme nihiliste, permet au contraire de poser la question de la liberté de manière novatrice. Car il s'agit alors non d'une liberté acquise de droit et une fois pour toutes, ou bien encore d'une liberté procurée par la lutte révolutionnaire et le renversement du rapport de domination,<sup>508</sup> mais au contraire d'une liberté que seule procure ce que Foucault, dans une conférence prononcée le 27 mai 1978 à la Société française de Philosophie, décide d'appeler une « attitude critique ».<sup>509</sup> Or il n'est certainement pas anodin que Foucault évoque une telle attitude en 1978, alors qu'il aborde au même moment longuement, dans ses cours au Collège de France, la question du pastorat. Le rapport intime qu'entretiennent les deux concepts devient parfaitement intelligible, lorsqu'on rappelle ce qu'il propose « comme toute première définition de la critique », à savoir la « caractérisation générale : l'art de n'être pas tellement gouverné ».<sup>510</sup> Cette définition est alors formulée à l'encontre directe des arts de direction pastoraux qui vont aboutir dans ce foisonnement et cet essor considérable des techniques de direction au XVI<sup>e</sup> siècle, que Foucault choisit d'appeler alors, à la Société française de Philosophie, la « gouvernementalisation ».<sup>511</sup>

---

<sup>507</sup> On pourrait bien être tenté de le dire autrement, et d'affirmer que l'historicité radicale dont il fait preuve, mène Foucault à s'interdire tout postulat d'un second niveau, d'un double quel qu'il soit. Il n'y a, dans cette conception, pas de hors-scène. C'est pourquoi, dans *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, il peut affirmer que « [t]el est bien en effet le propre de l'*Entstehung* : ce n'est pas l'issue nécessaire de ce qui, pendant si longtemps, avait été préparé à l'avance ; c'est la scène où les forces se risquent et s'affrontent, où il leur arrive de triompher, mais où on peut les confisquer » (M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire (n° 84) », art cit, p. 1020.). À la lumière contrastée de la scène de l'interpellation althusserienne, dans laquelle tout est toujours déjà jouée d'avance, on entrevoit la visée radicale de l'entreprise foucauldienne, dans laquelle le risque est réel pour chaque force qui s'engage sur la scène, sur laquelle se joue un spectacle qui est événement, parce que le sort n'est jamais connu à l'avance. C'est en cela « que le sens historique s'affranchi[t] de l'histoire supra-historique » (*Ibid.*).

<sup>508</sup> FOUCAULT Michel, « La philosophie analytique de la politique (n° 232) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 534-551.

<sup>509</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, op. cit., p. 37.

<sup>510</sup> *Ibid.*

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 36. Pour le pastorat, les arts de gouverner et leurs évolution jusqu'à l'âge moderne, cf. *Ibid.*, p. 35-37.

## I.4.2. Foucault à l'âge de la critique

### I.4.2.1. Gouvernement et critique

Le 27 mai 1978, c'est-à-dire tout juste un mois et demi après la dernière séance de son cours *Sécurité, territoire, population*, Michel Foucault prononce une conférence devant la Société française de Philosophie, qu'il indique avoir souhaité intituler « "qu'est-ce que la critique ?" ». <sup>512</sup> Dans cette conférence, il discerne tout d'abord ce qu'il désigne alors « [d]attitude critique ». <sup>513</sup> Il définit cette attitude par une de ces définitions énumératives aux abords toujours un peu erratiques dont il détient le secret, comme « une certaine manière de penser, de dire, d'agir également, un certain rapport à ce qui existe, à ce qu'on sait, à ce qu'on fait, un rapport à la société, à la culture, un rapport aux autres aussi », et qui serait apparu autour du XVI<sup>e</sup> siècle, autrement dit précisément au moment de la crise pastorale et de l'avènement de la modernité. Cependant, il faut dès à présent indiquer que cette critique d'une part ne relève pas de la seule théorie, dans la mesure où elle « n'existe qu'en rapport avec autre chose qu'elle-même », <sup>514</sup> et que d'autre part, elle doit être considérée en lien direct avec la sphère morale, étant à considérer comme une « vertu en général ». <sup>515</sup>

Souhaitant faire l'histoire de cette attitude critique, Foucault évoque alors « la pastorale chrétienne », <sup>516</sup> et sa particularité consistant dans des techniques de direction individuelles guidant chaque individu à son salut personnel. C'est donc bien en réponse à ce phénomène de gouvernementalisation qui voit, au XVI<sup>e</sup> siècle, les techniques de direction se laïciser et se disséminer, qu'on voit apparaître une attitude critique qui pose « une perpétuelle question qui serait : "comment ne pas être gouverné *comme cela*, par ceux-là, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels

---

<sup>512</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>513</sup> *Ibid.*

<sup>514</sup> *Ibid.*

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 35. Face à cette occurrence du terme *vertu*, il est cardinal d'indiquer dès à présent qu'il nous semble impossible d'y voir l'indication de quelque chose qui s'apparenterait à une éthique de la vertu. En témoigne le manuscrit, qui spécifie que « [d]ans la critique, nul n'est titulaire, nul n'est théoricien. Le critique universel et radical n'existe pas. Le critique en soi et à lui tout seul n'existe pas. Mais toute activité de réflexion, d'analyse et de savoir en Occident porte avec soi la dimension de la critique possible » (*Ibid.*, note a.). Loin d'être une vertu particulière, mais bien plutôt et seulement une *vertu en général*, la critique relève donc bien d'une certaine attitude, et par conséquent d'un point de vue adopté, et non d'une disposition particulière préalable dont le sujet critique devrait faire preuve.

<sup>516</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, *op. cit.*, p. 35.

procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux ?” », et qui ainsi peut se définir comme « l’art de n’être pas tellement gouverné ». <sup>517</sup>

Foucault apporte alors deux précisions qui auront une portée importante dans ses recherches des années quatre-vingts. Tout d’abord, il indique que « le foyer de la critique, c’est essentiellement le faisceau de rapports qui noue l’un à l’autre, ou l’un aux deux autres, le pouvoir, la vérité, et le sujet ». <sup>518</sup> Il s’agit là d’une tripartition qu’il reprendra dans les différentes versions de l’introduction à *L’usage des plaisirs*, pour préciser que les rapports de pouvoir et les formations de savoir ne constituent jamais de systèmes coercitifs à ses yeux, mais qu’il demeure au contraire toujours la possibilité d’ouvertures radicales grâce à la critique. Ainsi qu’il l’expliquera dans la première version de la préface,

„la critique, entendue comme analyse des conditions historiques selon lesquelles se constituaient les rapports à la vérité, à la règle et à soi, ne fixe pas des frontières infranchissables et ne décrit pas des systèmes clos; elle fait apparaître des singularités transformables, ces transformations ne pouvant s’effectuer que par un travail de la pensée sur elle-même [...].” <sup>519</sup>

On peut par conséquent comprendre que, face au pouvoir gouvernemental moderne, la critique est le geste, « le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d’interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ». <sup>520</sup> La critique est donc, face à l’assujettissement, la manière de parvenir à un « désassujettissement dans le jeu de ce qu’on pourrait appeler [...] la politique de la vérité ». <sup>521</sup>

Par ce terme de politique de la vérité, Foucault entend indiquer que le problème n’est pas d’ordre idéologique, mais de l’ordre du pouvoir. Car « [l]e problème n’est pas de changer la conscience des gens ou ce qu’ils ont dans la tête, mais le régime politique,

---

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>519</sup> FOUCAULT Michel, « Préface à l’ “Histoire de la sexualité” (n° 340) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1397-1403. Ce même motif se trouvera encore, quoique de manière beaucoup plus subtile, dans la version définitive de l’introduction, dans laquelle on peut lire que « [l]e projet était donc d’une histoire de la sexualité comme expérience, – si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité » (FOUCAULT Michel, *L’usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, « Histoire de la sexualité », 2004, 339 p, p.10.).

<sup>520</sup> M. Foucault, *Qu’est-ce que la critique?*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>521</sup> *Ibid.*

économique, institutionnel de production de la vérité ».<sup>522</sup> Or, il suffit de rappeler que c'est ainsi, comme politique de la vérité, que Foucault définissait la philosophie,<sup>523</sup> pour suggérer qu'il en va là de la philosophie telle qu'il entend la faire. Cette philosophie est une politique, parce qu'elle conçoit la vérité comme traversée de part en part par le pouvoir, dont elle ne peut donc espérer s'affranchir un jour.<sup>524</sup> En revanche, cela ne signifie guère que Foucault aurait cédé aux tentations nihilistes ou relativistes, comme nous tenterons de le montrer dans la dernière partie de ce travail.

S'il ne semble point vouloir concevoir la philosophie comme simple discours de l'universalité, la référence à l'universel ne s'en trouve pas barrée pour autant. En témoigne une caractérisation de la critique qui mentionne comme son dessein quelque chose de bien surprenant :

« la critique est l'attitude de mise en question du gouvernement des hommes entendu comme l'ensemble des effets conjugués de vérité et de pouvoir, et ceci dans la forme d'un combat qui, à partir d'une décision individuelle, se donne pour objectif un salut d'ensemble. »<sup>525</sup>

Or, il nous semble que ce salut est à comprendre non comme une référence religieuse, mais bien plutôt comme la visée de la philosophie, c'est-à-dire une monde sans souffrance. Pour mieux comprendre la démarche et la conception foucauldienne, ainsi que sa conception d'universel, il convient de s'attarder sur les rapports entre le pouvoir, la vérité et la philosophie.

#### **1.4.2.2. Pouvoir analytique et résistance de la critique**

À la même époque, le 27 avril 1978, Foucault donne une conférence au Japon, qu'il choisit d'intituler « La philosophie analytique de la politique ». Cette conférence s'ouvre sur ce qu'on pourrait caractériser comme le problème de la philosophie. Car Foucault indique que le problème de la philosophie au XX<sup>e</sup> siècle est « la question du pouvoir »,<sup>526</sup> parce que ce siècle est celui d'une expérience historique unique, à savoir celle des États totalitaires émanant des « deux grandes maladies du pouvoir », à savoir « le fascisme et

---

<sup>522</sup> M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault (n° 192) », art cit, p. 160. Dans ce même sens, Foucault affirme, dans le même entretien, « [qu'il] faut penser les problèmes politiques des intellectuels non pas dans les termes science/idéologie, mais dans les termes vérité/pouvoir » (*Ibid.*, p. 159.).

<sup>523</sup> cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 5.

<sup>524</sup> cf. M. Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 80-81.

<sup>525</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, op. cit., p. 39-40, note a.

<sup>526</sup> M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique (n° 232) », art cit, p. 535.

le stalinisme ». <sup>527</sup> Par cette caractérisation, Foucault entend se démarquer d'une philosophie politique classique, qui voit dans le problème de la souveraineté le problème philosophique par excellence, <sup>528</sup> et d'une pensée marxiste pour laquelle l'économie constitue le problème philosophique primordial. <sup>529</sup>

Quant au rôle joué par la philosophie dans l'histoire des sociétés occidentales, Foucault indique tout d'abord que « [l]e philosophe, en Occident, a toujours plus ou moins le profil de l'anti-despote », dans la mesure où il est soit le « législateur » (Solon), soit « le conseiller du prince » (Platon), soit « par rapport au pouvoir, indépendant » (les cyniques), <sup>530</sup> concluant « [qu']il n'y a [donc] pas eu en Occident d'État philosophique ». <sup>531</sup> Cela n'aurait changé qu'avec la Révolution française, suite à laquelle on put voir apparaître « des États philosophiques », <sup>532</sup> les uns se révélant hélas plus dystopiques que les autres ; un fait d'autant plus surprenant qu'il s'agissait à chaque fois de conceptions philosophiques émancipatrices à l'origine, de « philosophies de la liberté ». <sup>533</sup> Face à ce constat amer que les tentatives de réalisation des systèmes philosophiques ont mené à leurs contraires, Foucault décèle plusieurs « attitudes possibles ». <sup>534</sup> On peut mener des analyses historiques pour mettre à jour les rapports entre la philosophie et le pouvoir qui ont conduit à sa perte au moment de sa réalisation, <sup>535</sup> ou tout simplement rendre les armes et se retirer non seulement de la sphère, mais de surcroît de toute interrogation politique. <sup>536</sup>

Ou bien, et c'est la voie que choisit Foucault, on peut interroger le pouvoir dans son fonctionnement effectif, en établir la pragmatique, pour parvenir à la formulation d'un véritable contre-pouvoir, c'est-à-dire d'un contre-pouvoir se comprenant tout d'abord comme un pouvoir. C'est ce qu'indique Foucault, lorsqu'il décrit la position, la tâche, et le travail qui doit être selon lui celui de la philosophie aujourd'hui :

« Peut-être la philosophie peut-elle jouer encore un rôle du côté du contre-pouvoir, à condition que ce rôle ne consiste plus à faire valoir, en face du pouvoir, la loi même de

---

<sup>527</sup> *Ibid.*

<sup>528</sup> Or, si l'on se prête au jeu de Foucault, il faudrait bien plutôt attribuer ce problème au XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>529</sup> Le problème économique serait en vérité, toujours dans ce même petit jeu, le problème prépondérant du XIX<sup>e</sup> siècle (M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique (n° 232) », art cit, p. 536.)

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 537.

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 538.

<sup>532</sup> *Ibid.*

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 539.

<sup>534</sup> *Ibid.*

<sup>535</sup> cf. *Ibid.*, p. 539-540.

<sup>536</sup> cf. *Ibid.*, p. 540.

la philosophie, à condition que la philosophie cesse de se penser comme prophétie, à condition que la philosophie cesse de se penser comme pédagogie, ou comme législation, et qu'elle se donne pour tâche d'analyser, d'élucider, de rendre visible, et donc d'intensifier les luttes qui se déroulent autour du pouvoir, les stratégies des adversaires à l'intérieur des rapports de pouvoir, les tactiques utilisées, les foyers de résistance, à condition en somme que la philosophie cesse de poser la question du pouvoir en terme de bien ou de mal, mais en terme d'existence. »<sup>537</sup>

Il n'est point besoin de revenir en détail sur la caractérisation du pouvoir qu'établit Foucault. Retenons seulement qu'il souligne ici la nécessité de mettre au point une pragmatique du pouvoir, c'est-à-dire une conception du pouvoir qui ne mette plus l'accent sur les prétendues implications morales ou aliénantes que susciterait tout pouvoir, mais au contraire une approche partant du principe que le pouvoir, rapport dynamique de forces, traverse tout et jusqu'à la philosophie, et qu'il est donc nécessaire d'en analyser les formes d'existences, de fonctionnement et de production, tout en se limitant au niveau phénoménal de son apparition. C'est à l'analyse de ce phénomène de pouvoir que doit servir « une philosophie analytico-politique ». <sup>538</sup>

De cette caractérisation du rôle du pouvoir provient aussi l'importance de la notion de jeu, car « [l]es relations de pouvoir, également, cela se joue ; ce sont des jeux de pouvoir qu'il faudrait étudier en terme de tactique et de stratégie, en terme de règle et de hasard, en terme d'enjeu et d'objectif ». <sup>539</sup> Une telle démarche sert alors montrer la spécificité des luttes contemporaines. Dans ce sens, Foucault constate que

« la résistance et les luttes qui se déroulent n'ont pas la même forme. Il ne s'agit plus maintenant pour l'essentiel de prendre part à ces jeux de pouvoir de manière à faire respecter au mieux sa propre liberté ou ses propres droits ; on ne veut tout simplement plus de ces jeux-là. Il s'agit non plus d'affrontements à l'intérieur des jeux, mais de résistances au jeu et de refus du jeu lui-même. » <sup>540</sup>

On comprend alors que le geste foucauldien consiste une nouvelle fois en un déplacement décisif. En effet, Foucault n'approche et n'analyse les luttes ni du point de vue de la question de la souveraineté politique, ni à partir du problème économique des rapports de production dans une société.

---

<sup>537</sup> *Ibid.*

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 541. Bien entendu, Foucault fait intervenir, dans cette conception de la méthode philosophique, l'analogie avec la philosophie analytique anglo-saxonne (cf. *Ibid.*, p. 541-542.).

<sup>539</sup> M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique (n° 232) », art cit, p. 542.

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 543.

Car il faut prendre réellement la mesure de ce que cela signifie que de se placer du point de vue des luttes éparses, multiformes, locales, divergentes contre des formes multiples de pouvoirs. En s'intéressant à tous ces « jeux de pouvoir beaucoup plus limités, beaucoup plus humbles »,<sup>541</sup> Foucault parvient à rendre leur dignité à ces existences éparses et insignifiantes, inlassablement prises dans le maelström des forces, jusqu'à s'en trouver broyées.<sup>542</sup> C'est ainsi qu'il peut mettre l'accent sur l'ingéniosité des luttes et même l'ouverture radicale sur de nouveaux possibles qu'elles permettent. Cela se précise à la lumière des quatre caractéristiques propres aux phénomènes historiques que Foucault analyse et qui tout simplement refusent le jeu du pouvoir en lui-même.<sup>543</sup> Ils sont « diffus et décentrés »,<sup>544</sup> et n'affrontent pas les conglomérats de pouvoir politiques et économiques.<sup>545</sup> Ces phénomènes sont des luttes contre le pouvoir pour aucune autre raison que celle qu'on a affaire à du pouvoir.<sup>546</sup> Enfin, et pour toutes ces raisons, il s'agit là de « luttes immédiates » et « anarchiques ».<sup>547</sup>

À la suite de cette énumération, Foucault prend soin de délimiter une nouvelle fois ces formes de luttes d'un côté de la « révolution », qui donc appartiendrait bien plutôt à un temps désormais révolu, et de l'autre du « réformisme », parce que sa teneur conservatrice ne saurait convenir à une approche aussi anarchique et innovante que celle qu'il propose.<sup>548</sup> La raison qui exige de repenser de manière novatrice la résistance pratiquée aux formes de pouvoir apparaît, lorsque Foucault indique que ces luttes anti-pouvoir « visent une réalité historique qui existe d'une manière qui n'est peut-être pas apparente mais est extrêmement solide dans les sociétés occidentales depuis des siècles et des siècles ».<sup>549</sup> La réalité en question est le pouvoir pastoral, dont les techniques ont successivement été reprises par le pouvoir politique moderne depuis le XVI<sup>e</sup> siècle.<sup>550</sup>

---

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 542.

<sup>542</sup> Dans le même sens, Foucault notait, au sujet de ces existences insignifiantes dont il souhaitait rendre compte dans le texte *La vie des hommes infâmes* : « N'est-ce pas, après tout, l'un des traits fondamentaux de notre société que le destin y prenne la forme du rapport au pouvoir, de la lutte avec ou contre lui ? Le point le plus intense des vies, celui où se concentre leur énergie, est bien là où elles se heurtent au pouvoir, se débattent avec lui, tentent d'utiliser ses forces ou d'échapper à ses pièges » (FOUCAULT Michel, « La vie des hommes infâmes (n° 198) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 237-253.)

<sup>543</sup> cf. M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique (n° 232) », art cit, p. 544.

<sup>544</sup> *Ibid.*

<sup>545</sup> cf. *Ibid.*, p. 545.

<sup>546</sup> Foucault constate ainsi « que c'est le pouvoir qui est en question » (*Ibid.*).

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 546.

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 547.

<sup>549</sup> *Ibid.*

<sup>550</sup> Ainsi que le constate Foucault, « [q]uel qu'ait pu être le congé donné à un certain nombre d'institutions religieuses, quelles qu'aient pu être les mutations qu'on appellera pour faire bref idéologiques, qui ont



De manière quelque peu schématique, Foucault concède à la fin de cette conférence que son travail a consisté à mettre au jour les multiples fonctionnements hétérogènes des différentes techniques de direction pastorales diffusées à travers la société. Il précise en outre que le pouvoir moderne, qu'il désignera dans *La volonté de savoir* par le terme de « bio-pouvoir »,<sup>551</sup> et à l'analyse duquel il a consacré une grande majorité de son travail – si l'on compte *Naissance de la clinique* et *Les mots et les choses* –, est le résultat de cette reprise progressive des techniques pastorales. Car ce sont ces pratiques et techniques qui sont à l'origine généalogique des « grandes machines disciplinaires », des « sciences humaines » et des « mécanismes d'assistance et d'assurance » des dispositifs de sécurité.<sup>552</sup> Si les luttes sont réfléchies comme individuelles et la question de la transformation de soi au centre des préoccupations, c'est que « l'individu », premier effet produit par ce pouvoir, « est devenu un enjeu essentiel pour le pouvoir », qui « est d'autant plus individualisant que, paradoxalement, il est plus bureaucratique et plus étatique ».<sup>553</sup> De ces considérations, il en ressort que la question philosophique à poser aujourd'hui est pour Foucault celle de comprendre comment ces individus peuvent s'appropriier eux-mêmes pour se constituer en un soi digne de ce nom. Mais la visée ultime de l'entreprise foucauldienne réside probablement autre part. Car cette entreprise représente en réalité une tentative de réfléchir à la forme que pourrait épouser cette révolution d'un autre ordre que serait une révolution antipastorale, et dont Foucault avait constaté au Collège de France qu'elle n'avait jamais eu lieu.

#### **1.4.2.3. Tracer des figures dans le sable**

Le grand avantage qu'offre la conférence donnée au Japon en avril 1978 au sujet du rapport entre pouvoir et philosophie est de fournir l'explication des raisons pour lesquelles Foucault consacra autant de temps à l'analyse du pastorat et de ses techniques, non seulement, comme nous l'avons montré, dans le cours de 1978, mais aussi jusque dans ses travaux du début des années quatre-vingts. Or l'évocation, dans cette conférence d'avril 1978, des sciences humaines l'indique : l'influence des travaux archéologiques des années soixante ne se tarit pas au fil des recherches foucauliennes. De cela, un nombre de remarques conclusives de la deuxième conférence prononcée à

---

certainement modifié profondément le rapport de l'homme occidental aux croyances religieuses, il y a eu implantation, multiplication même et diffusion des techniques pastorales dans le cadre laïc de l'appareil d'État » (*Ibid.*, p. 550.).

<sup>551</sup> M. Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 184.

<sup>552</sup> M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique (n° 232) », *art cit.*, p. 551.

<sup>553</sup> *Ibid.*

Dartmouth College en 1980 portent témoignage. Évoquant les transformations subies par les techniques pastorales lors de leur reprise au sein des techniques gouvernementales modernes, Foucault explique alors

« que l'un des grands problèmes de la culture occidentale a été de trouver la possibilité de fonder l'herméneutique de soi non pas, comme c'était le cas dans le christianisme primitif, sur le sacrifice du soi, mais au contraire sur une émergence positive, sur l'émergence théorique et pratique, du soi. C'était le but des institutions judiciaires, c'était aussi le but des pratiques médicales et psychiatriques, c'était le but de la théorie politique et philosophique – constituer le fondement de la subjectivité en tant que racine d'un soi positif, ce que nous pourrions appeler l'anthropologisme permanent de la pensée occidentale. Et je crois que cet anthropologisme est lié au profond désir de substituer la figure positive de l'homme au sacrifice qui, pour le christianisme, était la condition de l'ouverture du soi en tant que champ d'une interprétation indéfinie. »<sup>554</sup>

On ne saurait sous-estimer les conséquences d'importance fondamentale de la lente transition dépeinte ici. En effet, Foucault renvoie là à un problème qu'il avait décelé depuis fort longtemps comme résidant au plus profond de la constitution de la modernité, et qui l'avait occupé dès les années soixante : le phénomène de l'anthropologisation.

Déjà la préface à sa thèse complémentaire, une traduction de *l'Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant entreprise à la fin des années cinquante, développait longuement cette question dans un texte qui allait constituer la base de ce qui deviendrait, comme on sait, *Les mots et les choses*. Indiquant que l'utilisation du terme d'anthropologie remonte au XVI<sup>e</sup> siècle,<sup>555</sup> il entrevoit alors les raisons de l'importance que prendra ce thème dans la pensée moderne dans le fait que l'homme doit simultanément être réfléchi comme appartenant à un monde physique naturel, et relevant néanmoins « d'un privilège métaphysique, qui est l'âme ». <sup>556</sup> Le désir anthropologique moderne est aporétique, parce qu'il cherche à expliquer *l'explanandum*

---

<sup>554</sup> M. Foucault, *Sur l'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 90.

<sup>555</sup> cf. FOUCAULT Michel, « Introduction à l'anthropologie de Kant » in *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, KANT Immanuel (dir.), François Ewald, Frédéric Gros et Daniel Defert (éd.), Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2008, p. 11-79.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 72. La situation paradoxale qui se fait jour alors, est due au fait que désormais, « [l]e physique en l'homme serait de la nature, sans être de la physique » (*Ibid.*, p. 71).

par l'*explanans*.<sup>557</sup> C'est la raison pour laquelle l'anthropologie « ne s'adressera qu'au phénomène du phénomène », tout en demandant en retour que ce même phénomène, en tant qu'il est « un corps animé, finalisé à l'égard de lui-même », en soit le fondement explicatif producteur de sa vérité.<sup>558</sup> Et c'est pourquoi l'anthropologie sera « la science du normal par excellence »,<sup>559</sup> parce que c'est à la phénoménalité disparate et concrète qu'on demande de fournir ses principes d'existence, précisément à travers l'expression de son existence.<sup>560</sup> Voilà enfin pourquoi les statistiques seront l'outil de prédilection permettant de produire cette extraction de principes.<sup>561</sup>

Ainsi, la thèse complémentaire annonce déjà ce que Foucault, en 1980, désigne comme la *figure positive de l'homme*, et que *Les mots et les choses* découvre comme instituant « un doublet empirico-transcendantal ». <sup>562</sup> Car c'est en effet

---

<sup>557</sup> En effet, Foucault note que « [c]ette posture paradoxale de l'*Anthropologie* (qui est *raison* de ce dont elle est *partie*) est lourde de conséquences. Elle sera à la fois limite de la science de la *Physis* et science de cette limite ; elle sera cette limite rabattue, en deçà d'elle-même, sur le domaine qu'elle limite, et définira ainsi en termes de rapports ce qui est le non rapport, en termes de continuité ce qui est rupture, en termes de positivité ce qui est finitude » (M. Foucault, « Introduction à l'anthropologie de Kant », art cit, p. 72.). Il évoquera de nouveau cette contradiction inhérente à l'homme moderne dans *Les mots et les choses* au sujet de la pensée classique, expliquant alors « [qu']il n'était pas possible en ce temps-là que se dresse, à la limite du monde, cette stature étrange d'un être dont la nature (celle qui le détermine, le détient et le traverse depuis le fond des temps) serait de connaître la nature, et soi-même par conséquent comme être naturel » (FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, « Collection Tel », 2010, 400 p, p.321.).

<sup>558</sup> M. Foucault, « Introduction à l'anthropologie de Kant », art cit, p. 73.

<sup>559</sup> *Ibid.*

<sup>560</sup> Il n'est guère étonnant que l'on retrouve cette conception du normal chez G. Canguilhem, qui expliquait que, « [q]uand on sait que *norma* est le mot latin que traduit l'équerre et que *normalis* signifie perpendiculaire, on sait à peu près tout ce qu'il faut savoir sur le domaine d'origine du sens des termes *nome* et *normal* [...]. Une norme, une règle, c'est ce qui sert à faire droit, à dresser, à redresser. Normer, normaliser, c'est imposer une exigence à une existence, à un donné, dont la variété, la disparat s'offrent, au regard de l'exigence, comme un indéterminé hostile plus encore qu'étranger » (CANGUILHEM Georges, *Le normal et le pathologique*, 8e édition., Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 1999, 290 p, p.177.).

<sup>561</sup> Il faut souligner que Foucault mentionne explicitement les statistiques à la fin de la conférence sur la philosophie analytique de la politique de 1978 au Japon. On trouve une trace de cette méthode biopolitique aussi tôt que la thèse complémentaire, lorsque Foucault note « [qu']une science anthropologiquement fondée sera une science réduite, mesurée à l'homme, déçue de sa propre vérité, mais par là même restituée à la vérité de l'homme. C'est ainsi que l'Anthropologie, en tant qu'elle est à la fois fondement et règle réductrice, prend l'allure d'une connaissance normative, prescrivant par avance à chaque science qui met l'homme en cause, son cours, ses possibilités et ses limites » (M. Foucault, « Introduction à l'anthropologie de Kant », art cit, p. 73.).

<sup>562</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 329. C'est bien à ce qui vient d'être exposé que fait allusion l'affirmation selon laquelle « [l']homme, dans l'analytique de la finitude, est un étrange doublet empirico-transcendantal, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance » (*Ibid.*). Dans cette section, Foucault pointe le problème aporétique que ne manque pas de poser cette figure de l'homme appelée à occuper toute la place, se rencontrant à tous moments, dans toute interrogation, et constituant ainsi ce qui est à la fois donné comme point de départ et promis comme point d'aboutissement. Mais, comme le remarque Foucault, « un discours qui se veut à la fois empirique et critique ne peut être que, d'un seul tenant, positiviste et eschatologique ; l'homme y apparaît comme une vérité à la fois réduite et promise. La naïveté précritique y règne sans partage » (*Ibid.*, p. 331.).

« là que se cache l'ambiguïté de cette *Menschen-Kenntniss* par laquelle on caractérise l'Anthropologie : elle est connaissance de l'homme, dans un mouvement qui objectivise celui-ci, au niveau de son être naturel et dans le contenu de ses déterminations animales ; mais elle est connaissance de la connaissance de l'homme, dans un mouvement qui interroge le sujet sur lui-même, sur ses limites, et sur ce qu'il autorise dans le savoir qu'on prend de lui. »<sup>563</sup>

Or de ce geste, Foucault découvre alors qu'il obscurcit bien plus qu'il n'explique. En posant la question « *Was ist der Mensch ?* », Kant, qui avait pourtant ouvert la possibilité transcendantale révolutionnaire d'une philosophie critique libérée du dogmatisme, finit par recouvrir cette voie originale d'une « confusion de l'empirique et du transcendantal », suite à quoi « la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau ; non plus celui du Dogmatisme, mais celui de l'Anthropologie ».<sup>564</sup> Déjà dans les années soixante, Foucault était donc parvenu à un constat amère, à savoir que cet écran que constitua depuis Kant l'anthropologisme empêcha de penser la différence dans son potentiel créateur, c'est-à-dire autrement que comme un redoublement du même qui le renvoie sans cesse à ce que pourtant il ne parvient jamais à être, malgré tous ses efforts.<sup>565</sup>

Que la thèse complémentaire, quoiqu'encore de manière et en des termes peut-être quelque peu maladroits, ait défini ce qu'elle désignait alors d'un vocabulaire presque pompeux comme le passage « [d']une problématique de la vérité à une problématique du même et de l'autre » qui ouvrit sur « le domaine de l'aliénation »,<sup>566</sup> indique néanmoins les implications non seulement épistémologiques des analyses archéologiques, que Foucault semble bien avoir discernées dès les années soixante. Ce sont donc toutes ces implications épistémologiques indiquées par la conclusion que la

---

<sup>563</sup> M. Foucault, « Introduction à l'anthropologie de Kant », art cit, p. 74.

<sup>564</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 352. Déjà dans sa thèse complémentaire, Foucault avait décrit ce double geste kantien, indiquant à l'époque que l'Anthropologie, dans sa positivité empirique, ne peut en réalité point tenir lieu de condition de possibilité de la Critique, laquelle, par son effort cherchant à délimiter le champ de validité des jugements de la raison, l'épouse toujours déjà, dans la mesure où c'est elle qui rend possible toute entreprise positiviste et empirique (cf. M. Foucault, « Introduction à l'anthropologie de Kant », art cit, p. 75-77.). Pour une discussion de cette fonction de la Critique chez Kant, cf. p.e. I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 776 et suiv.

<sup>565</sup> Là réside la raison pour ce que Foucault décrit, lorsqu'il note que « le propre des sciences humaines, ce n'est pas la visée d'un certain contenu (cet objet singulier qu'est l'être humain) ; c'est beaucoup plutôt un caractère purement formel : le simple fait qu'elles sont, par rapport aux sciences où l'être humain est donné comme objet (exclusif pour l'économie et la philologie, ou partiel pour la biologie), dans une position de redoublement, et que ce redoublement peut valoir *a fortiori* pour elles-mêmes » (M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 365.).

<sup>566</sup> M. Foucault, « Introduction à l'anthropologie de Kant », art cit, p. 78.

figure de l'homme, en réalité si récente dans l'histoire de la pensée occidentale, pourrait bien être amenée à disparaître prochainement,<sup>567</sup> que Michel Foucault reprend en effet encore en 1980, lorsqu'il soulève cette question dont nous étions partis plus haut, et qui vient clôturer sa conférence à Dartmouth College. Mais en 1980, un changement de registre crucial s'est opéré, à savoir le passage d'une épistémologie critique vers une interrogation d'ordre éthique. Car si, comme le remarque Foucault, cette figure de l'homme à travers laquelle nous avons pris l'habitude de nous réfléchir à l'aide d'une constante herméneutique de soi, « n'est rien d'autre que le corrélatif historique de la technologie construite au cours de notre histoire », alors ce constat n'en appelle pas tant à une épistémologie critique, que bien plutôt à une nouvelle « politique de nous-mêmes » capable de changer les technologies qui nous ont produites.<sup>568</sup>

### **I.4.3. Le Kant de Foucault, entre politique et ontologie de nous-mêmes**

Dans ce qui suit, nous souhaitons discuter les travaux que Michel Foucault a consacrés à Kant durant les années quatre-vingts. Cela nous permettra d'indiquer des éléments qui sont de première importance, si l'on veut comprendre comment ses analyses portant sur des auteurs antiques se rattachent à la condition moderne et à l'entreprise d'une ontologie du présent. De plus, une telle analyse permet de montrer que la pensée de Foucault n'est pas sans rapport à la question de l'universel. Au contraire, nous affirmerons ici qu'elle a même consisté, du moins en partie, à une problématisation des contenus universels dans l'expérience des pratiques. Si cela ne saurait signifier que Foucault fut un seul instant un penseur d'universaux, contre la fausse abstraction desquels il s'est donc toujours prononcé, une telle démarche

---

<sup>567</sup> Cette conclusion annonçant la prochaine fin de l'homme, sur laquelle se concluent les ultimes lignes de *Les mots et les choses* (cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 398.) et qui fit la notoriété de Foucault, était en réalité déjà annoncée à la fin de l'introduction à l'*Anthropologie* évoquant le *Übermensch* nietzschéen (cf. M. Foucault, « Introduction à l'anthropologie de Kant », art cit, p. 79.). Il convient d'ajouter que dès *Les mots et les choses*, Foucault évoquait ce qu'il percevait comme des lignes de failles, de fractures, pouvant permettre la réouverture des possibles, lorsqu'il expliquait que la « disposition » anthropologiques « est en train de se dissocier sous nos yeux puisque nous commençons à y reconnaître, à y dénoncer sur un mode critique, à la fois l'oubli de l'ouverture qui l'a rendue possible, et l'obstacle têtue qui s'oppose obstinément à une pensée prochaine » (M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 353.). Bien sûr, un Foucault quelque peu optimiste concéda encore aux « "contre-sciences" » structuralistes (*Ibid.*, p. 391.) le potentiel critique capable de ce dépassement ( pour une discussion de ce problème, cf. MILNER Jean-Claude, *Le périple structural: figures et paradigme*, Lagrasse, Verdier, 2008, 376 p, p.235 et suiv.).

<sup>568</sup> M. Foucault, *Sur l'origine de l'hermeneutique de soi*, op. cit., p. 90-91. Ce qui n'est alors en réalité qu'une autre manière d'affirmer ce que constate J.-C. Milner pour le domaine épistémologique, lorsqu'il remarque que « Foucault ne cédera jamais sur l'effacement de l'homme. Mais s'éloignant progressivement de la rhétorique nietzschéenne – et de toute rhétorique, d'ailleurs –, il construira un long et patient programme de désanthropologisation systématique des savoirs » (J.-C. Milner, *Le périple structural*, op. cit., p. 259.).

néanmoins permettre de saisir en quel moment, aussi frêle qu'il ne soit, il a tout de même conçu la possibilité d'une expérience d'un universel concret, qui d'ailleurs ne s'éprouve, pour Foucault, toujours qu'en société.

Certes, l'indication d'un tel phénomène ne se trouve qu'une fois dans la discussion que Foucault a engagée avec Kant, à savoir dans la première leçon du cours de 1983, ainsi que dans le texte *Qu'est-ce que les Lumières ?* qui en a été tiré, et publié un an plus tard. De plus, si indication il y a, elle semble à première vue bien passagère. Or, si nous argumenterons qu'il faut néanmoins lui attribuer une importance certaine, c'est que deux raisons nous y amènent. Premièrement, il est indispensable de considérer le moment dans lequel intervient cette discussion du texte kantien. Bien entendu, le texte *Was ist Aufklärung ?* avait trouvé l'intérêt de Foucault dès 1978. Mais en 1983, il fait intervenir un autre texte, capital pour notre argument, à savoir la deuxième dissertation de *Conflit des facultés*. Or c'est précisément dans la discussion de ce texte que nous discernons l'expérience de l'universel en question. Mais ce n'est pas tout, car cette discussion intervient – de manière d'ailleurs presque arbitraire, tant les analyses proposées alors semblent être en décalage par rapport au reste du cours – au début d'un cours qui portera sur le concept de *parrêsia*, un thème qui d'ailleurs occupera Foucault encore l'année suivante.

Par conséquent, notre hypothèse de lecture est que, si l'on doit lire ces deux ensembles comme solidaires, cela signifie alors que l'on doit et peut trouver, dans l'évocation des textes kantien, une configuration conceptuelle correspondant à celle qui nous semble à l'œuvre dans le dire-vrai parrésiasique.<sup>569</sup> Or, c'est ce qui nous semble être le cas, dans la mesure où on peut y déceler ce que donc nous avons choisi, tant bien que mal, de désigner par le terme d'expérience d'un universel concret. Mais il y a plus. Car on pourrait objecter que nous parvenons à nos conclusions seulement en mobilisant un corpus de textes kantien qui ne trouvent pas mention chez Foucault. La question est en effet importante, et il ne suffirait guère, à nos yeux, d'y répondre simplement que Foucault aimait à garder le silence sur une grande partie de ses influences intellectuelles.

Si nous pensons malgré tout qu'il est légitime de revenir aux conceptions kantien sur le jugement esthétique et le problème du goût, telles que présentées dans la *Critique*

---

<sup>569</sup> Nous discutons en détail le problème de la *parrêsia* et les question s'y afférant dans la troisième partie de ce travail (chapitre III.4).

de la faculté de juger, c'est que ces thématiques et leurs implications sont demeurées centrales dans un autre ouvrage de Kant. Il s'agit naturellement de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, que Foucault, pour l'avoir traduit, connaissait fort bien. Autrement dit, une analyse du problème du jugement esthétique tel qu'il est discuté dans la *Critique de la faculté de juger* n'est autre que celui qui sous-tend également les propos de l'*Anthropologie*, comme que nous allons tâcher de le montrer en nous référant à l'un comme à l'autre de ces ouvrages. Cela revient à dire que Foucault était bien conscient de ces problèmes, et donc également des implications véhiculées dans un texte comme la deuxième dissertation du *Conflit des facultés*, et son concept d'enthousiasme.

#### **1.4.3.1. Le problème de la politique de nous-mêmes dans le cours de 1982**

Pour éclairer ce que pourrait signifier ce terme de « politique de nous-mêmes », les éditeurs des conférences de Dartmouth College évoquent deux possibilités, se référant tour à tour au cours *Herméneutique du sujet* et aux textes des années quatre-vingts que Foucault dédie à Immanuel Kant et à la question de la critique.<sup>570</sup> Cependant, il nous semble que ces deux possibilités, loin de s'exclure mutuellement, sont en réalité complémentaires, ou du moins renvoient l'une à l'autre. Lors de la leçon du 17 février 1984, Foucault évoque les tentatives récurrentes, au sein de la philosophie critique du XIX<sup>e</sup> siècle, de formuler « une esthétique et une éthique de soi ».<sup>571</sup> Ces tentatives sont alors entreprises à la lumière et dans le cadre historique de la gouvernementalité moderne, ce qui pousse Foucault à constater que

« dans cette série d'entreprises pour reconstituer une éthique du soi, dans cette série d'efforts, plus ou moins arrêtés, figés sur eux-mêmes, et dans ce mouvement qui nous fait maintenant à la fois nous référer sans cesse à cette éthique du soi, sans jamais lui donner aucun contenu, [...] il y a à soupçonner quelque chose qui serait une impossibilité à constituer aujourd'hui une éthique du soi, alors que c'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi. »<sup>572</sup>

Il suffit alors de se rappeler à l'esprit deux choses pour voir la solidarité profonde que cette affirmation de 1982 entretient avec les analyses portant sur Kant. Premièrement, nous savons que la gouvernementalité moderne fonctionne essentiellement grâce à et à

---

<sup>570</sup> cf. M. Foucault, *Sur l'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 106, note 51.

<sup>571</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 241.

<sup>572</sup> *Ibid.*

travers des processus et des techniques de direction, de subjectivation et d'individualisation. Deuxièmement, il ne faut pas oublier que dans la conférence sur Kant de 1978, Foucault avait défini l'attitude critique comme étant l'art de n'être pas gouverné.<sup>573</sup>

En réalité, dans cette même leçon de février 1982, Foucault évoque ce à quoi il dédie ses recherches en ces années-là, lorsqu'il ajoute que

« relations de pouvoir-gouvernementalité-gouvernement de soi et des autres-rapport de soi à soi, tout ceci constitue une chaîne, une trame, et que c'est là, autour de ces notions, que l'on doit pouvoir [...] articuler la question de la politique et la question de l'éthique. »<sup>574</sup>

Or la trame annoncée là par Foucault ne va pas nécessairement de soi, et mérite que l'on s'y attarde. On a là tout d'abord les relations de pouvoir dynamiques qui constituent le champ social ou, si l'on préfère, politique ; la gouvernementalité qui est donc la technologie moderne du pouvoir et qui fonctionne par individualisation et par direction. Nous avons vu tout cela.

Mais c'est alors que surgit un nouveau terme, le *soi*. Ce soi, qui sera à discuter dans ce qui suit, est ici introduit moyennant une double référence. D'une part, dans un rapport de conduction de soi et d'autres dont on stipule qu'ils ont également la possibilité d'être soi et de se conduire ; d'autre part, dans un rapport que le soi établit avec soi, et qui semble donc être réflexif. Si enfin Foucault joint ici les questions politiques et éthiques, c'est bien parce que c'est à travers un travail sur soi, à travers l'établissement de nouveaux rapports de soi à soi, que cette conduction individuelle en laquelle la gouvernementalité moderne consiste, peut être déjouée. Pour comprendre l'étendue de la signification que prend cette affirmation, il convient alors de s'intéresser – cela ne saurait surprendre, de surcroît à la lumière des textes des années soixante critiquant l'anthropologisme que nous avons discutés –, aux textes que Foucault, durant ces années quatre-vingts, dédie à Kant.

---

<sup>573</sup> Il est même à se demander, si l'évocation qui est faite dans ce cours, de *résistance au pouvoir politique dans le rapport de soi à soi*, ne constitue pas en réalité une reformulation de la définition de l'attitude critique telle qu'avancée dans le texte sur Kant de 1978.

<sup>574</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 242.



#### **1.4.3.2. Le recours aux textes de Kant durant les années quatre-vingts**

Nous disposons de trois textes que Foucault a consacrés à Kant durant les années quatre-vingts. Deux d'entre eux se trouvent dans le recueil de *Dits et écrits*. Le premier, initialement paru dans le *Foucault Reader* édité par Paul Rabinow sous le titre *What is Enlightenment ?*, fut repris dans les *Dits et écrits* sous la traduction française du titre, *Qu'est-ce que les Lumières ?*.<sup>575</sup> Le second, qui porte le même titre, alors que le texte ne traite pas des mêmes problèmes, comme nous allons le voir, et qu'il est par ailleurs bien plus court que le premier, est un extrait de la leçon prononcée au Collège de France le 5 janvier 1983.<sup>576</sup> Enfin, le troisième texte sur Kant dont nous disposons pour cette période est par conséquent la retranscription de la première leçon du cours au Collège de l'année 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*.<sup>577</sup>

Même si tous les trois portent donc sur le même sujet, à savoir une interrogation sur ce qu'est l'*Aufklärung* à travers une discussion du texte *Was ist Aufklärung ?* de Kant,<sup>578</sup> les différences entre les textes sont toutefois notables.<sup>579</sup> Si nous laissons de côté pour un instant le début du cours de 1983, qui, en raison de son caractère de cours prononcé, véhicule un certain nombre de particularités, on constate néanmoins rapidement que les deux textes publiés se différencient sous plusieurs aspects. Tout d'abord, *What is Enlightenment ?* est donc sensiblement plus long que *Qu'est-ce que les Lumières ?*, le premier couvrant plus d'une quinzaine de pages, alors que le second n'en fait guère plus de six. Mais bien plus important encore, sans doute, est que, si les deux textes prennent leurs départs dans une commune constatation que ce que le texte kantien introduit dans la démarche philosophique est la question de l'actualité du présent,<sup>580</sup> et alors même qu'ils aboutissent tous deux au même résultat, à savoir « une ontologie de nous-

---

<sup>575</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit. Pour éviter les confusions entre les deux textes parus dans les *Dits et écrits*, nous allons par la suite nous référer à ce texte en usant de son titre anglais initial.

<sup>576</sup> M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », art cit.

<sup>577</sup> cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 3-39.

<sup>578</sup> KANT Immanuel, « Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? » in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik [...]*, Wilhelm Weischedel (éd.), 15. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, vol. 11.1/12, p. 53-61. Pour ce travail, nous utilisons la traduction française suivante : KANT Immanuel, « Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières? » in *Œuvres philosophiques II. Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 207-217.

<sup>579</sup> Dans le cadre de ce travail, nous laisserons de côté l'histoire de la genèse des textes sur Kant, et considérons donc ces textes comme des artefacts, nous en tenant, si cela devient nécessaire, à la chronologie dictée par leur publication et qui suivent les *Dits et écrits*.

<sup>580</sup> cf. M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1383M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », art cit, p. 1498.

mêmes », <sup>581</sup> laquelle selon les termes de *What is Enlightenment ?* doit être critique, le chemin que choisit Foucault à chaque fois de parcourir pour y parvenir n'est pourtant pas du tout le même.

En effet, *What is Enlightenment ?*, à travers la discussion de Baudelaire et du dandysme, traite de ce que Foucault appelle « un *éthos* philosophique ». <sup>582</sup> Le texte *Qu'est-ce que les Lumières ?* en revanche pose « la question de la téléologie immanente au processus même de l'histoire », <sup>583</sup> évoquant « un certain "nous" », <sup>584</sup> et discutant de fait non seulement le texte kantien *Was ist Aufklärung ?*, mais également la deuxième dissertation du *Streit der Fakultäten (Le conflit des facultés)*. <sup>585</sup> Or, s'il nous est impossible de procéder ici à une analyse en détail des deux textes, de leurs différences tout comme de leurs similitudes, nous souhaitons toutefois relever un certain nombre d'aspects importants permettant de montrer les enjeux des travaux engagés par Foucault durant les années quatre-vingts.

Notre démarche est ici placée sous une hypothèse de lecture bien définie. En effet, il ne nous semble point relever des fruits d'un pur hasard que les deux textes construisent deux propose différents, alors même qu'ils ont les mêmes points de départ et d'aboutissement. Ce n'est donc pas tant qu'il s'agirait de deux tentatives différentes et successives de traiter d'un même sujet, à savoir un texte de Kant, dans le cours de l'élaboration d'un travail intellectuel. Bien au contraire, nous soutiendrons ici que les deux textes sont à comprendre comme des apports complémentaires à une même interrogation, qui est celle de comprendre notre présent à l'aide une ontologie critique de nous-mêmes. Sans doute l'aura-t-on compris : nous affirmerons ici que *What is Enlightenment ?* traite du gouvernement de soi, alors que *Qu'est-ce que les Lumières ?* s'interroge sur la question du gouvernement des autres. <sup>586</sup>

---

<sup>581</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1396. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », art cit, p. 1506.

<sup>582</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1390 (souligné dans l'original).

<sup>583</sup> M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », art cit, p. 1498.

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 1499.

<sup>585</sup> KANT Immanuel, « Der Streit der Fakultäten » in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik [...]*, Wilhelm Weischedel (éd.), 15. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, vol. 11.1/12, p. 261-393. Pour ce travail, nous utilisons la traduction française suivante : KANT Immanuel, « Le conflit des facultés » in *Œuvres philosophiques III. Les derniers écrits*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 803-930.

<sup>586</sup> Si nous n'avons pas traité en détail de la première leçon du cours *Le gouvernement de soi et des autres* dans cette section, c'est que son caractère de cours prononcé en public nous semble soulever quelques difficultés. En effet, la position qu'un tel texte occupe au sein du corpus d'un cours, ce qu'on pourrait appeler sa teneur tactique, influe sur le contenu d'un tel texte et devrait être prise en compte ici. De plus, dans cette leçon, Foucault évoque des éléments des deux textes (la deuxième heure du cours de ce jour-là

### 1.4.3.3. *La question du présent*

Dans les textes qu'il dédie à Kant, Michel Foucault montre que celui-ci pose la question du présent de façon originale. En effet, cette question ne se trouve pas interrogée par rapport au rattachement du présent à son histoire, mais par rapport à ce qui le différencie à la trame historique. L'actualité se trouve ainsi interrogée de manière « presque entièrement négative, comme une [sic.] *Ausgang*, une "sortie", une "issue" ». <sup>587</sup> Le présent est donc pensé comme un *à-partir*, un lieu à partir duquel il devient possible d'interroger la trame historique sous l'auspice de la particularité unique qui est la sienne en tant qu'il fait actualité. Autrement dit, le présent est appréhendé ici par le biais de ce qui, en lui, fait sa « différence dans l'histoire » et représente donc un « motif pour une tâche philosophique particulière ». <sup>588</sup> Foucault voit ici la manière dont Kant tente de réfléchir son entreprise critique et le rapport qu'elle entretient à l'histoire. <sup>589</sup> C'est enfin de cette approche particulière que résulte ce qu'il désigne comme étant « l'attitude de modernité ». <sup>590</sup>

Dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Foucault reprendra ce constat d'une différence dans la compréhension de l'histoire introduite par le texte de Kant. Dans ce texte, il précise en effet que « la question du présent, la question de l'actualité » posée dans ce texte cherche à répondre à « la question téléologique immanente au processus même de l'histoire ». <sup>591</sup> Or il ne faut pas confondre celle-ci avec une interrogation sur la téléologie de l'histoire, que Foucault prend soin d'exclure par le même geste. <sup>592</sup> Quelle est donc cette téléologie qui serait inhérente à chaque moment historique ? S'il ne s'agit pas de

---

ayant été dédiée à un commentaire du texte de Kant *Was ist Aufklärung ?*). Néanmoins, nous lisons cette leçon comme penchant plutôt du côté des analyses reprises, un an plus tard, dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*. En effet, un certain nombre d'aspects de *What is Enlightenment ?* sont absents, tel que l'évocation du dandysme, qui d'ailleurs réapparaîtra dans l'introduction à *L'usage des plaisirs*. Cela étant dit, nous ne pourrions nous pencher en détail sur les implications que ces différences et similitudes soulèvent, car cela excéderait notre propos.

<sup>587</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1383.

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 1387. Il est d'ailleurs notable que cette même posture sous-tend l'explication de Kant portant sur la scientificité qu'est la critique de la raison qu'il entreprend, et dont il souligne qu'elle ne pourrait consister en « une critique des livres et systèmes de la raison pure, mais celle du pouvoir rationnel pour lui-même » (I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 778.). Au risque d'anticiper sur ce qui ne trouvera de discussion que plus bas, force est de constater que l'on peut voir dans cette caractérisation usant de cette posture au présent si particulière, la description d'une ontologie du présent.

<sup>589</sup> C'est pourquoi Foucault constate « que ce petit texte se trouve en quelque sorte à la charnière de la réflexion critique et de la réflexion sur l'histoire. C'est une réflexion de Kant sur l'actualité de son entreprise » (M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1387.).

<sup>590</sup> *Ibid.*

<sup>591</sup> M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », art cit, p. 1498.

<sup>592</sup> Ainsi, il introduit ce passage en expliquant que Kant « ne pose directement en tout cas aucune de ces questions, ni celle de l'origine, ni, malgré l'apparence, celle de l'achèvement » (*Ibid.*).

l'aboutissement du processus historique dans son ensemble, c'est que la question porte sur le sens que revêt le moment historique, sa signification en et pour lui-même, et qui déborde de loin sa simple facticité temporelle. C'est cela que Foucault appelle « [l']événement philosophique auquel appartient le philosophe qui en parle ». <sup>593</sup> Et il ajoute aussitôt que

« [s]i on veut bien envisager la philosophie comme une forme de pratique discursive qui a sa propre histoire, il me semble qu'avec ce texte sur l'*Aufklärung* on voit la philosophie – et je ne pense pas trop forcer les choses en disant que c'est la première fois – problématiser sa propre actualité discursive : actualité qu'elle interroge comme événement, comme un événement dont elle a à dire le sens, la valeur, la singularité philosophique et dans laquelle elle a à trouver à la fois sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit. » <sup>594</sup>

Il y aura à s'interroger sur le sens et la conception qui sous-tend un tel *événement*, et sur ce qu'est ce sens qui est à découvrir dans l'événement, et qui, comme nous tenterons de le démontrer, comporte avec lui l'expérience d'un certain universel. Nous y reviendrons plus bas.

Pour l'instant, il suffit de retenir que la question du présent est donc posée, une nouvelle fois dans ce texte, du point de vue de la différence que celui-ci introduit par rapport à la temporalité historique. Cette question devient ainsi l'interrogation sur l'expérience partagée que le présent permet « à une communauté humaine en général, [...] à un certain "nous" ». <sup>595</sup> On assiste alors à la constitution d'une communauté dont l'appartenance est générée par le moment historique partagé. Simultanément, une interrogation originale est introduite portant sur la modernité que constitue ce partage. Comme dans le texte *What is Enlightenment ?*, il s'agit d'une modernité comprise comme une attitude, dans la mesure où il devient alors nécessaire, pour « [l]e discours », de « reprendre en compte son actualité, d'une part, pour y retrouver son lieu propre, d'autre part, pour en dire le sens, enfin, pour spécifier le mode d'action qu'il est capable d'exercer à l'intérieur de cette actualité ». <sup>596</sup> On entrevoit là que la spécificité de cette attitude réside donc dans le rapport réflexif qu'elle permet d'introduire, et cela dans le cadre d'une interrogation non seulement épistémique, mais aussi et surtout pratique,

---

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 1499.

<sup>594</sup> *Ibid.*

<sup>595</sup> *Ibid.*

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 1500.

s'interrogeant sur ce qui fait la spécificité du sujet qui porte l'interrogation de ce qu'il est lui-même en tant qu'il est à ce moment présent.<sup>597</sup> Or, ce rapport réflexif à soi-même passe bien entendu, chez Kant, par la question du devenir-majeur que permet l'*Aufklärung*.

---

<sup>597</sup> C'est ce qui ressort de la remarque que Foucault fait dans la leçon du 5 janvier 1983, lorsqu'il explique, au sujet de la question du sens à déterminer au sein du présent, « [qu']il s'agit, à l'intérieur de cette réflexion sur cet élément du présent porteur ou significatif d'un processus, de montrer en quoi et comment celui qui parle, en tant que penseur, en tant que savant, en tant que philosophe, fait partie lui-même de ce processus ». Mais Foucault constate alors que « c'est encore plus complexe que cela. Il faut qu'il montre non seulement en quoi il fait partie de ce processus, mais comment, faisant partie de ce processus, il a, en tant que savant ou philosophe ou penseur, un certain rôle à jouer dans ce processus où il se trouvera donc à la fois élément et acteur » (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 14.). Or, le parti-pris que nous ferons dans ce travail, est que malgré l'apparente insistance dont Foucault fait preuve dans cet extrait, sur la figure du penseur (savant, philosophe, etc.), il ne faut néanmoins pas en conclure qu'il s'agisse là d'une attribution restrictive. Au contraire, nous affirmerons que si nous sommes en présence d'un travail comportant des accents généalogiques, on peut déduire de ces analyses des conclusions générales dépassant les cadres présentés dans le travail lui-même.

## I.5. Esquisse d'un gouvernement de soi aujourd'hui

### I.5.1. L'*Aufklärung*, un exercice philosophique

#### I.5.1.1. *Le devenir-majeur dans l'Aufklärung*

Il est un fait connu que le texte kantien s'ouvre sur le problème de la minorité (*Unmündigkeit*) de l'homme.<sup>598</sup> Or, tout comme l'indique Michel Foucault, l'*Aufklärung* n'est autre que ce moment du présent qui se donne comme "sortie" (*Ausgang*). En ce sens, l'*Aufklärung* désigne donc le moment précis au cours duquel on opère un certain changement dans et à travers le soi, dans la mesure où il s'agit de se défaire de sa minorité. Celle-ci, en ce qu'elle est de la propre faute de l'homme, relève d'un certain rapport de soi envers soi-même. En effet, Foucault comprend ici la minorité comme représentant « un certain état de notre volonté qui nous fait accepter l'autorité de quelqu'un d'autre pour nous conduire dans les domaines où il convient de faire usage de la raison ».<sup>599</sup> C'est alors de manière tout à fait analogue qu'il définit l'*Aufklärung* comme « la modification du rapport préexistant entre la volonté, l'autorité et l'usage de la raison ».<sup>600</sup>

En réalité, il est tout à fait remarquable que Foucault fasse intervenir ici les notions de volonté et d'autorité, alors que celles-ci ne sont pas évoquées dans le texte de Kant. Or, nous ne voulons naturellement point affirmer par là qu'elles en seraient tout à fait absentes. Mais il n'en demeure pas moins qu'une lecture foucauldienne bien particulière se fait jour à travers elles. Nous discutons plus haut la conception chrétienne de la volonté. Ces considérations préalables permettent de comprendre que ce sur quoi Foucault met ici l'accent, à travers l'utilisation de ces notions, est la configuration dans laquelle se trouve l'individu occidental moderne, pris dans des formes de rapports à soi et des formes de gouvernement spécifiques. Cela rejoint la raison pour laquelle Foucault utilise ici le terme d'*autorité*, d'autant plus surprenant que Kant lui-même se sert d'un

---

<sup>598</sup> Kant affirme en effet que l'*Aufklärung* est « la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute » (I. Kant, « Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières? », art cit, p. 209.). Dans ce travail, nous avons fait le parti pris de suivre Foucault, qui utilise le terme allemand pour désigner l'*Aufklärung*. En effet, cela nous semble d'une part prêter à moins de confusion que le terme français "les Lumières", et rend d'autre part de manière bien plus adéquate la dimension pratique au fond du concept, qui se perd dans le terme générique français (on remarquera que sur ce point, la notion anglaise *enlightenment* semble se trouver au milieu entre les deux termes).

<sup>599</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1383.

<sup>600</sup> *Ibid.*

terme pourtant central dans les analyses foucaaldiennes de la fin des années soixante-dix, à savoir la *direction* (*Leitung*). Que Foucault préfère néanmoins user du terme d'autorité, nous semble s'expliquer par un désir affiché de sa part de souligner ici la dimension foncière de pouvoir se faisant jour dans des directions visant à maintenir les hommes dans des états minoritaire de guidage, ce qui au passage délaisse la dimension régulatrice que ces formes de direction peuvent présenter.<sup>601</sup>

Or on peut voir dans cette énumération de la volonté, de l'autorité et de la raison, une référence à ce que Foucault revendique à maintes reprises comme la tripartition du champ dans lequel ses recherches se déroulent. On peut alors en déduire que la minorité consiste en un certain rapport de soi à soi qui nous fait accepter une situation hétéronome par rapport aux configurations éthiques, politiques et épistémiques dans lesquelles nous sommes engagés. Cela revient à affirmer que l'*Aufklärung* n'est autre chose que *la modification du rapport préexistant*, entre les trois termes, à l'agir du sujet, autrement dit un travail pratique transformant le rapport que le sujet entretient à soi et aux autres. Si ce travail accorde une prééminence à la question du rapport de soi à soi-même, c'est que c'est bien dans ce rapport que se constitue un soi qui fait l'expérience de la liberté à travers cette *praxis* qu'est la sortie de sa propre minorité.<sup>602</sup>

Voilà pourquoi, si ce problème engage bien autant l'éthique que la politique, la problématisation de l'éthique demeure pourtant la condition d'une politique.<sup>603</sup> C'est dans ce sens que Foucault interprète ce passage, lorsqu'il explique, dans le cours de 1983, que « [g]ouvernement de soi, gouvernement des autres, c'est bien dans ce rapport, ce rapport vicié, que se caractérise l'état de minorité ». <sup>604</sup> L'importance de la discussion de ce texte kantien réside donc pour Foucault dans le fait que ce texte évoque et fait même intervenir en son centre, le problème du gouvernement de soi et des autres. Mais avant de discuter cette question en détail, il convient d'évoquer au préalable un autre

---

<sup>601</sup> Cela constituerait alors naturellement une autre manière de lire l'évocation des trois figures de la direction avancé par Kant (le livre, le pasteur [*Seelsorger*], le médecin) (cf. I. Kant, « Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières? », art cit, p. 209.), et que Foucault rattache très justement aux trois *Critiques* (cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 30.). On remarquera d'ailleurs au passage le rapport de complémentarité entre les *Critiques* et l'*Aufklärung*, qui se fait déjà jour à travers ce rapprochement.

<sup>602</sup> C'est ainsi que Kant note que, « [pour faire preuve de cette *Aufklärung*], il n'est rien requis d'autre que la *liberté*, et à vrai dire la plus inoffensive de toutes les manifestations qui peuvent porter ce nom, à savoir celle de faire un *usage public* de sa raison dans tous les domaines » (I. Kant, « Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières? », art cit, p. 211.).

<sup>603</sup> Car, comme le rappelle Foucault, « l'homme est lui-même responsable de son état de minorité. Il faut donc concevoir qu'il ne pourra en sortir que par un changement qu'il opérera lui-même sur lui-même » (M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1384.).

<sup>604</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 32.

problème, à savoir le caractère universel de la raison. Car c'est bien ce problème qui fait apparaître la solidarité profonde existante entre les sphères éthique et politique.

### **1.5.1.2. Les usages publics de la raison, entre politique et universels**

Car, quand bien même la sortie de la minorité permet une certaine expérience de la liberté que procure la modification du rapport de soi à soi, il ne s'agit pourtant pas simplement d'un appel à la révolte, ou bien encore d'un refus des autorités. Le propos kantien est bien plus subtil. Tout l'enjeu consiste alors à distinguer entre l'usage privé et l'usage public de la raison. Chaque individu doit être obéissant en tant qu'il est un « élément de la machine »,<sup>605</sup> c'est-à-dire en tant « [qu']il a un rôle à jouer dans la société et des fonctions à exercer ».<sup>606</sup> Cela revient à affirmer qu'il faut soumettre l'usage de la raison à la fin générale provisoire pour un ensemble dans lequel on s'insère, et en tant qu'on fait partie de cet ensemble qui dépasse notre propre individualité. En revanche, et cela tend à rejoindre les considérations morales kantiennes postulant qu'il faut toujours raisonner moralement en prenant le tout qu'est l'humanité comme une fin,<sup>607</sup> lorsqu'on « raisonne comme membre de l'humanité raisonnable ».<sup>608</sup>

On comprend alors que la différence entre un usage privé et un usage public de la raison réside dans la différence de l'attitude que l'individu adopte par rapport à soi et par rapport au monde. Ce n'est alors qu'une autre manière d'exprimer cela, que d'affirmer que la différence réside dans « un certain usage [...] des facultés qui sont les nôtres ».<sup>609</sup> L'usage privé de la raison est donc celui que nous faisons en tant qu'individus engagés dans des processus sociaux, économiques et politiques toujours singuliers et contingents.<sup>610</sup> Le changement d'attitude qui va caractériser l'usage public, s'opère lorsque « nous nous plaçons dans un élément universel, où nous pouvons figurer

---

<sup>605</sup> I. Kant, « Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières? », art cit, p. 212.

<sup>606</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1385.

<sup>607</sup> Nous faisons bien sûr allusion à l'impératif catégorique, énoncé pour la première fois dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (cf. KANT Immanuel, « Fondements de la métaphysique des mœurs » in *Œuvres philosophiques II. Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 241-337 et suiv.), et repris dans la *Critique de la raison pratique* (cf. KANT Immanuel, « Critique de la raison pratique » in *Œuvres philosophiques II. Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 595-804 et suiv.).

<sup>608</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1385.

<sup>609</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 34.

<sup>610</sup> Car « dans cette mesure-là, ce n'est pas comme sujet universel que nous fonctionnons, mais nous fonctionnons comme individu. Et nous avons à faire un usage particulier et précis de notre faculté à l'intérieur d'un ensemble qui, lui, est chargé d'une fonction globale et collective » (*Ibid.*, p. 35.).



comme sujet universel ». <sup>611</sup> Cet élément universel consiste en le point de vue de l'humanité, cette *humanité raisonnable* dont on est *membre*, et qui s'exprime par l'adresse publique de ce qui est le fruit de l'usage de la raison pour elle-même, de manière désintéressée. Le caractère désintéressé et la publicité tiennent alors lieu d'un universel qui n'est plus conditionné par des impératifs externes et autres que la rigueur raisonnables elles-mêmes. <sup>612</sup> Il s'agit là de la possibilité d'une expérience que Foucault exemplifiera à l'aide de la *parrésia* notamment cynique, à savoir « une dimension du public qui est en même temps la dimension de l'universel ». <sup>613</sup>

On comprend alors que la liberté de l'*Aufklärung* dépeinte ici ne réside pas dans l'absence d'obligations, ou bien dans le simple affranchissement de l'obéissance, mais dans un usage raisonné de la capacité à entrer dans des rapports à soi et aux autres qui présentent un caractère universel. <sup>614</sup> Mais si donc « [i]l y a *Aufklärung* lorsqu'il y a superposition de l'usage universel, de l'usage libre et de l'usage public de la raison », <sup>615</sup> cela ne manque pourtant pas de susciter une contradiction qui est la source de bien de tensions au sein de la sphère sociale. Car un tel raisonnement a pour conséquence « le contrat du despotisme rationnel avec la libre raison » ; à la condition, bien entendu de première importance, « que le principe politique auquel il faut obéir soit lui-même conforme à la raison universelle ». <sup>616</sup> Or cette restriction, qui adresse en réalité un impératif moral à la constitution politique, ne manque pas, bien sûr, d'ouvrir un champ de revendications politiques contre des politiques dont on discerne leur inadéquation à ce principe. Il s'agit là naturellement d'une conséquence qui rejoint directement les analyses foucaaldiennes portant sur le pouvoir et dont il a déjà été question.

Sous couvert d'une conception kantienne rappelant la nécessité de l'obéissance, quoique limitée, dans le champ social, se découvre ainsi l'exigence, morale, d'un usage de la raison qui soit tout autant éthique qu'universel. Or les deux termes ne cessent en réalité de se rejoindre incessamment et de manière problématique, dans la mesure où ils génèrent cette interrogation qui en appelle à une réflexion toujours à reprendre sur ce

---

<sup>611</sup> *Ibid.*

<sup>612</sup> cf. I. Kant, « Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières? », art cit, p. 212-213.

<sup>613</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 35.

<sup>614</sup> C'est en ce sens que Foucault caractérise l'*Aufklärung*, dont il explique que c'est « ce qui va donner à la liberté la dimension de la plus grande publicité dans la forme de l'universel, et qui ne maintiendra plus l'obéissance que dans ce rôle privé, disons ce rôle particulier qui est défini à l'intérieur du corps social » (*Ibid.*, p. 36.).

<sup>615</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1385.

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 1386.

que nous sommes. Mais avant de nous intéresser à cela, il faut désormais approcher la façon dont Foucault propose dans *What is Enlightenment?* de concevoir le rapport à soi qui nous fait sortir de l'état de minorité. Autrement dit, il s'agit désormais pour nous de nous intéresser à ce qu'on pourrait appeler la question moderne du gouvernement de soi. Mais il convient d'indiquer d'entrée que si nous avons opté, pour des raisons de clarté et de commodité de compréhension, de traiter tour à tour du rapport à soi et du rapport aux autres, il n'en demeure pas moins que les deux moments constituent des aspects différents d'un même gouvernement.

### **1.5.1.3. L'attitude propre aux modernes**

Que le rapport à soi et le rapport aux autres ne sont que deux moments d'un même gouvernement, cela apparaît dans la caractérisation qui mène Foucault à énoncer la modernité comme constituant ce qu'il désigne du terme d'*êthos*. Ainsi, il explique :

« je me demande si on ne peut pas envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire. Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *êthos*. »<sup>617</sup>

Pour Foucault, la modernité peut donc être comprise comme une attitude, parce qu'elle résulte de l'expérience d'interroger le présent dans sa différence par rapport à l'histoire dans laquelle il s'insère pourtant, ce qui donne lieu à une interrogation sur la *tâche philosophique particulière* que nous évoquions plus haut, et que ce présent nous impose. Autrement dit, la modernité consiste en une prise de position verticale par rapport au soi que l'on se découvre être dans le monde.<sup>618</sup>

Pour illustrer ce à quoi peut ressembler ce qu'il désigne alors « [*d'*]attitude de modernité », <sup>619</sup> Foucault se sert de l'exemple littéraire et historique qu'offre l'œuvre de Charles Baudelaire. Or cet exemple est tout sauf anodin, dans la mesure où Foucault propose alors une interprétation de Baudelaire qui doit beaucoup à celle qu'avait

---

<sup>617</sup> *Ibid.*, p. 1387.

<sup>618</sup> C'est en effet dans cette verticalité de l'interrogation que Foucault décèle la spécificité et l'originalité du geste kantien. Ce « rapport [...] vertical » signifie que « [*I*]e discours a à reprendre en compte son actualité pour, premièrement, y trouver son lieu propre, deuxièmement en dire le sens, troisièmement désigner et spécifier le mode d'action, le mode d'effectuation qu'il réalise à l'intérieur de cette actualité » (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 15.).

<sup>619</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1387.

proposée Walter Benjamin.<sup>620</sup> Que nous prenons soin de souligner ici la dette qu'entretient Foucault envers le travail benjaminien sur Baudelaire a une raison aussi simple que cruciale. Car si la référence à Benjamin est absente du texte sur les Lumières, elle figure bien dans l'introduction à *L'usage des plaisirs*. Elle intervient en effet au moment où Foucault évoque les techniques de soi et le fait que celles-ci, malgré leur perte d'importance dans le cadre d'une histoire occidentale depuis longtemps façonnée par les techniques de direction pastorale des individus, n'ont pourtant jamais entièrement disparu pour autant.<sup>621</sup>

Bien entendu, ce n'est là qu'une autre manière d'affirmer que nous considérons les textes de Foucault sur Kant comme constituant le lien entre ses interrogations "modernes" et les travaux sur les techniques de soi antiques. Naturellement, tout autant le traitement de l'œuvre benjaminienne que propose ici Foucault, que les rapports avec l'œuvre de Benjamin nécessiteraient un travail beaucoup plus approfondi que ce que nous pouvons accomplir dans le cadre de la présente étude.<sup>622</sup> Faute de mieux, nous contenterons seulement ici d'évoquer un certain nombre d'aspects permettant de saisir en quoi pourraient consister les techniques de soi modernes que Foucault semble avoir repérées chez Baudelaire.

#### **1.5.1.4. Attitude philosophique et rapport au présent**

L'attitude de modernité baudelairienne est tout d'abord « une volonté d' "héroïser" le présent ». <sup>623</sup> L'enjeu est alors de « ressaisir quelque chose d'éternel qui n'est pas au-delà de l'instant présent, ni derrière lui, mais en lui ». <sup>624</sup> L'interprétation d'une telle exigence d'héroïsation du présent que nous souhaitons proposer ici est qu'il faut comprendre l'aspect héroïque du présent comme sa dimension idiosyncratique le

---

<sup>620</sup> Dans le cadre du présent travail, nous allons utiliser l'édition du texte benjaminien parue chez Payot (cf. BENJAMIN Walter, *Charles Baudelaire: un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, traduit par Jean Lacoste, Paris, Editions Payot, 1982, 286 p.), car il s'agit là de la traduction du texte tel qu'il était paru dans les *Gesammelte Schriften*, et par conséquent de la version dont a pu disposer Michel Foucault. Nous délaissions donc l'important apport philologique pour les études benjaminienes qu'est la nouvelle version proposée par G. Agamben, B. Chitussi et C.-C. Härle (cf. BENJAMIN Walter, *Baudelaire*, traduit par Patrick Charbonneau, Paris, La Fabrique éditions, 2013, 1029 p.), parce qu'elle constitue en réalité, du point de vue de ce travail, tout simplement un autre texte.

<sup>621</sup> cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 19, note 1.

<sup>622</sup> Pour un premier commentaire de l'utilisation foucauldienne de Baudelaire, cf. BRUGERE Fabienne, « Foucault et Baudelaire. L'enjeu de la modernité » in *Lectures de Michel Foucault. Volume 3 : Sur les Dits et écrits*, Pierre-François Moreau (éd.), Lyon, ENS Éditions, « Theoria », 2014, p. 79-91. Ph. Sabot a proposé quant à lui une lecture des façons d'appréhender Baudelaire qu'ont proposées Benjamin, Sartre et Foucault (cf. SABOT Philippe, « Lectures de Baudelaire: Benjamin, Sartre, Foucault », in *L'Ecole des philosophes*, 2008, p. 137-159.).

<sup>623</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1388.

<sup>624</sup> *Ibid.*

constituant comme ce qu'il est dans sa particularité. On notera au passage que Walter Benjamin, qui consacre un long passage à cette question, évoquant tout autant l'héroïsme que d'ailleurs la couleur d'enterrement des habits noirs que cite également Foucault,<sup>625</sup> affirme que « [l]e héros est le vrai sujet de la *modernité* », ajoutant que « [c]ela signifie que, pour vivre la modernité, il faut une nature [*Verfassung*] héroïque ». <sup>626</sup>

Cette « héroïsation » n'est certes jamais conservatrice, mais « ironique »,<sup>627</sup> parce qu'elle donne lieu à un jeu que permet la liberté et qui en ce jeu d'ailleurs s'éprouve. Car l'aspect idiosyncratique qui à jamais constituera la particularité du présent ne doit pas pour autant être érigé en un monument pour essayer de le figer dans le temps. Bien au contraire s'agit-il de le soumettre à une « [t]ransfiguration qui n'est pas annulation du réel, mais jeu difficile entre la vérité du réel et l'exercice de la liberté ». <sup>628</sup> Le diagnostic vertical de son présent auquel procède le moderne lui permet non seulement de l'interroger afin de découvrir ce qu'il est, mais également de se réinventer dans ce qu'il est, précisément grâce et à travers cette même interrogation verticale.<sup>629</sup> C'est pourquoi Foucault peut affirmer que « [l]a modernité baudelairienne est un exercice où l'extrême attention au réel est confrontée à la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole ». <sup>630</sup>

Cette liberté imposant la tâche d'imaginer le présent en faisant jouer son éternité contre lui, s'étend alors également au moderne lui-même. C'est en ce sens que « la modernité [...] est aussi un mode de rapport qu'il faut établir à soi-même », qui exige, pour se réaliser, « un ascétisme indispensable ». <sup>631</sup> Cet ascétisme est en effet appelé par le fait que la liberté de transformation de soi ne peut s'exprimer qu'à travers un travail de soi sur soi.<sup>632</sup> La dimension subjective du rapport moderne marque ainsi finalement le point de rupture avec la direction pastorale, dans la mesure où

---

<sup>625</sup> cf. W. Benjamin, *Charles Baudelaire, op. cit.*, p. 108-115.

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 108 (souligné dans l'original).

<sup>627</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1388.

<sup>628</sup> *Ibid.*, p. 1389.

<sup>629</sup> Ainsi que le décrit Foucault, « [p]our l'attitude de modernité, la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer, à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est » (*Ibid.*).

<sup>630</sup> *Ibid.*

<sup>631</sup> *Ibid.*

<sup>632</sup> Cela signifie de devoir « se prendre soi-même comme l'objet d'une élaboration » éthique « complexe et dure », au lieu de simplement « s'accepter soi-même tel qu'on est dans le flux de moments qui passent » (*Ibid.*).

« [L]’homme moderne, pour Baudelaire, n’est pas celui qui part à la découverte de lui-même, de ses secrets et de sa vérité cachée ; il est celui qui cherche à s’inventer lui-même. Cette modernité ne libère pas l’homme en son être propre ; elle l’astreint à la tâche de s’élaborer lui-même. »<sup>633</sup>

La rupture avec le pastorat est consommée au moment même où le soi qui se constitue ne mobilise plus d’herméneutique devant lui procurer son sens. Ce sens n’est plus réalisé en effet qu’à travers un travail sur soi-même qui prend la forme d’une élaboration constante du soi, et qui ainsi se révèle être autant esthétique qu’éthique. Or, un tel travail peut faire l’économie d’une présumée origine enfouie dans les tréfonds du sujet, origine à partir de laquelle le sujet serait à reconstruire herméneutiquement.

En employant à l’instant le terme d’esthétique, nous ne voulions pas laisser entendre qu’il s’agirait là d’un quelconque embellissement de l’individu qui serait donc à optimiser. Ce terme faisait au contraire référence aux motifs de la création et de l’invention indiqués par Foucault.<sup>634</sup> Ainsi, nous pensons qu’il ne faut pas accorder une importance outre mesure à ce thème de l’art qui revient pourtant de manière fréquente sous la plume de Foucault en cette période, parce que ce terme ne fait pas tant référence à sa signification moderne, qui relève du domaine culturel des beaux-arts. Bien plutôt faut-il certainement y entendre l’évocation lointaine de sa signification antique.<sup>635</sup> Cela explique également pourquoi nous estimons pouvoir faire l’économie du dernier aspect que Foucault évoque dans sa discussion de l’*éthos* moderne baudelairien, à savoir que

« Baudelaire ne conçoit pas que [cette héroïsation ironique du présent, ce jeu de la liberté avec le réel pour sa transfiguration, cette élaboration ascétique de soi] puissent avoir lieu dans la société elle-même ou dans le corps politique. Ils ne peuvent se produire que dans un lieu autre que Baudelaire appelle l’art. »<sup>636</sup>

Or, ce constat nous semble appartenir à Baudelaire bien plus qu’à Foucault.<sup>637</sup> Que l’évocation aussi bien de ce “nous” dans l’expérience de l’événement du présent qui est

---

<sup>633</sup> *Ibid.*, p. 1390.

<sup>634</sup> Nous aurons l’occasion de revenir sur de telles conceptions dans ce qui suit, notamment eu égard de l’idée d’ontologie fictionnelle (cf. Section III.4.4).

<sup>635</sup> Le terme latin *ars*, tout comme son pendant grec *technê* désignait alors la pratique humaine créatrice en général, en ce qu’elle a de distinct par rapport à l’activité de la nature. Ce terme, loin de s’appliquer seulement aux œuvres d’art, s’étendait alors à tous les produits de pratiques humaines (cf. l’article « Kunst » in: KIRCHNER Friedrich, HOFFMEISTER Johannes et REGENBOGEN Arnim (éd.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg, Meiner, « Philosophische Bibliothek », 2013, 895 p, p.368 et suiv.).

<sup>636</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1390.

<sup>637</sup> Ce dont témoigne d’ailleurs le fait que le paragraphe que Foucault consacre à l’évocation de ce point se résume tout simplement à ce que nous venons de citer.

évoquée par Foucault à travers la discussion de la deuxième section du *Conflit des facultés* et dont il sera question dans ce qui suit, que plus généralement la question du gouvernement des autres qui a tant occupé Foucault, que ce soit par les techniques pastorales ou bien encore le dire-vrai parrésiasique, serve ici d'arguments suffisants, les différents points évoqués à l'instant trouvant un traitement dans ce qui suit.

### **1.5.2. Êthos philosophique et théorie critique**

En illustrant que le geste de l'*Aufklärung* consiste en une interrogation particulière du présent dans lequel elle s'insère, et en mettant en lumière l'attitude spécifique qu'une telle interrogation appelle, Michel Foucault était parvenu à montrer comment, dans un rapport à soi et au monde, se fait jour une dimension de liberté qui n'est pas tant l'autonomie kantienne, qu'elle résulte bien plutôt de la capacité d'un travail créatif et créateur.<sup>638</sup> Si Foucault s'inscrit dans son texte *What is Enlightenment?* ouvertement dans une filiation kantienne, c'est donc d'une manière bien spécifique, qui met l'accent sur le courage nécessaire à une pratique philosophique qui vise une transformation de soi. C'est bien en cela que réside cet « *êthos* philosophique » qu'il définit « comme critique permanente de notre être historique ».<sup>639</sup>

Mais avant de discuter la caractérisation de cet *êthos* donnée par Foucault, il convient de souligner qu'une telle définition visant à adopter une attitude qui examine les fondements ontologiques de notre être, et dont l'historicité est l'indice autant de leur contingence que de la possibilité qui en résulte de les altérer, ressemble à bien des égards à un *Nicht-sich-selber-Setzen* [*ne-pas-s'imposer-soi-même*] tel que le formule T. W. Adorno. Sans pour le moment entrer dans les détails, retenons que dans une telle optique, le défi de devenir majeur ne peut donc être acquis que par une critique visant à défaire toute fausse majorité s'imposant simplement par la force des choses dans leurs rapports de pouvoirs, pour découvrir, au lieu de cela, la minorité de notre condition, seule voie d'accès à une pratique de majorité, c'est-à-dire aussi bien critique que réfléchie.

---

<sup>638</sup> Si Foucault évoque néanmoins « un type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome » (M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1390.), il s'agit là, à travers l'emploi du terme *autonome*, de souligner que le sujet qui se réfléchit comme un soi parvient ainsi à se détacher du conditionnement dans lequel le tenait son présent non interrogé.

<sup>639</sup> *Ibid.*

### **1.5.2.1. L'éthos philosophique (1). Foucault, Adorno et l'Aufklärung**

En conclusion de son texte *What is Enlightenment?*, Michel Foucault présente en deux temps ce à quoi doit rimer cet *éthos* philosophique. Dans un premier temps, négatif, il délimite deux compréhensions possibles. Tout d'abord faut-il refuser ce que Foucault appelle « le “chantage” à l'*Aufklärung* ». <sup>640</sup> Celui-ci consisterait à afficher ou son adhésion ou son refus catégorique de l'*Aufklärung* à travers sa critique. Or cela n'est autre chose qu'un dogmatisme malvenu et dont on perçoit aisément qu'il trahirait l'esprit de l'*Aufklärung* tel que Kant le dépeignait. Foucault quant à lui ajoute qu'une telle acception inclurait également « des nuances “dialectiques” [...] cherchant à déterminer ce qu'il a pu y avoir de bon et de mauvais dans l'*Aufklärung* ». <sup>641</sup> On ne saurait alors que difficilement voir dans ce commentaire autre chose qu'un positionnement envers les tentatives de discussion de l'*Aufklärung* que l'on trouve chez les représentants de l'École de Francfort, et plus spécifiquement chez Max Horkheimer et Theodor W. Adorno et leur ouvrage commun *La dialectique de la raison (Dialektik der Aufklärung)*.

Cependant, deux choses sont à retenir ici. D'abord, une approche dialectique ne sert certainement pas à définir ce qu'il peut y avoir de bon et de mauvais dans l'*Aufklärung*. Au contraire, il s'agirait de comprendre comment un aspect essentiel tel qu'une attitude critique peut basculer en son contraire par la force d'une dynamique qui lui est pourtant inhérente. Nous sommes bien conscient qu'il faut comprendre la remarque de Foucault dans le cadre de l'argument qui part du refus de tout dogmatisme. Il apparaît néanmoins que cela ne saurait suffire à discréditer dans l'ensemble toute approche dialectique. La visée foucauldienne semble être ici de refuser la dialectique, parce qu'une telle conception essaierait d'unifier dans une réconciliation hâtive ce qui, du point de vue de la critique, doit nécessairement demeurer disparate. C'est ce qu'indique la référence aux « limites actuelles du nécessaire » auxquelles la démarche foucauldienne s'attache, et le refus de toute recherche d'un « noyau essentiel de rationalité, qui ne reviendrait en effet à autre chose qu'au postulat d'une origine non-corrompue et essentielle. <sup>642</sup>

À y regarder de près, une telle critique ne saurait à elle seule écarter le propos que réclame pour elle une philosophie encourageant à une dialectique négative, tel que c'est le cas de la pensée adornienne. Certes, on pourrait argumenter que la tentative de critique que fut la *Dialectique de la raison* procède de manière trop binaire, même si cet

---

<sup>640</sup> *Ibid.*

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 1391.

<sup>642</sup> *Ibid.*

exemple en réalité ne présente pas les caractéristiques que semble lui prêter ici Foucault. Il n'en demeure pas moins qu'on est bien en présence d'une critique visant à dénoncer la rechute (*Rückfall*) du geste émancipateur qu'est l'*Aufklärung* en son contraire.<sup>643</sup> Cependant, il suffit de jeter un coup d'œil dans la *Dialectique négative*, pour s'apercevoir du fait que le diagnostic adornien apparaît non seulement plus nuancé, dans la mesure où il accorde une place importante aux dimensions esthétiques, mais également empreint au plus profond d'un effort pour accorder à l'historicité constituante du problème toute sa place. Ainsi peut-on y lire

« [qu']ne rationalité, qui exclut cette imagination à laquelle revenait une grande envergure encore chez les penseurs éclairés et chez Saint-Simon, et laquelle complémentaiement se dessèche d'elle-même, est corrompue par l'irrationalisme. Le criticisme aussi change de fonction : en lui se répète la transformation de la bourgeoisie, de classe révolutionnaire en classe conservatrice. L'écho de ce fait philosophique est la méchanceté du bon sens [*Borniertheit*] fier de sa propre étroitesse, méchanceté qui aujourd'hui remplit le monde. Elle plaide *a contrario* pour que la limite, pour le culte de laquelle tous sont finalement d'accord, ne soit pas prise en considération. Elle est "positive", marquée par cet arbitraire de la disposition subjective [...]. »<sup>644</sup>

Il n'en va aucunement pour nous d'affirmer ici que, contrairement aux apparences, les approches foucaaldiennes et adorniennes se découvriraient être les mêmes. Seulement, force est de constater que la critique adressée par Foucault à une approche critique dialectique, comme celle qu'il semble déceler dans les écrits de l'École de Francfort, ne saurait être appropriée à la pensée adornienne, et ne peut donc suffire à exclure leur mise en discussion. En effet, on peut retrouver dans le constat adornien cité à l'instant aussi bien cette liberté créatrice, indiquée ici par l'évocation de l'*imagination*, que la démarche s'efforçant à « faire l'analyse de nous-mêmes en tant qu'êtres historiquement déterminés » que réclame Foucault.<sup>645</sup>

La deuxième délimitation négative de ce que signifie l'*Aufklärung* et à laquelle procède Foucault est celle tentant de délimiter cette attitude de l'humanisme. Si l'*Aufklärung* n'est pas un humanisme, c'est en raison du fait que sous ce même terme se

---

<sup>643</sup> cf. HORKHEIMER Max et ADORNO Theodor W., *La dialectique de la raison: fragments philosophiques*, traduit par Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Gallimard, « Collection Tel », 2013, 391 p, p.26-27. La phrase selon laquelle « [l]e mythe devient Raison et la nature pure objectivité » (*Ibid.*, p. 27.) pourrait ici tenir lieu d'exemple paradigmatique.

<sup>644</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 464 (traduction remaniée).

<sup>645</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1391.



cachent en réalité un bon nombre de significations historiques fort différentes.<sup>646</sup> Cette délimitation se découvre alors n'être autre chose que la reprise de la critique du phénomène anthropologique ayant vu apparaître, au tournant du XVIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, la figure de l'homme. Deux choses sont à retenir ici. D'une part, il ne faut certainement pas manquer de souligner que dans ce contexte, la critique qu'adresse Foucault à la dialectique prend son point de départ dans le constat que la dialectique est un effet de l'épistémè, dans la mesure où elle constitue l'effort de dévoiler le même dans la différence.<sup>647</sup> Or, à défaut de nous répéter, il nous semble qu'une telle critique ne saurait suffire pour exclure l'approche adornienne, qui tâche de dépasser le conditionnement du Même grâce à la force de la négativité.

Ayant discuté le concept foucauldien de la figure de l'homme et la critique que cette figure véhicule, il n'est pas besoin d'y revenir ici en détail. Il suffira seulement de remarquer que ce barrage envers tout effort d'inscription de l'*Aufklärung* dans un humanisme sert Foucault à inscrire l'éthos philosophique dans la continuité de ses travaux antérieurs. S'il n'a donc jamais donné de réponse simple et à contenu positif à la question cherchant à connaître la prétendue alternative à l'humanisme, il n'a donc pas pour autant manqué d'indiquer par quelle voie il comptait éviter ses apories. Cette voie semble avoir été l'éthos en question ici.<sup>648</sup>

#### **1.5.2.2. L'éthos philosophique (2). Une expérience-limite**

Suite à la définition *ex negativo*, Michel Foucault s'attelle à indiquer de manière positive ce à quoi doit ressembler cette « ontologie historique de nous-mêmes » qu'est l'éthos philosophique.<sup>649</sup> Dans une reprise et une réinterprétation de l'entreprise

---

<sup>646</sup> Foucault note que l'humanisme « est un thème ou plutôt un ensemble de thèmes qui ont réapparu à plusieurs reprises à travers le temps, dans les sociétés européennes ; ces thèmes, toujours liés à des jugements de valeur, ont évidemment toujours beaucoup varié dans leur contenu, ainsi que dans les valeurs qu'ils ont retenues. De plus, ils ont servi de principe critique de différenciation » (*Ibid.*).

<sup>647</sup> C'est dans ce sens que Foucault constate dans *Les mots et les choses*, « [qu'u]n jeu dialectique et une ontologie sans métaphysique s'appellent et se répondent l'un l'autre à travers la pensée moderne et tout au long de son histoire : car elle est une pensée qui ne va plus vers la formation jamais achevée de la Différence, mais vers le dévoilement toujours à accomplir du Même » (M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 351.).

<sup>648</sup> C'est ce qu'indique le passage suivant de *What is Enlightenment?* : « L'humanisme sert à colorer et à justifier les conceptions de l'homme auxquelles il est bien obligé d'avoir recours. Or justement, je crois qu'on peut opposer à cette thématique, si souvent récurrente et toujours dépendante de l'humanisme, le principe d'une critique et d'une création permanente de nous-mêmes dans notre autonomie : c'est-à-dire un principe qui est au cœur de la conscience historique que l'*Aufklärung* a eue d'elle-même » (M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1392).

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 1393.

critique kantienne, Foucault indique que cet *éthos* se doit d'être « une *attitude limite* ». <sup>650</sup> Mais s'il s'agit bien « [d']être aux frontières », <sup>651</sup> ce n'est pas pour délimiter la sphère épistémique dont nous pouvons disposer de droit, mais au contraire pour mettre à jour la part d'historicité contingente « dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire », <sup>652</sup> une énumération dans laquelle d'ailleurs on ne manquera pas de reconnaître une évocation des trois Critiques. Soulevant la question de l'historicité du donné universel dont nous disposons, cette enquête ne peut plus être formelle, comme pouvait encore l'être l'entreprise kantienne, mais doit être historique. C'est pourquoi cette enquête n'est plus « transcendantale », mais « généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode ». <sup>653</sup>

Nous ne traiterons en détail de ces méthodes foucauldienne, et nous contenterons de renvoyer respectivement à ses textes méthodologiques. <sup>654</sup> La raison en est que la question des méthodes de Foucault demeure nécessairement une question à part entière jusqu'à aujourd'hui, tout simplement parce que les deux méthodes célèbres citées ici <sup>655</sup> sont d'une part soumises à des changements de la part de Foucault lui-même au cours de ses recherches ; et qu'elles sont d'autre part à mille lieux de constituer deux méthodes entièrement indépendantes l'une de l'autre, dans la mesure où elles

---

<sup>650</sup> *Ibid.*

<sup>651</sup> *Ibid.*

<sup>652</sup> *Ibid.*

<sup>653</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit.

<sup>654</sup> Pour une discussion de ce qu'est l'archéologie, on se rapportera donc à *L'archéologie du savoir* (et tout particulièrement cf. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 183 et suiv.) ; pour la généalogie, M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire (n° 84) », art cit.). Pour des discussions de la méthode archéologique, cf. AGAMBEN Giorgio, *Signatura rerum. Sur la méthode*, Paris, Vrin, 2014, 138 p, p.93 et suiv. ; LIBERA Alain de, *L'archéologie philosophique: séminaire du Collège de France, 2013-2014*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie Cours et séminaires du Collège de France », 2016, 267 p, p.9-26. Pour la généalogie, dont il démontre d'ailleurs à l'occasion qu'elle est bien plus pratique que méthode chez Foucault, cf. SAAR Martin, *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt am Main ; New York, Campus Verlag, « Theorie und Gesellschaft », 2007, 383 p, p.187-203. On pourra par ailleurs également consulter avec profit l'étude classique de Dreyfus et Rabinow (cf. DREYFUS Hubert L. et RABINOW Paul, *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1992, 366 p, p.155-173.).

<sup>655</sup> Car il serait à se demander, dans quelle mesure il ne faudrait pas ajouter, à ces deux méthodes, celle de l'*aléthurgie*, que Foucault introduit au début du cours de 1980, *Du gouvernement des vivants*. Au cours de la leçon inaugurale du 9 janvier 1980, constatant « que l'exercice du pouvoir s'accompagne assez constamment d'une manifestation de vérité entendue en ce sens très large », Foucault propose alors de désigner du néologisme « [d']"aléthurgie" 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, et [de] dire qu'il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans quelque chose comme une aléthurgie » (M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 8.). Dans le cadre de ce travail, nous ne trancherons pas sur la question de savoir si ce procédé doit trouver sa place à côté des deux méthodes foucauldienne traditionnellement admises, et nous contenterons simplement d'employer le terme, si besoin se présente.

s'appliquent en réalité à des niveaux d'objets et de problématisations non seulement différents, mais surtout complémentaires.<sup>656</sup> C'est pourquoi nous nous bornerons à remarquer seulement qu'il n'est pas fortuit que Foucault évoque ici l'importance de l'archéologie et de la généalogie pour une ontologie du présent, dans la mesure où les deux démarches ne cessent d'inquiéter le socle même sur lequel le sujet qui les porte croyait être si confortablement installé.<sup>657</sup>

Il s'agit donc de montrer ce qui, dans ce qui nous est donné comme *universel, nécessaire, obligatoire*, est un produit historique, c'est-à-dire historiquement déterminé et obsolète. Une telle démarche parvient non pas tant à en finir avec ces interrogations, que bien plutôt à ouvrir un champ de possibles permettant de devenir ce que nous ne sommes pas, ou pas encore, et ce à travers une réflexion majeure sur l'interrogation elle-même. On comprend qu'une telle entreprise, si elle s'inscrit bien ainsi dans le geste critique kantien de la délimitation, « ne cherche pas à rendre possible la métaphysique enfin devenue science ; elle cherche à relancer aussi loin et aussi largement que possible le travail indéfini de la liberté ». <sup>658</sup> Or, la liberté ainsi comprise ne consiste pas en une conception ou une idée, mais en une pratique s'inscrivant dans un jeu, raison pour laquelle « cette attitude historico-critique doit être aussi une attitude expérimentale ». <sup>659</sup> Voilà pourquoi cette démarche doit d'une part s'affronter à l'actualité des événements dans lesquels elle voit le jour, et d'autre part demeurer dans le respect de la localisation qui est la sienne, aussi bien eu égard du temps historique qu'à la dénomination géographique. Affirmer qu'il faut « se détourner de tous ces projets qui prétendent être globaux et radicaux », pour s'atteler à des travaux de critiques locales et délimités, n'est

---

<sup>656</sup> Michel Foucault a discuté les rapports entre ses méthodes lors des leçons du 7 et du 14 janvier 1976 (cf. M. Foucault, *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 3-36.). On trouvera en outre une discussion des rapports entre les méthodes chez B. Han (cf. HAN Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Millon, « Collection Krisis », 1998, 325 p, p.121-131.), dont la lecture offre d'ailleurs l'avantage de s'intéresser de près au moment de transition qu'est la leçon inaugurale de Foucault au Collège de France, *L'ordre du discours* (cf. *Ibid.*, p. 131.). En effet, on pourrait être tenté de désigner dans cette leçon, sinon de pouvoir désigner un moment de passage unique et capital, du moins l'expression la plus franche du glissement qui s'opère dans la pensée de M. Foucault au tournant des années soixante et soixante-dix (notamment cf. M. Foucault, *L'ordre du discours*, op. cit., p. 10-12, 15 et suiv.).

<sup>657</sup> C'est dans ce sens que L. Paltrinieri remarque que « [l]e sens historique ne livre pas seulement une histoire de l'objet, [mais qu']il encourage également une mise en perspective permanente de la position même de l'historien et de sa construction de l'objet, et il montre par là que le mode d'être du passé est celui de son surgissement dans le présent » (PALTRINIERI Luca, *L'expérience du concept: Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, « La philosophie à l'œuvre », 2012, 296 p, p.170.).

<sup>658</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1393.

<sup>659</sup> *Ibid.*

alors qu'une manière différente d'affirmer la même chose, à savoir qu'il faut refuser toute tentative de faire système, au profit « [d']une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres ». <sup>660</sup>

### **1.5.2.3. Face à la majorité impossible. Du devenir-majeur**

Face à ces considérations, Foucault lui-même évoque alors une objection, qui puise son contenu dans une approche marxiste. En effet, à se borner de considérer seulement des instants, des pratiques, des événements locaux, on s'interdirait à soi-même d'emblée le point de vue global, qui seul permettrait une analyse d'ensemble des rapports de domination et d'aliénation structurant le champ social. La réponse apportée par Foucault est instructive à bien des égards, même si elle peut paraître à première vue décevante et même décourageante. En effet, ainsi qu'il concède ouvertement,

« [i]l est vrai qu'il faut renoncer à l'espoir d'accéder jamais à un point de vue qui pourrait nous donner accès à la connaissance complète et définitive de ce qui peut constituer nos limites historiques. Et, de ce point de vue, l'expérience théorique et pratique que nous faisons de nos limites et de leur franchissement possible est toujours elle-même limitée, déterminée et donc à recommencer. » <sup>661</sup>

En réalité, deux choses se trouvent exprimées ici. Premièrement, nous avons affaire à l'affirmation selon laquelle il est impossible de se défaire de sa propre condition socio-historique, et donc du moment historique dans lequel on s'insère nécessairement, constitue un constat qui de fait prévient des dangers d'une approche faisant intervenir le concept d'idéologie, <sup>662</sup> au profit d'une conception appréhendant, sous forme de problématisations, les représentations au niveau effectif de leur existence. <sup>663</sup> De surcroît, on évite ainsi également une posture d'ensemble qui, à défaut de réfléchir de manière critique sa propre appartenance au présent dans lequel elle s'insère et qui forme donc sa condition de possibilité, ne manque de basculer inévitablement dans un dogmatisme aveugle.

---

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 1394.

<sup>661</sup> *Ibid.*

<sup>662</sup> Sur les apories du concept d'idéologies, cf. M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault (n° 192) », art cit, p. 148.

<sup>663</sup> Michel Foucault affirme en effet vouloir « analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs "idéologies", mais les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment » (FOUCAULT Michel, « Usage des plaisirs et techniques de soi (n° 338) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1358-1380 (souligné dans l'original).).

Deuxièmement, et de manière sans doute bien plus importante, cette explication contient également une indication quant à la façon dont Foucault semble concevoir la majorité recherchée. Car, si cette expérience critique évoquée, et qui n'est autre chose que l'ontologie de nous-mêmes qui doit nous tenir lieu d'*Aufklärung*, ne peut jamais aboutir à un terme et doit bien au contraire toujours être relancée dans un effort infini, cela revient à affirmer que la majorité, du moins entendue comme état définitif, nous est inaccessible. Dans ce contexte, il est alors utile de rappeler une affirmation qui, plus bas, ouvre la conclusion du texte *What is Enlightenment?*. En effet, Foucault affirme à la fin du texte qu'il « ne sai[t] pas si jamais nous deviendrons majeurs ». <sup>664</sup> À la lumière de ce diagnostic négatif pessimiste, une question se pose avec force : la reconnaissance de l'impossible accomplissement de notre majorité, et par conséquent la découverte de notre condition minoritaire par le travail critique, ne serait-ce pas là l'indication si ce n'est que d'une certaine forme de majorité, forme qui serait parvenue à se défaire de tout faux dogmatisme ?

Les quatre éléments déterminants d'un tel travail critique indiquent que le résultat d'un tel constat ne saurait être la résignation. Bien au contraire, son enjeu – que Foucault résume à travers de la question : « comment déconnecter la croissance des capacités et l'intensification des relations de pouvoir ? » <sup>665</sup> – établit bien que le problème de la liberté est au premier plan des préoccupations. En effet, si depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, le progrès technique fut l'indice d'un espoir d'accroissement de la liberté des individus, <sup>666</sup> l'analyse foucauldienne du fonctionnement microscopique des pouvoirs modernes n'a failli d'en démontrer la complexité. Cela revient alors à affirmer que l'enjeu est bien celui de contrer l'emprise du pouvoir moderne dont nous avons vu qu'il relevait d'un gouvernement individuel resserré. Cela est à entreprendre non pas tant dans l'optique d'une libération une fois pour toutes de toute emprise de pouvoir, libération dont on mesure l'impossibilité à la lumière de la conception foucauldienne du pouvoir, mais bien dans la création de nouveaux rapports originaux de pouvoir et de direction, aussi bien de soi que des autres.

C'est pourquoi l'objet considéré par un tel travail ne peut relever ni de l'ordre – épistémologique – des représentations, ni de l'ordre – idéologique – des conditions de possibilité qu'ont les hommes de se réfléchir dans leurs conditions historico-sociales. Il

---

<sup>664</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1396.

<sup>665</sup> *Ibid.*, p. 1395.

<sup>666</sup> cf. *Ibid.*, p. 1394-1395.

faut alors au contraire prendre pour objet de ces enquêtes critiques les pratiques historiques elles-mêmes, car c'est en elles que sont inscrites les relations de pouvoir, leurs stratégies et leurs tactiques. On ajoutera alors que c'est en raison de cela que les différents travaux locaux ne manquent pourtant pas de recouvrir d'une homogénéité d'ensemble que leur procure la visée unique vers laquelle ils tendent tous, à savoir la résistance aux pouvoirs, et ce malgré leur disparité apparente.<sup>667</sup> Or, Foucault d'expliquer que « [c]es ensembles pratiques relèvent de trois grands domaines : celui des rapports de maîtrise sur les choses, celui des rapports d'action sur les autres, celui des rapports à soi-même », et qui peuvent donc être rattachés à « trois axes » majeurs, à savoir « l'axe du savoir, l'axe du pouvoir, l'axe de l'éthique ».<sup>668</sup>

Ce découpage permet non seulement de retrouver les trois champs d'objets de recherche auxquels Foucault s'est intéressé dans ses travaux, mais aussi d'ordonner systématiquement l'ontologie de nous-mêmes, dans la mesure où une telle tripartition permet de problématiser la manière dont nous nous concevons simultanément comme sujets de savoir et comme sujets produisant et pris dans des relations de pouvoir subjectivant, et comment enfin nous parvenons à nous réaliser « comme sujets moraux de nos actions ».<sup>669</sup> Ainsi, une telle systématisme générale, en dépit du caractère local des enquêtes, témoignent d'une « généralité » qu'elles permettent néanmoins de mettre à jour,<sup>670</sup> à savoir la généralité de la façon dont s'est historiquement constituée la manière des pouvoirs de fonctionner et de produire tout autant les savoirs que les individus. Or, il ne saurait être question d'affirmer qu'il s'agirait de découvrir ainsi, sous les agencements historiques et la disparité des événements, quelques structures méta-historiques sous-jacentes. Il n'en est rien, dans le sens où il n'y a rien derrière le rideau qui délimite en son fond la scène historique sur laquelle ont lieu les joutes espiègles entre les forces.

C'est ce jeu des forces qui se cristallise incessamment dans les pratiques. S'il faut donc faire l'analyse de ces pratiques, c'est non seulement pour y découvrir l'historicité du jeu des discours de savoir et des rapports de pouvoir, et ainsi la détermination historique qui nous produit, mais aussi et avant tout pour retracer le caractère historiquement contingent de ce jeu. Ainsi, Foucault rejoint finalement les questions

---

<sup>667</sup> Voilà pourquoi « [l']homogénéité de ces analyses historico-critiques est donc assurée par ce domaine des pratiques avec leur versant technologique et leur versant stratégique » (*Ibid.*, p. 1395.).

<sup>668</sup> *Ibid.*

<sup>669</sup> *Ibid.*

<sup>670</sup> *Ibid.*, p. 1396.

philosophiques dont il était parti, dont l'évocation des *Critiques* de Kant avait indiqué l'importance principale pour son travail, et par rapport auxquelles il s'avère s'être positionné de manière verticale. Car c'est bien ce qui transparaît de l'affirmation selon laquelle cette « étude des (modes de) *problématisations* (c'est-à-dire de ce qui n'est ni constante anthropologique ni variation chronologique) est donc la façon d'analyser, dans leur forme historiquement singulière, des questions à portée générale », <sup>671</sup> questions dans lesquelles on doit sans doute reconnaître celles portant sur le l'universel, le nécessaire et l'obligatoire. Voilà enfin aussi pourquoi cette « ontologie critique de nous-mêmes » parvient à promettre une liberté, simplement parce « [qu']il faut la concevoir comme une attitude, un *éthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible ». Si la liberté est bien une pratique, c'est parce qu'elle est avant tout une patiente élaboration de soi. <sup>672</sup>

---

<sup>671</sup> *Ibid.*

<sup>672</sup> cf. *Ibid.*, p. 1397.

## I.6.L'expérience des autres

### I.6.1. « Non singulorum, sed universorum »

#### I.6.1.1. Le "nous" moderne

Dans le court texte intitulé *Qu'est-ce que les Lumières ?*, une reprise de la première leçon du cours au Collège de France prononcé l'année auparavant, et publié en mai 1984 dans le *Magazine littéraire*, Michel Foucault revient sur cette même question du présent dans sa valeur singulière, c'est-à-dire considéré du point de vue du rapport à *la question de la téléologie immanente au processus même de l'histoire*, question qu'aurait inventée le texte de Kant sur l'*Aufklärung*. Ce présent est alors interrogé non seulement pour lui-même, mais en outre en vue « d'un certain élément » philosophique indiquant « un processus qui concerne la pensée, la connaissance, la philosophie ». <sup>673</sup> Or la particularité de ce processus, dont l'individu a à saisir la spécificité, réside dans le fait qu'il concerne et engage pleinement ce même individu, non seulement parce « [qu']en tant que philosophe, [il] fait partie lui-même de ce processus », mais plus aussi parce que l'individu est appelé à agir par cet élément du présent, parce « [qu']il a un certain rôle à jouer dans ce processus, où il se trouvera donc à la fois élément et acteur ». <sup>674</sup>

En soulevant ainsi « la question du présent comme événement philosophique auquel appartient le philosophe qui en parle », Kant parvient à déplacer sensiblement la question de la philosophie. Désormais, il ne s'agit plus tant de se revendiquer « [d']une doctrine ou [...] [d']une tradition », ni de se rattacher de manière abstraite « à une communauté humaine en général ». <sup>675</sup> Ainsi, on peut certainement dire que le fait de soulever la question du présent de la philosophie ne manque pas de la concrétiser. Car cela fait apparaître le rattachement de l'individu à une certaine forme de communauté, sous la forme « de son appartenance à un certain "nous", à un nous qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité ». <sup>676</sup> Si cette communauté découverte à l'instant semble alors restreinte, dans la mesure où il s'agit d'un *certain* "nous" face à une *communauté humaine en général*, c'est que ce *nous* se constitue et s'éprouve dans et à travers l'interrogation du présent, qui seule peut le faire advenir. Ce

---

<sup>673</sup> M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », art cit, p. 1499.

<sup>674</sup> *Ibid.*

<sup>675</sup> *Ibid.*

<sup>676</sup> *Ibid.*



*nous* est le *nous* de la modernité. Celle-ci est une nouvelle fois comprise ici non pas tant comme une période historique se rattachant sur le mode de l'actualité à une histoire qui lui procure son sens, mais au contraire comme une certaine attitude interrogatoire du présent, dans lequel elle s'insère.<sup>677</sup>

### **1.6.1.2.    *Signe et événement***

Cherchant à comprendre de quel genre est ce *nous* qui s'éprouve dans cette expérience moderne qu'est l'interrogation philosophique du moment présent, Foucault se tourne alors vers un autre texte de Kant, postérieur à celui portant sur l'*Aufklärung*, à savoir le *Conflit des facultés*, et plus spécifiquement la deuxième dissertation.<sup>678</sup> Cette dissertation cherche à savoir « si l'espèce humaine (en général) progresse constamment vers le mieux »,<sup>679</sup> ce qui est bien sûr à entendre au sens moral. Hélas, il ne saurait suffire de discerner une cause de ce progrès, à partir de laquelle celui-ci s'ensuivrait, car une telle cause ne saurait jamais être plus qu'une cause d'effets possibles, et donc seulement virtuels.<sup>680</sup> Kant renverse alors l'argument, postulant qu'il faut prendre pour objet l'expérience des événements pouvant valoir comme signe inhérent d'une cause les ayant produits.<sup>681</sup> Un tel événement est représenté par ce que Kant nomme un « *signe historique* », et offre la caractéristique d'être « *signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon* ». <sup>682</sup>

Cette démarche pourrait alors sembler contredire tout aussi bien ce que Foucault avait établi par rapport au diagnostic d'un présent devant être considéré pour lui-même, que ce que Kant lui-même venait d'avancer par rapport à un progrès de l'humanité dont la preuve de l'existence se heurterait toujours à l'erratisme de l'existence humaine

---

<sup>677</sup> On retrouve là l'orthogonalité de l'interrogation, que Foucault évoque lorsqu'il mentionne « un rapport "sagittal" à sa propre actualité » qu'il faut entretenir envers le présent (*Ibid.*, p. 1500.). Cette attitude d'ailleurs s'étend jusqu'à l'*Aufklärung* comme période historique, dans le sens où il s'agit là « [d']une période qui formule elle-même sa propre devise, son propre précepte, et qui dit ce qu'elle a à dire » (*Ibid.*, p. 1501.). Peut-être pour la première fois de l'histoire, on est alors face à une période qui se soumet à son propre diagnostic, dont elle problématise les résultats dans un désir d'altération d'elle-même.

<sup>678</sup> cf. I. Kant, « Le conflit des facultés », art cit, p. 887 et suiv.

<sup>679</sup> *Ibid.*, p. 888.

<sup>680</sup> Kant discute ce problème aux § 2 à 4 (cf. *Ibid.*, p. 888-893.), s'interrogeant sur la possibilité de prédilection d'une telle cause (§ 2 et 3), et d'une discussion de la valeur – insuffisante – de l'extrapolation d'une telle cause de données historico-empiriques (§ 4).

<sup>681</sup> Kant conclut que « [d]onc un événement doit être recherché qui indiquerait, d'une manière indéterminée quant au temps, l'existence d'une telle cause et aussi l'action de sa causalité dans l'espèce humaine, et qui ferait conclure au progrès vers le mieux comme conséquence inéluctable, laquelle conclusion ensuite pourrait aussi être élargie à l'histoire du passé (conduisant à l'idée qu'il y a toujours eu progrès [...]) » (*Ibid.*, p. 894.). Ainsi que le résume Foucault, « la réalité d'un effet ne pourra être établie que par l'existence d'un événement » (M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », art cit, p. 1502.).

<sup>682</sup> I. Kant, « Le conflit des facultés », art cit, p. 894 (souligné dans l'original).

empirique.<sup>683</sup> Or la chose est loin d'être aussi simple, dans la mesure où précisément ce signe est signe d'une cause qui, si tant est qu'elle existe, a nécessairement été présente auparavant et le sera également à l'avenir, mais qui, en revanche, ne peut pas être localisée autrement, autre part que dans ce signe, parce qu'elle participe à une « histoire *a priori* »,<sup>684</sup> dont l'expérience nous est parfaitement impossible. Pis, cet élément recherché a beau être cause, on ne saurait pas pour autant en affirmer qu'elle serait l'origine des événements. Au contraire, le caractère du signe (d'être remémoratif, démonstratif et pronostique), en accord avec l'attitude envers le présent nécessaire au discernement de l'événement (à savoir le fait de le considérer dans un rapport pour lui-même vertical), indique que cette cause est elle-même profondément historique, c'est-à-dire soumise au changement et ne se matérialisant dans les événements toujours que de manière singulière. Kant attribue d'ailleurs un nom à cette cause inhérente aux événements-signes, qu'il désigne de « *tendance* de l'espèce humaine considérée *en totalité* ». <sup>685</sup>

À ce moment du raisonnement, Kant introduit un élément étonnant et que Foucault ne manque de souligner. En effet, on pourrait croire que ces événements postulés se matérialiseraient tout bonnement dans « les grands événements » de l'histoire.<sup>686</sup> Cependant, c'est loin d'être aussi simple. Car ce qui procure à un moment historique son caractère de signe historique n'est pas l'événement en lui-même, aussi tonitruant qu'il ne soit, mais l'expérience qu'il suscite au sein des spectateurs et que tous ceux qui y assistent partagent. Ainsi que l'explique Kant,

« [i]l s'agit simplement de la façon de penser des spectateurs qui se trahit *publiquement* à l'occasion de ce jeu des grands bouleversements et qui, même malgré le danger d'une telle partialité qui pourrait leur devenir très préjudiciable, manifeste pourtant une prise de position si universelle et, en tout cas, désintéressée pour les participants d'un camp contre ceux de l'autre, et ainsi prouve (à cause de l'universalité) un caractère de l'espèce humaine en totalité et en même temps (à cause du désintéressement) un caractère moral de celle-ci, du moins dans ses dispositions,

---

<sup>683</sup> Et il ne peut y avoir de doute que Kant avait conscience que « nous avons affaire à des êtres agissant librement, auxquels certes se peut à l'avance *dicter* ce qu'ils *doivent* faire, mais ne se peut *prédire* ce qu'ils *feront*, et qui, du sentiment des maux qu'ils s'infligèrent à eux-mêmes, savent, si cela empire vraiment, retirer un motif renforcé de faire désormais mieux que ce n'était en tout cas avant cette situation » (*Ibid.*, p. 892.). Autrement dit, le progrès postulé se heurte toujours déjà à un manque de constance induit par la liberté humaine.

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 888 (souligné dans l'original).

<sup>685</sup> *Ibid.*, p. 894 (souligné dans l'original).

<sup>686</sup> M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », art cit, p. 1503.

qui non seulement laisse espérer le progrès vers le mieux, mais même déjà *est* un tel progrès, dans la mesure où elle en est pour aujourd'hui suffisamment capable. »<sup>687</sup>

Voilà pourquoi Foucault peut considérer que « [c]e qui est significatif, c'est la manière dont la révolution fait spectacle ».<sup>688</sup>

Cela revient à dire que la valeur philosophique d'un événement comme la Révolution française, à laquelle Kant se réfère dans son texte,<sup>689</sup> n'est pas à chercher dans le rapport de forces qui s'inverse, mais dans l'expérience collective qu'un tel événement ne manque de susciter, et qui s'exprime dans un sentiment d'enthousiasme que les spectateurs partagent. Ce sentiment partagé que l'événement induit est de première importance, car il « est signe, selon Kant, d'une disposition morale de l'humanité ».<sup>690</sup>

### **1.6.1.3. L'expérience collective**

Dans le cadre de notre travail, nous pouvons laisser de côté la question de la constitution politique souveraine et juste que se donne un peuple et qui constitue pour Kant le signe historico-politique du progrès.<sup>691</sup> Foucault lui-même ne l'évoque d'ailleurs que dans la mesure où il s'agit là du point de convergence commun qui démontre que Révolution et *Aufklärung* offrent toutes deux les caractères d'un signe historique ne pouvant plus être oublié.<sup>692</sup> Or, ce qui importe, aux yeux de Foucault, c'est que l'expérience d'un tel événement et du sentiment partagé qu'il suscite ne saurait être oubliée, et ce non en raison de l'événement historique concret en lui-même, mais bien parce qu'en cet événement se donne à éprouver ce qu'on pourrait être tenté d'appeler l'expérience d'un universel concret.<sup>693</sup> Peu importe que l'événement aboutisse ou

---

<sup>687</sup> I. Kant, « Le conflit des facultés », art cit, p. 894-895.

<sup>688</sup> M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », art cit, p. 1503.

<sup>689</sup> cf. I. Kant, « Le conflit des facultés », art cit, p. 895.

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 1504.

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 895-896.

<sup>692</sup> cf. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », art cit, p. 1504.

<sup>693</sup> Dans ce passage, nous proposons une lecture de la reprise foucauldienne du texte de Kant sur la Révolution française, qui a bien des égards rejoint une lecture faite par Sophie Wahnich (cf. WAHNICH Sophie, *La Révolution française n'est pas un mythe*, Paris, Klincksieck, « Critique de la politique », 2017, 247 p, p.193-197. Nous devons cette référence à l'ouvrage de Wahnich à M. Philipp Nolz. Qu'il en soit remercié.). Si nous nous accordons avec Wahnich quant à la visée de l'interprétation que fait Foucault de l'événement qu'a été la Révolution, l'intention poursuivie dans notre travail nous semble néanmoins être sensiblement différente, dans la mesure où elle est foncièrement philosophique. Nous souhaitons en effet argumenter ici que la possibilité de faire une expérience de l'universel existe, ce qui revient à affirmer l'existence d'une normativité éprouvable dans la matérialité de l'expérience. De surcroît, nous espérons pouvoir montrer à l'aide des conceptions kantienne, mais aussi adorniennes, qu'une telle possibilité ne relève pas nécessairement de l'ordre anthropologique. Or, cela revient à dire que nous tentons ici d'expliquer philosophiquement ce que S. Wahnich nous semble expliquer historiquement. Enfin, il convient de signaler également que de manière naturellement tout à fait pertinente, S. Wahnich replace la

échoue, que par exemple la révolution arrive ou non à ses fins.<sup>694</sup> Son intérêt pour notre propos ne tient pas à cela, car il n'en demeure pas moins que « son existence atteste une virtualité permanente et qui ne peut être oublié : pour l'histoire future, c'est la garantie de la continuité même d'une démarche vers le progrès ». <sup>695</sup>

Pour que l'importance que Foucault lui-même semble bien avoir accordée à cette conception d'expérience collective que constitue un tel événement transparaisse, il suffit de rapprocher deux moments de la fin du texte. En effet, Foucault constate que

« l'*Aufklärung*, à la fois comme événement singulier inaugurant la modernité européenne et comme processus permanent qui se manifeste dans l'histoire de la raison, dans le développement et l'instauration des formes de rationalité et de technique, l'autonomie et l'autorité du savoir, n'est pas simplement pour nous un épisode dans l'histoire des idées. Elle est une question philosophique, inscrite, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, dans notre pensée. »<sup>696</sup>

Cette explication fait fonctionner l'*Aufklärung* à un double niveau. D'une part serait-elle en effet un *événement singulier*, qui de surcroît ouvre l'accès à une modernité dont nous savons désormais qu'elle n'est rien d'autre que l'*Aufklärung* elle-même, d'autre part constituerait-elle un *processus permanent qui se manifeste dans l'histoire de la raison*.

Cela revient à affirmer que d'un côté, l'*Aufklärung*, en tant qu'événement historique, a fonctionné et continue peut-être à fonctionner comme un signe historique donnant accès à l'expérience enthousiaste partagée d'un universel concret. Mais d'un autre côté, cela ne veut rien dire de moins que l'*Aufklärung*, dont nous nous souvenons que Foucault l'avait décrite dans *What is Enlightenment?* comme l'attitude critique d'un *éthos* philosophique, n'est autre chose que l'expérience d'un universel concret, raison pour laquelle d'ailleurs Foucault avait pu élargir l'occurrence de cette attitude de modernité à toute la trame de l'histoire. On comprend alors la portée à donner à une explication que Foucault ajoute à ce constat de *Qu'est-ce que les Lumières?* L'importance à attribuer à cet éclaircissement est d'ailleurs soulignée par le fait que cette phrase est

---

contribution de Foucault dans une discussion au sujet du sens à donner à l'événement historique qu'est la Révolution, suscitée notamment par un ouvrage de F. Furet (FURET François, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, « Folio : Histoire », 1996, 315 p.), et auquel la prise de parole de Foucault ferait office de « contre-argumentation » (S. Wahnich, *La Révolution française n'est pas un mythe*, op. cit., p. 193.).  
<sup>694</sup> Kant lui-même évoque l'exemple d'un homme qui peut-être ne referait pas la révolution, si l'occasion s'en présentait, et qui malgré cela ne pourra plus être oublié pour autant (cf. I. Kant, « Le conflit des facultés », art cit, p. 895.). Somme toute, cela n'est alors que l'indice qu'il ne doit nullement s'agir d'un événement positif qui mène à cette expérience collective.

<sup>695</sup> M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », art cit, p. 1505.

<sup>696</sup> *Ibid.*

absente de la leçon du 5 janvier 1983, et n'a donc été ajoutée, en guise d'explication, que pour la publication du texte. Ainsi, Foucault détaille en 1984 que « [c]e ne sont pas les restes de l'*Aufklärung* qu'il s'agit de préserver ; c'est la question même de cet événement et de son sens (la question de l'historicité de la pensée de l'universel) qu'il faut maintenir présente et garder à l'esprit comme ce qui doit être pensé ». <sup>697</sup>

Cette affirmation est à bien des égards surprenante. Tout d'abord, il faut retenir que Foucault formule sinon un impératif, du moins un devoir qui serait à adresser à la pensée. En quoi ce devoir réside-t-il ? Dans le fait qu'il faille penser la question de *l'événement et de son sens*, qui ne serait autre que celle *de l'historicité de la pensée de l'universel*. On s'accordera volontiers sur le fait que c'est bien là que semble résider le point crucial. Or pour saisir ce que Foucault indique à travers cette évocation de la question de l'universel, et pour établir les conséquences de cela, il faut interrompre le cours de l'analyse afin d'examiner de plus près les sous-entendus du texte.

## **I.6.2. Juger le politique**

### ***I.6.2.1. Penser l'Aufklärung. L'apparition de l'universel***

Commençons par établir de quoi il est question chez Foucault lui-même. Ce dernier, en expliquant que l'important, dans l'attitude critique qu'est l'*Aufklärung*, n'est autre que l'attention à l'événement et à son sens, soulève bien l'interrogation de ce qui, dans la contingence et la singularité de l'événement historique, constitue néanmoins sa teneur universelle. C'est bien entendu en cela que réside le sens de l'ajout entre parenthèses. Néanmoins, la teneur exacte de cet ajout paraît incertaine. On peut en effet se demander si cette affirmation signifie que toute pensée visant l'universel demeure nécessairement historique, ce qui pourrait être lu comme l'indication de sa fausseté. Ou bien on peut comprendre cette assertion comme le constat que toute pensée de l'universel est toujours historique, ce qui en réalité ne constituerait alors rien de plus qu'une caractérisation de l'universel. Or cela ne nierait en rien l'existence de teneurs universelles dans l'expérience. Nous privilégions cette deuxième lecture, parce qu'elle seule rattache l'évocation du sens à donner à un événement à la question de l'historicité de la pensée de l'universel, ce sens ne devant être compris comme autre chose que la signification de l'événement dépassant sa contingence et sa singularité.

---

<sup>697</sup> *Ibid.*, p. 1506. On remarquera ainsi que la référence à *la question de l'histoire de la pensée de l'universel* est tout simplement absente de la fin de la leçon du 5 janvier 1983 (cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 21-22.).

Cependant, pour bien saisir les implications de ce qui vient d'être indiqué de manière thétique et quelque peu sommaire, il faut se tourner vers la pensée non seulement pratique, mais aussi politique de Kant. Kant n'a pas formulé de véritable philosophie politique, mais il existe néanmoins un certain nombre de reconstructions des implications politico-philosophiques de sa pensée.<sup>698</sup> La plus connue est sans doute l'élaboration arendtienne, qui nous servira ici de fil directeur. Or, il ne saurait certainement être question ici de traiter de la pensée politique kantienne dans son ensemble, que ce soit eu égard des différents écrits dans lesquels ce problème trouve traitement, ou bien de la totalité des notions s'y afférant, car cela excéderait de loin ce travail. C'est pourquoi nous nous contenterons d'indiquer un certain nombre d'aspects en relation avec le phénomène collectif de ce qu'on pourrait appeler une expérience philosophico-politique partagée.

L'enjeu, que nous avons tenté de cerner en évoquant la dimension universelle qui revient aux événements historiques, est en effet de comprendre comment et par quel biais ce sentiment d'enthousiasme partagé par les spectateurs qu'évoquent Kant et Foucault, est suscité. Autrement dit, la question, à laquelle il va bien falloir répondre, est de savoir comment on peut parvenir à de l'universel à partir de l'expérience d'un particulier. Il semble naturellement d'autant plus étonnant de soulever une telle interrogation à partir de la pensée kantienne, dont on sait combien d'efforts elle a mobilisé pour montrer que les cas particuliers n'étaient en dernières instances intelligibles qu'à partir de conditions aprioriques formelles localisées dans le sujet, qu'il s'agisse de la connaissance,<sup>699</sup> ou encore de la morale.<sup>700</sup> Cependant, même dans le cas de Kant, la conception du rapport entre l'universel et le particulier ne s'arrête point là. Pour reprendre un bon mot adornien, on peut en effet affirmer que le génie de Kant se montre dans sa faculté non seulement de discerner les contradictions résultant de sa conception, mais de les adresser sans ambages, afin de tenter de les résoudre.<sup>701</sup>

---

<sup>698</sup> Sur le problème politique chez Kant et les différentes approches au problème qui ont pu être proposées, RENAULT Alain, *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, « Champs », 1999, 512 p.

<sup>699</sup> C'est bien sûr ce à quoi doivent servir les catégories de l'entendement (cf. I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 860-870 (Livre I, § 20-24).

<sup>700</sup> Il est un lieu commun que la pensée morale kantienne est bâtie autour de l'impératif catégorique, présenté dans la *Critique de la raison pratique* comme « un fait de la raison » (I. Kant, « Critique de la raison pratique », art cit, p. 644-645.). En effet, dans *Fondements de la métaphysique des mœurs* Kant avait tenté de prouver l'existence d'un tel impératif par déduction, mais avait dû finalement concéder l'échec de l'entreprise (cf. I. Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », art cit, p. 336-337.).

<sup>701</sup> cf. par exemple T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, op. cit., p. 203.

### 1.6.2.2. *La faculté de juger. Problèmes et enjeux*

Le problème qui nous occupe ici est présent dès la *Critique de la raison pure*, et occupera bien entendu une place prépondérante dans la *Critique de la faculté de juger*. Il s'agit de la faculté de juger, dont Kant se sert pour répondre à un problème bien pénible.<sup>702</sup> Il souhaite en effet fonder en principes la connaissance d'un donné qu'il ne conçoit néanmoins pas entièrement comme idéal.<sup>703</sup> C'est pourquoi Kant lui-même souligne cet état de fait d'un rapport nécessaire entre le particulier et l'universel d'entrée de jeu. Ainsi, l'introduction de la *Critique de la raison pure* s'ouvre sur l'empiricité du commencement de la connaissance.<sup>704</sup> Mais le problème, à savoir que

---

<sup>702</sup> Dans ce qui suit, nous discuterons de ce problème seulement dans la mesure où il est nécessaire pour comprendre qu'autant l'enthousiasme évoqué par Kant dans la deuxième dissertation du *Conflit des facultés* que sa reprise par Foucault n'est pas compréhensible sans une connaissance de la conception de la faculté de juger, ainsi que du fonctionnement de l'imagination dans sa conception kantienne. Or, il s'agit là, bien entendu, d'un champ complexe et bien trop vaste pour trouver une appréciation convenable dans le cadre de ce travail ; une appréciation d'ensemble que ce qui suit ici ne saurait par ailleurs aucunement avoir la prétention de fournir. Pour des raisons d'économie, nous nous contenterons donc de faire intervenir, dans un souci de compréhension, les analyses que propose H. Arendt dans son travail portant sur la philosophie politique de Kant (cf. ARENDT Hannah, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, traduit par Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, 1992, 244 p.) ; Il est néanmoins indispensable au moins d'évoquer que cette question du jugement, et par là simultanément la question de l'appréhension du sensible, a souvent rencontré l'intérêt des commentateurs tout au long du vingtième siècle. À cet égard, il faudrait tout d'abord citer M. Heidegger, qui traite de cette question dans *Kant et le problème de la métaphysique* (cf. HEIDEGGER Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, « TEL », 1981, 308 p, p.183 et suiv.). Durant les années quatre-vingts, F. Lyotard s'intéressera à ce champ de problèmes chez Kant, tout d'abord dans une conférence prononcée le 27 avril 1981 à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm, et qui sera éditée en 1986 (cf. LYOTARD Jean-Francois, *L'enthousiasme: la critique kantienne de l'histoire*, Paris, LGF, « Le livre de poche biblio essais », 1995, 111 p.). En juillet et août 1982 se tint un colloque à Cerisy-la-Salle dédiée à cette même question du jugement. Un recueil regroupant les interventions de Nancy, Descombes, Derrida, Kortian, Lacoue-Labarthe et Lyotard paraîtra en 1985 (cf. LYOTARD Jean-François (éd.), *La Faculté de juger*, Paris, Editions de Minuit, « Collection "Critique" », 1985, 237 p.). Enfin, J.-F. Lyotard publiera en 1991 des notes de cours sur les paragraphes 23-29 de la *Critique de la faculté de juger* (cf. LYOTARD Jean-François, *Leçons sur l'Analytique du sublime: Kant, critique de la faculté de juger, § 23-29*, Paris, Galilée, 1991, 294 p.). À ces indications historiques, il convient en outre de joindre un nombre d'ouvrages ayant fait date sur la question. Tout d'abord, il convient d'évoquer le livre de B. Longuenesse, qui a certainement fait date dans les études kantienne (cf. LONGUENESSE Béatrice, *Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l'analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, « Epiméthée », 1993, 482 p.), auquel on ajoutera celui, non moins important, de J. Benoist (cf. BENOIST Jocelyn, *Kant, et les limites de la synthèse: le sujet sensible*, Paris, Presses Universitaires de France, « Epiméthée », 1996, 343 p.). On citera également, sur cette question, un livre de H. Allison (cf. ALLISON Henry E., *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, « Modern European philosophy », 2001, 424 p.), ainsi qu'un recueil de textes édité par P. Guyer (cf. GUYER Paul (éd.), *Kant's Critique of the power of judgment: critical essays*, Lanham, Md, Rowman & Littlefield Publishers, « Critical essays on the classics », 2003, 253 p.). Qu'on nous pardonne de nous en tenir à citer sommairement ces auteurs. Une discussion approfondie portant sur leurs apports à l'analyse de Foucault, leurs relation entretenues à son œuvre, ou encore leurs éclaircissements quant à la lecture foucauldienne de Kant s'imposerait certainement. Mais, dépassant de loin le cadre de cette recherche, cela exigerait un autre travail.

<sup>703</sup> cf. T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft », op. cit.*, p. 33 et suiv.

<sup>704</sup> La phrase sur laquelle s'ouvre la *Critique* se lit : « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, il n'y a là aucun doute [...] » (I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 757.).

l'expérience ne puisse en être la source de droit (*Rechtsquelle*) se fait jour aussitôt, parce que, si « toute notre connaissance commence avec l'expérience, elle ne résulte pas pour autant toute de l'expérience »,<sup>705</sup> soulevant le problème de la différence entre la genèse et la validité de la connaissance.<sup>706</sup> Il n'est donc guère aisé de rendre compte de la manière dont le particulier qu'est tout objet sensible se donne à notre connaissance, ou – pour reprendre les analyses adorniennes de ce problème – comment la forme que produit l'entendement accède à sa matière sensible.<sup>707</sup>

C'est notamment à l'élucidation de cette question qu'est dédié la *Critique de la faculté de juger*. Si en effet la faculté de juger est bien le troisième pouvoir supérieur de connaître, c'est que

« la représentation systématique du pouvoir de penser aboutit à une tripartition : en premier lieu, le pouvoir de connaître l'universel (les règles), l'entendement, en second lieu le pouvoir de *subsumer* le particulier sous l'universel, la faculté de juger, et en troisième lieu le pouvoir de déterminer le particulier par l'universel (de dériver à partir de principes), à savoir la *raison*. »<sup>708</sup>

Il ne saurait en effet suffire, ni de simplement connaître l'universel, ni même de ranger de manière ordonnée les particuliers comme cas de l'universel. Encore faut-il bien, d'une manière ou d'une autre, déterminer le particulier *sous l'universel*, ce qui revient à dire d'appréhender, pour chaque particulier, son universel. La faculté de juger est donc la faculté permettant de connaître le particulier en tant que particulier auquel participe une universalité qui est à déterminer, et qui en réalité n'est pas nécessairement conforme aux catégories de l'entendement.

Si Kant affirme donc que « dans la famille des facultés supérieures de connaître, il y a encore un intermédiaire entre l'entendement et la raison », cela signifie que la faculté de juger est bien l'instance dans laquelle se rencontrent les « concepts de la nature » de l'entendement et le « concept de la liberté » de la raison.<sup>709</sup> Autrement dit, nous sommes là en présence de la faculté qui, effectuant la jonction entre la connaissance qui s'alimente des données empiriques régies par les lois naturelles et l'impératif autonome

---

<sup>705</sup> *Ibid.* (souligné dans l'original).

<sup>706</sup> Pour les deux sources de la connaissance, cf. aussi *Ibid.*, p. 811 et suiv.

<sup>707</sup> cf. T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, *op. cit.*, p. 196-197.

<sup>708</sup> KANT Immanuel, « Critique de la faculté de juger » in *Œuvres philosophiques II. Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 845-1299 (souligné dans l'original).

<sup>709</sup> *Ibid.*, p. 930.



de la raison, permet de concevoir comment les deux sphères peuvent se rejoindre, et cela malgré leurs contradictions inhérentes.<sup>710</sup>

Cette faculté de juger est définie par Kant comme « le pouvoir de penser le particulier comme contenu sous l'universel ».<sup>711</sup> Mais elle peut en réalité opérer cela de deux manières. Soit elle dispose de l'universel qu'elle peut appliquer au particulier par détermination de celui-ci ;<sup>712</sup> soit, lorsqu'elle ne dispose pas de catégorie universelle pouvant servir à déterminer le particulier, elle « est simplement *réfléchissante* [*reflektierend*] ».<sup>713</sup> Or Kant ajoute alors, dans une explication semblant par moment presque malaisée, tant son contenu va à l'encontre de ce que statuait la *Critique de la raison pure*, pour laquelle les lois aprioriques formelles de la connaissance résidaient dans le sujet transcendantal, que cette faculté de juger réfléchissante a, elle aussi, besoin d'une loi pour pouvoir penser l'universel conceptuel qui se fait ainsi jour dans le particulier. En effet, il semble bien que Kant reconnaisse le problème fondamental que soulève un particulier qui, par définition, ne se résume pas entièrement à la loi formelle, qu'il excède par sa particularité.<sup>714</sup>

Kant se retrouve ainsi face à un problème quelque peu embarrassant. Si en effet le principe d'unité du particulier pouvant servir à sa connaissance ne peut pas être produit par une détermination de l'entendement, il ne peut pas non plus être extrait empiriquement de l'expérience du particulier, parce qu'en tant que principe transcendantal, il doit fonder l'empiricité de chaque particulier.<sup>715</sup> C'est pourquoi Kant doit constater « [*qu'u*]n tel principe transcendantal, la faculté de juger réfléchissante ne

---

<sup>710</sup> Les contradictions résultant d'un monde sensible régi par les lois naturelles et la possibilité d'un agir moral présupposant une liberté humaine qui ne soit par conséquent point soumise à ces lois, amènent Kant à postuler l'existence d'un second monde, intelligible, à côté du monde sensible (cf. I. Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », art cit, p. 321 et suiv.). C'est pourquoi les être humains, pris dans la tension entre deux mondes, n'ont de moralité qu'impérative sous la forme du devoir (cf. *Ibid.*, p. 325.).

<sup>711</sup> I. Kant, « Critique de la faculté de juger », art cit, p. 933.

<sup>712</sup> cf. *Ibid.* Ce procédé est déjà évoqué par Kant dès la première introduction, cf. *Ibid.*, p. 863-864.

<sup>713</sup> I. Kant, « Critique de la faculté de juger », art cit, p. 933.

<sup>714</sup> C'est bien ce que souligne la longue élaboration indiquant que « [*I*]a faculté de juger déterminante sous des lois universelles transcendantales, que donne l'entendement, est seulement subsumante ; la loi lui est prescrite *a priori*, et il ne lui est donc pas nécessaire de penser pour elle-même à une loi, afin de pouvoir subordonner le particulier dans la nature à l'universel. Mais il y a tant de formes diverses de la nature, et en quelque sorte tant de modifications des concepts transcendantaux universels dans la nature, qui demeurent indéterminés par ces lois que l'entendement pur donne *a priori*, parce que ces lois ne portent que sur la possibilité d'une nature en général (comme objet des sens), que pour cela il doit cependant aussi y avoir des lois qui certes, en tant qu'elles sont empiriques, peuvent être contingentes à l'examen de *notre* entendement, mais qui toutefois, si elles doivent s'appeler des lois (ainsi que l'exige également le concept d'une nature), doivent être considérées comme nécessaires à partir d'un principe de l'unité du divers, quand bien même celui-ci nous serait inconnu » (*Ibid.*, p. 933-934.).

<sup>715</sup> cf. *Ibid.*, p. 934.

peut ainsi que se le donner à elle-même comme loi, sans l'emprunter ailleurs (parce que, sinon, elle serait faculté de juger déterminante) ».716 Quel peut être ce principe ? Il s'agit du principe selon lequel, en dépit de disposer de déterminations formelles de la part de l'entendement, et malgré l'impossibilité d'extraire le principe d'unité du divers naturel donné dans l'expérience, il faut néanmoins faire *comme si* « un entendement (même si ce n'est pas le nôtre) pouvait [...] donner [*l'unité*] pour notre connaître ».717 Un jugement n'est donc possible qu'en présupposant un ordre du particulier permettant de l'appréhender comme s'il disposait d'une dimension universelle lui procurant son unité, et donc son sens. Or si cet ordre unitaire est à présupposer, Kant prend bien soin de souligner que nous n'en saurions être à l'origine, mais qu'il ne serait pas plus convenable de présupposer l'existence effective d'un tel entendement ordonnant à l'extérieur de nous. Enfin, on ne peut pas non plus présupposer la réalité de cet ordre au sein de la nature même.

Seule la faculté de juger peut donc être à l'origine d'un tel principe, indispensable à l'accomplissement de l'acte de jugement. Et si cette présupposition est bien nécessaire afin de parvenir à l'unité du divers qui est la condition de l'expérience, on ne peut en revanche jamais prouver l'existence effective d'un tel ordre autre part que dans la mise en application du principe lui-même dans l'acte de juger.718 Une autre manière d'illustrer la façon dont opère la faculté de juger pour concevoir un entendement ordonnant le particulier, est alors d'affirmer que cette faculté présuppose une fin à l'origine de sa forme, parce que seule celle-ci offre la possibilité d'y discerner un sens qui aurait été l'effet d'un principe unitaire d'attribution de finalité.719 La faculté de juger

---

<sup>716</sup> *Ibid.*

<sup>717</sup> *Ibid.* Il est à noter que la traduction de la Pléiade ne traduit pas par « comme si », mais par « telle que » ce passage. Or on trouve bien une mention faite à « als ob » dans le texte original (KANT Immanuel, *Die Kritiken. Kritik der Urteilskraft*, Sonderausg., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft », 1995, 461 p, p.89.).

<sup>718</sup> Kant résume cette nécessité d'une présupposition d'un ordre sans ancrage aucun, si ce n'est dans l'acte de juger lui-même, lorsqu'il explique : « Non pas comme s'il [*Nicht, als wenn*] fallait pour cela admettre effectivement un tel entendement (car ce n'est qu'à la faculté de juger réfléchissante que cette Idée sert de principe pour réfléchir, et non pour déterminer) ; mais au contraire cette faculté se donne par là une loi à elle seule, et non à la nature » (I. Kant, « Critique de la faculté de juger », art cit, p. 935.).

<sup>719</sup> Ainsi, le Kant-Lexikon d'Eisler explique que « la faculté de juger contient, elle aussi, plus précisément celle qui est "réfléchissante", un principe *a priori*, en tant qu'elle fait usage de l'idée de fin pour apprécier le donné. Mais, ce faisant, ce n'est pas à la nature, c'est à elle seule qu'elle se donne une loi ; elle ne détermine aucun objet par cette idée de fin, elle n'attribue à la nature aucune activité finalisée effective, elle se limite à appréhender les formes et lois particulières, empiriques, de la nature comme si elle recevait d'un principe qui poserait des fins une figure unifiée par la conformité à la fin, une connexité ordonnée à un but » (EISLER Rudolf, *Kant-Lexikon. Vol. I*, traduit par Anne-Dominique Balmès et traduit par Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 2011, 580 p, article « fin ».).

réfléchissante ne peut donc fonctionner que grâce au postulat d'une finalité inhérente au particulier, qui ne peut être appréhendée que *comme si* un entendement l'ordonnait et lui procurait son sens, celui-ci n'étant, malgré tout cela, que le fruit du travail de la faculté de juger, tout en ne se résumant néanmoins pas à une simple causalité.<sup>720</sup>

### **1.6.2.3. Le jugement de goût**

Il y a, pour Kant, une faculté de juger strictement subjective se résumant à un sentiment privé à prétention universelle. Il s'agit, bien entendu, du goût. Or, même si Kant, dès les premières pages de la *Métaphysique des mœurs*, prend soin de délimiter ce jugement purement subjectif et privé de ce qui est d'intérêt pour lui dans son entreprise morale,<sup>721</sup> nous pensons néanmoins pouvoir affirmer, suivant en cela H. Arendt, que c'est pourtant dans ce jugement de goût que réside la possibilité de produire des jugements à prétention universelle. Ce serait donc un tel jugement, qui, du moins dans sa forme, serait également à l'origine de la possibilité, chez des spectateurs, d'éprouver un sentiment d'enthousiasme à la vue d'un événement tel que l'est la révolution.<sup>722</sup> Cela s'explique par le fait que le jugement de goût présuppose la possibilité d'une expérience commune, qui est condition de sa validité, car cela lui procure alors une forme subjective d'universalité. Mais avant de discuter cela, il convient d'établir d'abord ce qu'est le goût.

Toute représentation d'un objet comprend une dimension strictement subjective, que Kant nomme « sa constitution esthétique », et qui consiste en la « relation » que la représentation établit « au sujet et non pas à l'objet ».<sup>723</sup> Cependant, après une discussion de ce qui, dans la dimension esthétique subjective, peut devenir matière à connaissance, Kant en arrive à une dimension bien particulière de cette relation, lorsqu'il explique que « la part subjective de ce qui, dans une représentation, *ne peut absolument pas devenir une partie de la connaissance est le plaisir ou la peine* qui y sont attachés ; car par eux je ne connais rien de l'objet de la représentation, bien qu'il puisse

---

<sup>720</sup> Il est par ailleurs intéressant de noter qu'Eisler prend soin de délimiter les fruits de cette activité téléologisante de toute causalité ou mécanicité opérante au sein de la nature, et auxquelles cette supposée téléologie ne saurait se résumer : « La téléologie critique, ou encore l'appréciation des fins, ne peut ni ne doit refouler ou éluder la recherche des causes (le mécanisme), elle n'est jamais qu'une appréciation destinée à compléter celle-ci, à l'élargir, à la stimuler, une appréciation des connexions purement régulatrice (qui n'est pas leur "explication") » (*Ibid.*, article « fin »).

<sup>721</sup> cf. KANT Immanuel, « Métaphysique des mœurs » in *Œuvres philosophiques III. Les derniers écrits*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 447-791. On notera qu'en réalité, Kant n'exclut pas entièrement cette faculté subjective qu'est le jugement de goût, lorsqu'il note que « [d]ans une philosophie pratique, il ne sera donc pas question du goût comme d'un concept *intégrant* mais tout au plus *épisodiquement* » (*Ibid.*, p. 456 (souligné dans l'original)).

<sup>722</sup> cf. H. Arendt, *Juger*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>723</sup> I. Kant, « Critique de la faculté de juger », art cit, p. 945.

être l'effet de quelque connaissance ». <sup>724</sup> Mais en quoi ce sentiment de *plaisir* ou de *peine* consiste-t-il ? Kant s'en explique de la manière suivante. En effet, si la relation entre une représentation et le sujet connaissant est source de plaisir, sans toutefois qu'intervienne un moment de connaissance conceptuelle, alors le sentiment de « plaisir ne peut exprimer rien d'autre que la conformité de cet objet aux facultés de connaître qui sont en jeu dans la faculté de juger réfléchissante et, dans la mesure où elles y sont, donc seulement une finalité subjective formelle de l'objet ». <sup>725</sup>

La difficulté, pour bien saisir ce qui est en jeu ici, est de comprendre que la relation établie entre la représentation et le sujet ne saurait faire l'économie d'une mise en rapport en quelque sorte involontaire, à des concepts au sein de l'imagination. Nous reviendrons dans un instant à ce concept d'imagination, central à notre argument. Néanmoins, il faut pour l'instant laisser de côté ce concept, et retenir seulement ce que Kant indique dans le passage de l'introduction cité ci-dessus. Il en ressort en effet qu'alors même que nous avons affaire à un jugement réfléchissant, c'est-à-dire un jugement portant sur un particulier et ne se contentant pas de simplement le déterminer en le rangeant sous un concept de l'entendement, il semble néanmoins y avoir une mise en relation comparative, au cours de laquelle

« l'imagination (comme faculté des intuitions *a priori*) s'accorde inintentionnellement par une représentation donnée avec l'entendement (comme faculté des concepts), et si par là un sentiment de plaisir est suscité, alors l'objet doit par suite être considéré comme final pour la faculté de juger réfléchissante ». <sup>726</sup>

Cela signifie donc que ce *sentiment de plaisir*, qui – rappelons-le – ne saurait constituer une connaissance, car ne procédant pas par détermination conceptuelle, n'en est pas moins dans un rapport à l'universalité des concepts de l'entendement, avec lesquels il se trouve en un certain accord.

C'est la raison pour laquelle ce sentiment de plaisir produit « un jugement esthétique sur la finalité de l'objet, qui ne se fonde sur aucun concept existant de l'objet, et ne fournit aucun concept de l'objet ». <sup>727</sup> Or, nous disions que le sentiment de plaisir était suscité par le jeu réciproque de l'imagination et de l'entendement, sans que toutefois un concept déterminant la représentation dans l'intuition ne soit donné. Si tel

---

<sup>724</sup> *Ibid.*

<sup>725</sup> *Ibid.*, p. 946.

<sup>726</sup> *Ibid.*

<sup>727</sup> *Ibid.*

est bien le cas, c'est que ce qui procure le sentiment de plaisir est le simple « accord [*Stimmung*] » des facultés en jeu.<sup>728</sup> Or pour que les jugements esthétiques, émanant de l'expérience du plaisir qui est à l'origine du goût, soient bien des jugements universels, ils doivent véhiculer la prétention d'être nécessaires. Dans leur cas, une telle nécessité ne saurait être objective, car le jugement étant le résultat d'un sentiment, il ne relève pas d'une détermination apriorique de l'entendement. C'est pourquoi ces jugements ne sont dotés que « [d']un principe subjectif qui détermine par le sentiment seulement et non pas par concepts, mais quand même avec une validité universelle ».<sup>729</sup> La prétention à l'universalité, fruit d'une nécessité subjective, est celle d'un « *sens commun* » qui postule que toute personne dans la même situation devrait parvenir au même jugement.<sup>730</sup>

Le sens commun peut être postulé, parce que l'universalité de « [c]onnaissances », de « jugements » et de « la conviction qui les accompagne » doit être communicable.<sup>731</sup> Cette communicabilité universelle est en effet le résultat de leur adéquation avec l'objet. Si elle n'était pas possible, aucune objectivité ne le serait, et la connaissance se résumerait simplement à « un jeu purement subjectif des facultés représentatives ».<sup>732</sup> Or, la communicabilité s'étend également à « l'état d'âme [*Gemütszustand*] », <sup>733</sup> c'est-à-dire à l'accord spécifique dans lequel les facultés de connaître sont entrées autour de la représentation sur laquelle porte le jugement.<sup>734</sup> Mais si donc le postulat de la communicabilité s'étend bien à la mise en accord spécifique des facultés, elle inclut également le sentiment que cet accord suscite. C'est pourquoi il devient possible de postuler un sens commun. Car « la communicabilité universelle d'un sentiment » présuppose une disposition analogue des facultés de connaître constituant le sujet de connaissance, à son tour la condition pour que l'on puisse communiquer ce sentiment.<sup>735</sup>

Il est alors intéressant de noter que Kant concède à ce sens commun une normativité qui le range moins dans la théorie de la connaissance, qu'elle ne le rapproche en réalité

---

<sup>728</sup> *Ibid.*, p. 1002.

<sup>729</sup> *Ibid.*, p. 1001.

<sup>730</sup> *Ibid.* (souligné dans l'original).

<sup>731</sup> *Ibid.*, p. 1002.

<sup>732</sup> *Ibid.*

<sup>733</sup> *Ibid.*

<sup>734</sup> Car en effet, l'accord est variable, en ce que « cet accord des facultés de connaître a, selon la différence des objets qui sont donnés, une proportion différente » (*Ibid.*).

<sup>735</sup> C'est la raison pour laquelle Kant explique que « c'est donc avec raison qu'on pourra admettre l'existence de ce dernier [*le sens commun*] ; et ce, sans s'appuyer pour autant sur des observations psychologiques, mais en tant que c'est la condition nécessaire de la communicabilité universelle de notre connaissance, laquelle doit nécessairement être présupposée, dans toute logique et pour tout principe de connaissance qui n'est pas sceptique » (*Ibid.*, p. 1003.).

de l'éthique. En effet, les jugements esthétiques tirent leur universalité moins d'un être que d'un devoir. Car le sens commun « prétend autoriser des jugements contenant une obligation ; il ne nous dit pas que chacun *sera* d'accord avec notre jugement, mais *doit* en être d'accord ». <sup>736</sup> Ces jugements véhiculent donc une « norme idéale », <sup>737</sup> d'après laquelle tout un chacun devrait en arriver au même jugement, alors même qu'il est toujours possible de rencontrer des individus contredisant le jugement que nous portons. C'est que le principe est ici « subjectif-universel », <sup>738</sup> parce que même si nous ne pouvons mobiliser de nécessité objective, faute de détermination conceptuelle, et que nous ne postulons qu'une norme idéale, l'aprioricité structurelle du sens commun confère néanmoins à ce jugement une prétention d'universalité. <sup>739</sup>

#### **1.6.2.4. La communauté du sensus communis**

Au § 40 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant se demande si le goût peut être compris comme ce qu'il désigne, en latin, de *sensus communis*. Il faut rappeler que dès le § 20, dans lequel il avait introduit le caractère commun du goût que nous avons discuté ci-dessus, Kant avait pris soin de distinguer le terme de *sens commun* de celui de *sensus communis*, attribué alors au « bon sens [*gemeiner Verstand*] ». <sup>740</sup> L'explication qui fut alors avancée se résumait à ce que le bon sens « ne porte pas de jugements d'après le sentiment, mais toujours d'après des concepts, bien que ce ne soit communément que d'après des principes représentés de façon obscure ». <sup>741</sup> Le passage qui s'opère alors au § 40, d'un sens commun vers un *sensus communis*, permet selon H. Arendt la transition vers une forme spécifique de communauté, à savoir l'humanité, dans la mesure où « [l]e *sensus communis* est le sens proprement humain parce que la communication, c'est-à-dire la parole, en dépend ». <sup>742</sup> Si donc le *sensus communis* juge par des concepts, c'est

<sup>736</sup> *Ibid.* (souligné dans l'original).

<sup>737</sup> *Ibid.*

<sup>738</sup> *Ibid.*, p. 1004.

<sup>739</sup> Pour l'aprioricité particulière des jugements de goût, *Ibid.*, p. 1056-1057. Dans ce § 31, Kant démontre que le sujet opérant le jugement est autonome, dans la mesure où c'est bien lui qui éprouve le plaisir ; que l'universalité est apriorique, quoiqu'elle ne procède pas par une logique conceptuelle, parce qu'elle demeure néanmoins fondée sur l'autonomie d'un jugement ; et que la nécessité, qui est apriorique dans la mesure où il s'agit d'un jugement à prétention universelle, n'en relève pas moins « d'aucune raison probante » (*Ibid.*, p. 1057.).

<sup>740</sup> I. Kant, « Critique de la faculté de juger », art cit, p. 1001.

<sup>741</sup> *Ibid.*

<sup>742</sup> H. Arendt, *Juger, op. cit.*, p. 108. Il est par ailleurs aussi intéressant qu'important pour notre propos de noter que Kant introduit également le *sensus communis* au début de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. Il désigne alors le bon sens dont tout le monde dispose, et qui se distingue de « [l']esprit lucide » de ceux qu'il appelle alors « les gens de science » (KANT Immanuel, *Anthropologie du point de vue*

qu'il est communicable universellement. Or nous avons vu que la conceptualité du jugement esthétique était plus que problématique. Il faudra donc garder cette difficulté en tête dans ce qui suit.

Au § 40, Kant définit le *sensus communis* comme « l'idée d'un sens commun à tous ». <sup>743</sup> Il postule ainsi que nous disposons d'une faculté de juger capable, dans le geste même de sa réflexion, d'adopter le point de vue « de la raison humaine dans son entier ». <sup>744</sup> Cela n'est alors rendu possible qu'en éliminant les contenus matériels et sensibles, afin de se concentrer sur « les caractéristiques formelles de notre représentation ou de notre état représentatif ». <sup>745</sup> On est alors en mesure d'apprécier « [l']opération de la réflexion » qui se déroule dans l'imagination. <sup>746</sup> Or, en ayant déplacé le problème de l'appréhension de l'objet vers sa représentation dans l'imagination, cette dernière « transforme un objet en une chose à laquelle je n'ai pas besoin d'être directement confronté, mais que j'ai en un sens intériorisée », ce qui a pour conséquence que cette chose intériorisée « peut désormais m'affecter comme si elle m'était donnée par un sens non objectif ». <sup>747</sup> Ce n'est qu'ainsi, dans l'opération de réflexion rendue possible par la donnée immédiate de la représentation de l'objet dans l'imagination, que nous pouvons parvenir à un jugement qui n'est ni obscurci par la sensation, ni régi par le concept. <sup>748</sup>

#### **1.6.2.5. Juger. La pensée en pratique**

Nous verrons dans un instant, lorsque nous discuterons son fonctionnement, pourquoi l'insistance sur l'imagination comme lieu de cette réflexion libre explique qu'elle est néanmoins un acte de pensée. Pour l'instant, cela doit suffire de noter que Kant rappelle trois maximes du penser qui évoquent, comme d'ailleurs il l'admet ouvertement lui-même, les domaines des trois *Critiques* :

« 1. penser par soi-même ; 2. penser en se mettant à la place de tout autre être humain ; 3. penser toujours en accord avec soi-même. La première est la maxime de la

---

*pragmatique*, traduit par Michel Foucault, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2008, 267 p, p.99 (souligné dans l'original).)

<sup>743</sup> I. Kant, « Critique de la faculté de juger », art cit, p. 1072.

<sup>744</sup> *Ibid.*

<sup>745</sup> *Ibid.*, p. 1073.

<sup>746</sup> *Ibid.*

<sup>747</sup> H. Arendt, *Juger*, op. cit., p. 103.

<sup>748</sup> Car, comme Kant le note dans le § 45 : « est beau ce qui plaît dans le simple jugement (et non dans la sensation ni par la médiation d'un concept) » (I. Kant, « Critique de la faculté de juger », art cit, p. 1088.).

pensée *sans préjugé*, la deuxième celle de la pensée *ouverte*, la troisième celle de la pensée *conséquente*. »<sup>749</sup>

À cette énumération, Kant joint une courte discussion abordant tour à tour les trois maximes. La première, nous explique-t-il, est celle d'une raison qui doit toujours être active, car à défaut de l'être, elle tomberait dans « l'hétéronomie de la raison » causée par les préjugés, des jugements hâtifs et provisoires, et dont on confond la subjectivité avec une prétendue objectivité.<sup>750</sup> Le pire des préjugés, ajoute-t-il alors dans une ardente revendication du rationalisme, est de présupposer que la nature n'est pas liée aux lois naturelles dont l'entendement dispose pour l'ordonner. En ce cas, on aurait affaire à « la *superstition* », et précisément, nous dit Kant, « [*l'*Aufklärung, c'est se libérer de la superstition »].<sup>751</sup>

Cela signifie que l'*Aufklärung* n'est autre chose que l'effort constant d'autonomisation d'une pensée qui ainsi ne se repose sur rien d'autre que son effectuation. Une pensée qui ne se donne que sa propre loi, va nécessairement être amenée à rencontrer ses limites, que lui indique le geste critique ; limites qu'elles ne pourra alors plus simplement ignorer, s'avancant néanmoins dans la sphère métaphysique, au sujet de laquelle sa finitude ne lui permet en réalité aucunement de légiférer. C'est pourquoi Kant indique, dans une note de bas de page, que le corps de l'*Aufklärung* est formé par « cette simple négativité » de l'auto-restriction légale de la raison face aux prétentions publiques de se prononcer au sujet de choses qui ne relèvent pas de son entendement.<sup>752</sup> Or il est notable que Kant inscrit ici le geste de l'*Aufklärung* dans l'entreprise de la critique, et avant tout celle de la première *Critique*, dans la mesure où il souligne que le danger d'une raison hétéronome est que celle-ci se trouverait dans « le besoin d'être guidé [*geleitet*] par d'autres ».<sup>753</sup>

Concernant la deuxième maxime, il convient de retenir tout d'abord que la discussion sert à Kant d'introduire un aspect très important, surtout eu égard au fait que la faculté de juger, en ce qu'elle a été caractérisée comme l'ouverture d'esprit, pourrait être rapproché du génie. Contre ce danger, Kant souligne l'égalité de tous les hommes dans cette matière. Il y parvient en distinguant « la faculté de connaissance », dont il

---

<sup>749</sup> *Ibid.*, p. 1073.

<sup>750</sup> *Ibid.*

<sup>751</sup> *Ibid.*, p. 1073-1074.

<sup>752</sup> *Ibid.*, note \*. Il est notable que l'exemple donnée en est ici un qui ne relève pas de l'épistémologie, mais du discours de la sphère publique ; publicité qui bien entendu rejoint en cela le texte sur l'*Aufklärung*.

<sup>753</sup> *Ibid.*, p. 1074.



n'est pas question ici, « de la *manière de penser* et de faire de la pensée un usage conforme à une fin ». <sup>754</sup> Au lieu de retenir comme critère l'étroitesse d'un esprit incapable de faire un usage autre que restreint de ses facultés, Kant montre qu'il en va du point de vue investi par l'individu. C'est en cela que réside la différence entre les deux premières maximes. En effet, si l'étroitesse d'esprit ne rentre pas en compte pour le problème de l'ouverture tel qu'il est indiqué par le point de vue, elle relève bien plutôt de la première maxime de l'autonomie de la pensée.

L'*Anthropologie* peut nous renseigner sur cela. Kant y définit « un *esprit limité* (borné) » comme appartenant à « un homme qui peut apprendre beaucoup, mais sans *penser lui-même* », <sup>755</sup> avant d'ajouter plus loin, soulignant au passage l'égalité entre les hommes, « [*qu'a*]voir un *domaine* de concepts très limité (être borné) ne constitue pas encore la stupidité : celle-ci dépend du *caractère propre* des concepts (les principes) ». <sup>756</sup> Que la stupidité ne puisse pas tenir lieu d'indice d'une hiérarchie de valeur entre les hommes, provient ici du fait qu'elle est le résultat d'un nouvel usage moral des principes de la raison. <sup>757</sup> Si la différence entre une pensée étroite et une pensée ouverte ne passe donc point par les différences de facultés, c'est que l'ouverture d'esprit est indiquée par la capacité d'un individu

« de s'élever au-delà des conditions subjectives, d'ordre privé, du jugement, dont restent en quelque sorte prisonniers tant d'autres, et [...] [*de*] réfléchi[r] sur son propre jugement à partir d'un *point de vue universel* (qu'il ne peut déterminer qu'en se mettant à la place des autres) ». <sup>758</sup>

La deuxième maxime prône donc l'exigence de dépasser la condition privée individuelle, pour ne penser que du point de vue universel de l'humanité. Or, il convient de souligner qu'il ne s'agit pas tant ici du point de vue de la raison, laquelle à ce moment précis tendrait d'ailleurs à s'identifier à l'impératif catégorique, mais bien plutôt du point de vue de la communauté des êtres que nous sommes. La différence est alors que cette exigence porte une attention particulière à notre condition double d'être non seulement raisonnables, mais aussi sensibles. Ainsi, la faculté de juger se découvre être le moyen proposé pour combler le problème que soulève un impératif catégorique que

---

<sup>754</sup> *Ibid.*

<sup>755</sup> I. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, *op. cit.*, p. 99 (souligné dans l'original).

<sup>756</sup> *Ibid.*, p. 155 (souligné dans l'original).

<sup>757</sup> cf. *Ibid.*

<sup>758</sup> I. Kant, « Critique de la faculté de juger », *art cit.*, p. 1074.

se donne la raison dans un monde sensible régi par des lois naturelles. Bien entendu, il ne s'agit là que d'une autre manière d'affirmer que la faculté de juger et le jugement de goût constituent le moyen de parer au difficile problème qui oppose des particularités sensibles toujours singulières aux principes universels de la raison.<sup>759</sup>

Il n'est guère étonnant que la troisième maxime, de *penser toujours en accord avec soi-même*, soit qualifié par Kant comme celle qui est « la plus difficile à réaliser [*am schwersten zu erreichen*] ». <sup>760</sup> Nous traduisons ici nous-mêmes, l'édition de la Pléiade donnant ce passage par « celle à laquelle il est le plus difficile d'obéir ». <sup>761</sup> Or il nous semble qu'il y a une différence fondamentale entre "obéir" (*gehörchen*) et "atteindre/réaliser" (*erreichen*). Si nous évoquons ici cet aspect, c'est que nous souhaitons souligner la dimension éthico-pratique présente dans le texte kantien, bien que ce soit au détriment de l'aspect catégoriquement impératif que l'on concède traditionnellement à cette pensée ; un aspect dont nous ne contestons par ailleurs nullement son égale présence dans ce passage. C'est que cette maxime de la conséquence de la pensée suivant toujours l'impératif qui se déploie à travers son effectuation ne peut être réalisée « qu'en liant les deux premières et après les avoir pratiquées assez souvent pour en avoir acquis la maîtrise [*Fertigkeit*] ». <sup>762</sup> Tout en évitant d'accorder trop d'importance à ce terme de maîtrise, tant on pourrait être tenté de le rapprocher des usages qui en seront fait ci-dessous dans le présent travail, il demeure tout de même indubitable que Kant met l'accent ici sur une certaine conception de la philosophie en acte, entendue comme un exercice.

Si la troisième maxime semble bien demeurer l'objectif de cet exercice, parce qu'il en va en elle de la raison à proprement parler, <sup>763</sup> il n'en demeure pas moins que le tableau dépeint ici par Kant est celui d'une pratique éthique de l'entendement, compris comme faculté d'user des concepts dans une autonomie que seul le geste de l'*Aufklärung* peut procurer, ce à quoi s'ajoute la possibilité d'adopter un point de vue universel quant aux défis du particulier, et que permet la faculté de juger, qui en cela ouvre la voie pour

---

<sup>759</sup> C'est bien ainsi que nous comprenons les remarques de H. Arendt à ce sujet (cf. H. Arendt, *Juger*, op. cit., p. 104.), qui fait d'ailleurs valoir « que Kant avait à l'origine projeté d'écrire une "Critique du goût moral", en sorte que ce qu'il dit du phénomène du beau est, si l'on veut, ce qui reste de ses premières observations sur ces phénomènes de jugement » (*Ibid.*).

<sup>760</sup> I. Kant, *Die Kritiken. Kritik der Urteilskraft*, op. cit., p. 227 (trad. PAB).

<sup>761</sup> I. Kant, « Critique de la faculté de juger », art cit, p. 1074.

<sup>762</sup> *Ibid.*

<sup>763</sup> *Ibid.*

accéder à un accord avec la raison et ses principes universels.<sup>764</sup> Cependant, pour bien saisir les implications à l'œuvre ici, il faut bien se situer par rapport à l'argument que Kant s'efforce alors de soutenir. En effet, il s'agissait de savoir si le goût, ce sens si privé,<sup>765</sup> peut tenir lieu de *sensus communis* à la place du bon sens.

C'est alors précisément ce qu'affirme Kant, expliquant « que, plutôt que la faculté de juger intellectuelle, c'est la faculté de juger esthétique qui pourrait porter le nom de sens commun à tous ».<sup>766</sup> À cela, il ajoute une note de bas de page importante. Kant y précise « [qu'o]n pourrait désigner le goût par l'expression *sensus communis æstheticus*, l'entendement commun par l'expression *sensus communis logicus* ».<sup>767</sup> On peut en déduire que, pendant que l'entendement demeure le *sensus communis* par le jugement déterminant rangeant les particuliers sous les concepts, il revient au goût d'être le *sensus communis* permettant de communiquer ce qui, dans le particulier dont nous faisons l'expérience, n'a pas de concept et ne peut par conséquent être déterminé, mais seulement saisi par la réflexion.<sup>768</sup> Le jugement esthétique qui s'exprime dans le goût permet donc d'illustrer comment il est possible de concevoir l'appréciation d'une expérience véritablement ouverte, parce que comportant des dimensions universelles du particulier non déterminées par des concepts de l'entendement. On est alors en présence d'une expérience d'un universel concret, attestée par « [l]e goût », qui « est donc la faculté de juger *a priori* de la communicabilité des sentiments liés à une représentation donnée (sans médiation d'un concept) ».<sup>769</sup>

---

<sup>764</sup> Ceci est d'ailleurs exprimé par Kant, lorsqu'il affirme que « le beau est le symbole du bien moral » (*Ibid.*, p. 1144.).

<sup>765</sup> De manière bien étonnante, l'*Anthropologie* constatera que le goût, tout comme l'odorat, fait partie des sens les plus privés et donnant lieu à une expérience sensible immédiate (cf. I. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, *op. cit.*, p. 112, 185. H. Arendt aussi discute cette caractéristique privée du goût, cf. H. Arendt, *Juger*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>766</sup> I. Kant, « Critique de la faculté de juger », art cit, p. 1074-1075.

<sup>767</sup> *Ibid.*, p. 1075, note \* (souligné dans l'original).

<sup>768</sup> C'est ce qu'indique la définition du goût alors proposée, et selon laquelle il est « la faculté de juger de ce qui rend *universellement communicable*, sans la médiation d'un concept, le sentiment que nous procure une représentation donnée » (*Ibid.*). Dans l'*Anthropologie*, Kant remarquera que « de [s]e présenter soi-même ou présenter ce qu'on a fait avec *goût* présuppose un *état de société* (de communication) qui n'est pas toujours *sociabilité* (de participation au plaisir des autres) », avant de conclure que « [l]e goût est donc la faculté de porter un jugement *social* sur des objets externes, à l'intérieur du domaine de l'imagination » (I. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, *op. cit.*, p. 186 (souligné dans l'original).

<sup>769</sup> I. Kant, « Critique de la faculté de juger », art cit, p. 1075. Il s'agit alors là d'une communicabilité qui, rappelons-le, est nécessairement universelle par son caractère propre. En effet, on ne saurait sous-estimer l'importance de ce que Kant indique qu'une telle configuration laisse penser à une conception faisant des sentiments exprimés un devoir partagé par tous (cf. *Ibid.*).

### I.6.3. Le particulier, le jugement, l'universalité

#### I.6.3.1. L'imagination et ses possibles

La faculté de connaître qui permet une expérience comme celle décrite à l'instant, est l'imagination, à laquelle revient par conséquent un rôle de première importance. Par sa capacité de faire advenir les représentations pour ainsi les présenter à l'entendement, elle rend en effet possible le rapport entre les intuitions et les concepts, qui établit la condition de leur communicabilité.<sup>770</sup> C'est pourquoi, si nous voulons comprendre comment l'expérience d'un universel concret est possible, il faut désormais s'intéresser de plus près à cette faculté. Bien entendu, nous ne pouvons rendre compte de manière satisfaisante ici de cette faculté, tant cela exigerait une étude à part entière. Nous nous bornerons ici simplement à évoquer quelques aspects importants pour notre propos.

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant explique que « [l']imagination est la faculté de se représenter dans l'intuition un objet même *sans sa présence* ». <sup>771</sup> Pour bien saisir en quoi réside sa force, il faut souligner d'entrée de jeu que l'imagination ne doit pas être confondue avec la mémoire. <sup>772</sup> C'est dire qu'il n'en va pas tant de se représenter ce qui n'est plus, que bien plus simplement ce qui ne se présente pas actuellement dans l'intuition. Cela revient à affirmer que l'importance de l'imagination réside dans sa capacité d'être en mesure de faire apparaître un objet sous forme de représentation. Ainsi, l'imagination se place à *cheval* entre l'intuition sensible, à travers laquelle les phénomènes nous sont donnés, et la force synthétique de l'entendement, seule capable de nous donner des objets de connaissance à travers l'unification de leur conceptualisation. <sup>773</sup> La force propre à l'imagination réside donc dans sa capacité à transformer l'intuition sensible en une représentation formelle qui obéit aux règles des catégories de l'entendement. <sup>774</sup>

Ce n'est alors que grâce à cette opération que le passage d'un sens commun à tous qu'est le goût, à un goût qu'est *sensus communis*, et donc communicable universellement,

---

<sup>770</sup> cf. I. Kant, « Critique de la faculté de juger », art cit, p. 1075.

<sup>771</sup> I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 867 (souligné dans l'original).

<sup>772</sup> Pour une caractérisation de ce qu'est la mémoire, et de son rapport avec l'imagination, cf. I. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, op. cit., p. 135 et suiv.

<sup>773</sup> cf. I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 867.

<sup>774</sup> Ainsi que le résume H. Arendt, « [l']imagination, l'aptitude à rendre présent ce qui est absent, transforme les objets des sens "objectifs" en objets "sensés", comme s'ils étaient des objets d'un sens intérieur. Cela arrive quand on réfléchit non sur un objet mais sur sa représentation. L'objet représenté suscite alors du plaisir ou du déplaisir, non la perception directe de l'objet » (H. Arendt, *Juger*, op. cit., p. 100.).

est possible. Car le jugement de goût s'applique désormais non à une intuition sensible particulière et subjective, mais à une représentation formelle en rapport avec l'entendement. Autrement dit, cette représentation est dès lors en rapport, quel qu'il ne soit par ailleurs en détail, avec l'universalité de la détermination conceptuelle, et alors même que la représentation n'est pas soumise à un concept en particulier. Cela revient à dire que ce n'est qu'après cette transformation, opérée par l'imagination, que les conditions pour un jugement de goût à prétention universelle sont remplies, car ce n'est qu'à ce moment que l'on peut alors faire l'expérience de la beauté dans un jugement, dont le plaisir n'est conditionné ni par la sensation, ni par un concept.<sup>775</sup> C'est qu'en évoquant la représentation dans l'imagination, et « [e]n écartant [ainsi] l'objet, on a établi les conditions de l'impartialité ». <sup>776</sup> Mais tout cela ne touche pas encore le fond du problème, dont Kant lui-même semble conscient, lorsqu'il indique que « [l]a synthèse en général est [...] le simple effet de l'imagination », ajoutant à son sujet cette caractérisation étonnante selon laquelle elle serait « une fonction de l'âme, aveugle mais indispensable, sans laquelle nous n'aurions absolument aucune connaissance, mais dont nous ne prenons que rarement quelque conscience ». <sup>777</sup> C'est donc à l'imagination d'effectuer la synthèse entre le particulier et son concept. Cette tâche, elle l'accomplit à l'aide du schème.

### **1.6.3.2. Le schème. Imaginer les particuliers**

Il n'est certainement pas chose aisée de comprendre ce qu'est un schème, et comment fonctionne le schématisme. Pour cela, il faut tout d'abord se rappeler « que chez Kant, l'expérience et la connaissance ont deux souches : l'intuition (la sensibilité) et les concepts (l'entendement). L'intuition nous *donne* toujours quelque chose de particulier ; le concept fait que ce particulier nous est *connu* ». <sup>778</sup> Mais, tout comme le remarque T. W. Adorno dans son cours dédié à la *Critique de la raison pure*, la chose et naturellement loin d'être aussi simple. Ainsi que l'explique donc Adorno, il convient de comprendre « le problème du schématisme »

<sup>775</sup> cf. I. Kant, « Critique de la faculté de juger », art cit, p. 1088.

<sup>776</sup> H. Arendt, *Juger, op. cit.*, p. 103.

<sup>777</sup> I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 833. Si cette remarque nous semble en effet étonnante, c'est qu'il serait à se demander si elle ne trahit pas, déjà chez Kant, l'expérience de ce qu'en termes adorniens on pourrait appeler une médiation objective au sein du sujet, et dans la conception foucauldienne, on pourrait voir comme l'expression de l'expérience de nous-mêmes.

<sup>778</sup> H. Arendt, *Juger, op. cit.*, p. 120. Bien entendu, H. Arendt fait ici référence à ce que Kant explique au début de la « Logique transcendantale » (cf. I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 811 et suiv.).

« comme la question, comment il est possible, que notre connaissance ne soit pas seulement quelque chose d'extérieur à son matériau [*ein ihrem Material Äußerliches*], mais qu'elle soit à la fois une vérité, précisément parce qu'en fait elle s'adapte [...] à la nature [*Beschaffenheit*] de ce qu'elle ordonne, qu'elle s'adapte à la nature de ce qui lui est donné immédiatement. »<sup>779</sup>

Il n'est en effet que peu compréhensible comment les catégories de l'entendement, qui sont à l'origine de toute connaissance, dans la mesure où elles lui donnent une forme à travers la mise en ordre du sensible, peuvent s'accorder avec ce dernier, simplement parce que ce dernier est par définition toujours empirique et singulier, alors que les catégories de l'entendement sont aprioriques et universelles. Autrement dit, le problème alors posé est celui de « la question de l'inadéquation de la catégorie à l'objet [*Gegenstand*] ». <sup>780</sup>

La réponse à ce problème que propose Kant est donc le schématisme, à l'œuvre dans l'imagination. Celui-ci accomplit l'accord entre le sensible et le concept, en produisant des représentations pour lesquelles Kant emploie le terme, quelque peu provisoire, d'image.<sup>781</sup> L'imagination doit être une troisième faculté, précisément parce qu'elle ne saurait être rabattue ni du côté du sensible, ni du côté de l'intelligible, à défaut de perdre, à ce moment fatidique, l'accès soit à l'un, soit à l'autre. C'est dans ce sens que Kant explique

« [*qu*]il est clair qu'il doit y avoir un troisième terme, qui doit être homogène d'un côté à la catégorie, de l'autre au phénomène, et qui rend possible l'application de la première au second. Cette représentation médiatrice doit être pure (sans rien d'empirique) et cependant d'un côté *intellectuelle*, de l'autre *sensible*. Une telle représentation est le *schème transcendantal*. »<sup>782</sup>

---

<sup>779</sup> T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft », op. cit.*, p. 198 (trad. PAB). (« [...] als die Frage, wie es möglich ist, dass unsere Erkenntnis nicht nur ein ihrem Material Äußerliches ist, sondern dass sie zugleich deshalb Wahrheit ist, weil sie eigentlich der Beschaffenheit dessen, was sie ordnet, der Beschaffenheit des unmittelbar Gegebenen, sich [...] anpasst. »)

<sup>780</sup> *Ibid.* (trad. PAB). Kant d'ailleurs a clairement exprimé cet état de fait au début du chapitre portant sur le schématisme, lorsqu'il a constaté que « les concepts purs de l'entendement, comparés aux intuitions empiriques (ou même en général sensibles), sont tout à fait hétérogènes et ne peuvent jamais se trouver dans quelque intuition », avant de s'interroger : « Comment donc la *subsomption* de ces intuitions sous ces concepts, et par conséquent l'*application* de la catégorie aux phénomènes, est-elle possible, puisque personne ne dira que cette catégorie, par exemple la causalité, peut être aussi intuitionnée par les sens, et qu'elle est contenue dans le phénomène ? » (I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 884.).

<sup>781</sup> Kant détaille que « c'est cette représentation d'un procédé général de l'imagination pour procurer à un concept son image que j'appelle le schème pour ce concept » (I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 886).

<sup>782</sup> *Ibid.*, p. 885 (souligné dans l'original).

Dans une telle situation, il serait certainement très malvenu de mettre l'accent à outrance sur ce terme d'*image*, tant celui-ci évoque quelque chose de concret et de figuratif. Car le propre du schème semble précisément résider dans le fait qu'il n'est pas seulement cela.<sup>783</sup>

De cette conception bien confuse, Arendt rend bien compte, lorsqu'elle résume que

« bien qu[e le schème] n'existe que dans la pensée, il est une sorte d' "image" ; il n'est ni produit par la pensée ni donné à la sensibilité ; il est encore moins le produit d'une abstraction à partir des données sensibles. Il est quelque chose qui se tient derrière – ou entre – la pensée et la sensibilité ; il appartient à la pensée dans la mesure où il est en apparence invisible et à la sensibilité pour autant qu'il est quelque chose *comme* une image. »<sup>784</sup>

Les difficultés qui transparaissent dans l'explication d'Arendt sont indiquées par Kant, lorsqu'il se voit forcé de concéder que

« [c]e schématisme de l'entendement pur, en vue des phénomènes et de leur simple forme, est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont nous aurons de la peine à arracher à la nature les secrets du fonctionnement pour les mettre à découvert sous les yeux. »<sup>785</sup>

On peut noter alors au passage qu'Adorno voit ici l'indication, chez Kant même, de ce qui surmontera la philosophie kantienne, à savoir que dans cette situation aporétique se fait jour le fait que

« dans cette exigence de la similitude [*Gleichartigkeit*] de l'intuition et du concept, par conséquent : la similarité [*Ähnlichkeit*] de l'intuition et du concept, il y a tout de même chez Kant la conscience, que cette séparation des deux sources, que sont la réceptivité et la spontanéité, n'est en fait une séparation arbitraire. »<sup>786</sup>

Ce constat mène alors d'une part à la question de savoir

« comment du reste il est possible de penser la possibilité qu'il y ait une connaissance qui, au sein de son concept, se rende simultanément convenable [*sich anmessen*] à sa

---

<sup>783</sup> C'est pour cela qu'Adorno parle « [d']un niveau moyen [*Mittelstufe*] entre l'intuition et le concept, une sorte d'images, de modèles » (T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, op. cit., p. 198 (trad. PAB).).

<sup>784</sup> H. Arendt, *Juger*, op. cit., p. 122. Ici, H. Arendt ne fait qu'évoquer une configuration problématique déjà clairement articulée chez Kant lui-même (cf. I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 886.).

<sup>785</sup> I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 887.

<sup>786</sup> T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, op. cit., p. 199 (trad. PAB).

chose [*Sache*], qui au sein du concept s'en convienne au donné - au lieu de disposer simplement du donné de manière brutale, sans le mettre en valeur [*zur Geltung bringen*]. »<sup>787</sup>

D'autre part, cela pousse à la conclusion qu'on est en réalité ici, déjà chez Kant, face au problème qui sera au cœur de la philosophie pratique adornienne, à savoir « le problème du *Se-rendre-valable* [*Sich-geltend-Machen*] du moment non-identique, du moment impropre au sujet [*nicht subjekteigen*] au sein même de la subjectivité ». <sup>788</sup> Cette courte esquisse de la discussion qu'Adorno réserve au problème du schématisme chez Kant suffit donc pour montrer que cette question kantienne touche en réalité aussi une question morale, à savoir l'appréciation adéquate, à l'aide et à travers un jugement, de ce qui nous est donné par l'intuition.

### **1.6.3.3. Communiquer le particulier**

Mais laissons de côté la question de savoir en détail ce qu'il en est du problème du fonctionnement du schématisme dans l'imagination, tel qu'il est exposé dans la *Critique de la raison pure*.<sup>789</sup> Ce qui importe bien plus pour nous ici sont les conclusions que tire H. Arendt, dans la mesure où, tout comme elle, nous interrogeons ce problème-là d'un point de vue pratique. Or, Arendt retient « [*qu'*]aucune perception n[*e serait*] possible sans l'imagination », et que de plus, « [*n*]on seulement aucune connaissance ne serait possible, mais la communication [...] serait impossible ». <sup>790</sup> Autrement dit, seul le schème « rend les particuliers *communicables* ». <sup>791</sup> Enfin, rappelant la distinction entre les jugements déterminants et les jugements réfléchissants dont traitent respectivement la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la faculté de juger*, et soulignant que « les jugements réfléchissants “dérivent” la règle à partir du particulier », Arendt parvient à un constat aussi surprenant que capital, à savoir que « [*d*]ans le schème, on “perçoit” vraiment un “universel” dans le particulier ». <sup>792</sup>

Cela ne signifie rien de moins que le fait que, déjà dans la philosophie kantienne, il existe la possibilité de faire l'expérience, à travers la réflexion sur la représentation d'un particulier dans l'imagination, d'un moment universel qui ne soit pas déterminé par les

---

<sup>787</sup> *Ibid.*, p. 201 (trad. PAB).

<sup>788</sup> *Ibid.*, p. 202 (trad. PAB).

<sup>789</sup> Il ne faut d'ailleurs pas oublier que Kant traite dans la *Critique de la raison pure* avant tout des jugements déterminants, qui rangent, dans un souci épistémique, le particulier sensible sous les concepts de l'entendement (cf. I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 884.).

<sup>790</sup> H. Arendt, *Juger*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>791</sup> *Ibid.*, p. 124 (souligné dans l'original).

<sup>792</sup> *Ibid.*



concepts de l'entendement. À défaut d'analyser en détail le fonctionnement et les différents rapports engagés ici, nous nous contenterons simplement d'indiquer un certain nombre d'aspects importants dans le cadre de notre recherche. Nous évoquons déjà plus haut que ce phénomène est traité par Kant à l'aide du goût et en rapport à la question du beau, tout en rappelant qu'il concédait néanmoins que le beau peut être le symbole du bien. Or, Kant définit le symbole comme une sorte de schématisme par analogie fonctionnant pour les concepts de la raison.<sup>793</sup> Ainsi qu'en effet il l'explique, une représentation (*Darstellung*) est

« symbolique, puisqu'à un concept que seule la raison peut penser, et auquel aucune intuition sensible ne peut être adéquate, une telle intuition est soumise, avec laquelle le procédé de la faculté de juger est simplement analogue à celui qu'elle observe dans le schématisme, c'est-à-dire s'accordant seulement avec celui-ci par la règle du procédé et non par l'intuition même, donc seulement avec la forme de la réflexion et non avec le contenu. »<sup>794</sup>

Ainsi découvrons-nous un procédé capable d'accomplir, certes de manière indirecte, ce qu'on croyait impossible, à savoir de représenter l'irreprésentable que sont les idées de la raison.

Il faut ajouter à cela l'idée esthétique, qui n'est autre qu'une

« représentation de l'imagination qui donne beaucoup à penser, sans pourtant qu'aucune pensée déterminée, c'est-à-dire sans qu'aucun *concept*, ne puisse lui être approprié et, par conséquent, qu'aucun langage ne peut exprimer complètement ni rendre intelligible. »<sup>795</sup>

On conviendra aisément que cette caractérisation reprend toute la configuration du jugement réfléchissant et non déterminant. Mais il y a plus, car Kant ajoute que une telle idée « est la contrepartie (le pendant) d'une *idée de la raison* qui, à l'inverse, est un concept auquel aucune *intuition* (représentation de l'imagination) ne peut être adéquate ». <sup>796</sup> La traduction est ici cruciale, et nous ne pouvons suivre celle proposée par l'édition de la Pléiade, et qui traduit le terme *Gegenstück* – et non *Gegenteil* – par *contraire*, alors même que Kant avait pris soin d'ajouter le terme *Pendant* entre

---

<sup>793</sup> cf. I. Kant, « Critique de la faculté de juger », art cit, p. 1142, note \*.

<sup>794</sup> *Ibid.* (souligné dans l'original).

<sup>795</sup> *Ibid.*, p. 1097 (souligné dans l'original).

<sup>796</sup> *Ibid.* (traduction remaniée).

parenthèses, pour souligner le rapport dans lequel se trouvent ces deux registres d'idées.<sup>797</sup>

Naturellement, bien plus que de contraires, c'est de complémentarité qu'il semble s'agir ici. On en arrive ainsi à une configuration dans laquelle la représentation, effectuée au sein de l'imagination, de contenus sensibles préalablement donnés à travers l'intuition, permet un jugement réfléchissant d'un ordre spécifique. Car un tel jugement parvient à discerner, dans cette représentation, une dimension universelle non déterminable par les concepts de l'entendement, et alors même que l'imagination est en constant rapport tout aussi bien avec ce dernier qu'avec la raison.

#### **1.6.3.4. L'universel concret**

Qu'on nous permette un mot au sujet de l'universalité en question ici. Cela est parfaitement dénué de sens de vouloir affirmer qu'elle serait simplement empirique, parce que l'universel est nécessairement ce qui excède le particulier à partir duquel nous en faisons l'expérience. De surcroît, il faut rappeler que ce n'est pas l'intuition en elle-même qui offre la possibilité d'une telle expérience, mais la réflexion sur la représentation de ce à quoi elle donne accès, c'est-à-dire le résultat de la formalisation de son contenu. Il n'en demeure cependant pas moins que cette universalité n'est pas simplement et formellement apriorique, dans la mesure où elle semble être le fruit contingent d'une expérience singulière. Dans ce contexte, il est utile d'évoquer l'insistance arendtienne sur une forme particulière de validité, à savoir la « validité exemplaire ».<sup>798</sup> Celle-ci dévoile une universalité véhiculant aussi bien une nécessité qu'un devoir, et ce malgré sa subjectivité.<sup>799</sup> C'est pourquoi Arendt constate qu'en dépit de son caractère particulier, « [c]et "exemplaire" est et restera un particulier qui – dans sa particularité même – exhibe la généralité [*die Allgemeinheit*] qu'on ne pourrait déterminer autrement ».<sup>800</sup> Or Kant avait bien souligné que l'exemple était pour les intuitions ce que le schème fut pour les concepts,<sup>801</sup> ce qui pousse Arendt à affirmer que « [l]'exemple est le particulier qui renferme, ou est censé renfermer, en lui-même un concept ou une règle générale [*allgemeine Regel*] ».<sup>802</sup>

---

<sup>797</sup> cf. I. Kant, *Die Kritiken. Kritik der Urteilskraft*, op. cit., p. 250.

<sup>798</sup> I. Kant, « Critique de la faculté de juger », art cit, p. 1003.

<sup>799</sup> cf. *Ibid.*

<sup>800</sup> H. Arendt, *Juger*, op. cit., p. 116-117.

<sup>801</sup> cf. I. Kant, « Critique de la faculté de juger », art cit, p. 1141 et suiv.

<sup>802</sup> H. Arendt, *Juger*, op. cit., p. 125.

Tout cela n'est alors qu'une autre manière d'affirmer qu'il y a bien, dans l'expérience réflexive qu'est le jugement non conceptuellement déterminé, l'évocation d'un universel qui, en ce qu'il est de l'ordre du sentiment, est au-delà du concept. Cependant, nous avons vu que chez Kant comme chez Arendt, l'universalité qui sous-tendait cette expérience était celle du *sensus communis*. Elle était basée sur une communauté à laquelle je dois pouvoir faire part de mon sentiment, et dont je présuppose que chaque membre serait nécessairement sujet à la même expérience que moi, s'il se trouvait affecté par le même particulier que moi ; une communauté qui d'ailleurs en définitive se confond avec l'humanité tout entière.<sup>803</sup> Dans son cours sur la *Critique de la raison pure* Adorno souligne d'ailleurs lui aussi qu'il y a de fait dans la philosophie kantienne une seconde universalité, constituée par la communauté humaine. Si certes l'argument adornien dans son ensemble vise à montrer la constitution matérialiste qu'il décèle déjà à travers la pensée kantienne, son premier argument, dans lequel il rejoint Kant directement, est bien celui suivant lequel une constitution universelle formelle présuppose un consensus chez tous les humains.<sup>804</sup>

### **1.6.3.5. L'universel, le gouvernement, le soi et les autres**

Ce thème d'une universalité concrète sera repris par Kant dans l'*Anthropologie*, dans laquelle on peut lire que « [l]e goût, dans la mesure où il est une sorte de sens formel, tend à faire *partager* aux autres le sentiment du plaisir ou du déplaisir ». <sup>805</sup> De nouveau, il insiste alors sur le caractère contraignant que comprend l'expérience du jugement esthétique réfléchissant qu'est l'expression du goût, indiquant que

« [l]a satisfaction qui peut être considérée comme valable non seulement pour le sujet qui l'éprouve, mais aussi pour tous les autres, c'est-à-dire comme universellement valable, puisque pour pouvoir être pensée comme telle, elle doit contenir une nécessité (celle de cette satisfaction), donc un principe *a priori*, est une satisfaction qu'on prend à la coïncidence du plaisir du sujet avec le sentiment de tous les autres, selon une loi universelle ; celle-ci doit être issue du principe de législation universelle

---

<sup>803</sup> C'est ce que constate Arendt, qui explique « [qu']on juge toujours en tant que membre d'une communauté, guidé par un sens de la communauté, un *sensus communis*. Mais, en dernier ressort, on est membre d'une communauté mondiale par le simple fait que l'on est homme : telle est l' "exigence cosmopolitique". Quand on juge et qu'on agit dans le domaine politique, on est censé prendre ses repères en suivant l'idée - non la réalité effective - qu'on est un citoyen du monde et donc aussi un *Weltbetrachter*, un spectateur du monde » (*Ibid.*, p. 115.).

<sup>804</sup> cf. T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, *op. cit.*, p. 218.

<sup>805</sup> I. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, *op. cit.*, p. 189.

du sujet qui éprouve, et par conséquent issue de la raison, c'est-à-dire que le choix qui s'opère d'après cette satisfaction obéit, quant à la forme, au principe du devoir. »<sup>806</sup>

À la lumière de ces considérations, Kant se laisse alors même emporter à affirmer « [qu]on pourrait dire que le goût, c'est la moralité dans son phénomène extérieur ». <sup>807</sup> S'il prend immédiatement soin de restreindre la portée de son affirmation, il n'en reste pas moins que l'on peut donc trouver dans l'*Anthropologie* une caractérisation du goût, du jugement réfléchissant et de l'imagination ainsi que de son fonctionnement. Autrement dit, l'*Anthropologie* contient une exposition non seulement de la possibilité d'une expérience de l'universel qui réside dans le particulier, mais également de la relation étroite que les jugements esthétiques entretiennent avec la sphère de la moralité.

Cela revient bien sûr à affirmer que Michel Foucault, ayant traduit l'*Anthropologie*, était familier avec la conception kantienne de l'imagination et le fonctionnement des jugements réfléchissants de goût. C'est pourquoi nous pouvons assumer que ce sont les échos de ces conceptions qui retentissent dans les textes des années quatre-vingts consacrés à Kant. Lorsque, dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, il évoque le présent à appréhender comme événement, et dont il s'agit de chercher le sens ; lorsqu'il mentionne ce *nous* défini par rien d'autre que la simultanéité de l'expérience d'un même présent partagé ; enfin cette « ontologie de nous-mêmes », qui n'est autre chose, ainsi que nous l'explique alors Foucault, « [qu]une ontologie du présent » devant servir à répondre aux questions : « "Qu'est-ce que notre actualité ? Quel est le champ actuel des expériences possibles ?" » :<sup>808</sup> ne faut-il pas voir dans ce panorama, une invitation à s'ouvrir à un présent qui offre la possibilité d'expériences de particuliers dont on peut désormais espérer des effets sur nous-mêmes, effets universels, quoique subjectifs, dotés pourtant d'une validité exemplaire qui s'éprouve ?

Pour bien comprendre les enjeux qui se font jour ici, il faut replacer aussi bien les textes sur Kant que la leçon du 5 janvier 1983 dans le contexte plus large des recherches entreprises par Michel Foucault à cette période. Cette leçon inaugure en effet un cycle de cours qui s'étendront sur deux ans, que Foucault placera sous le thème du gouvernement de soi et des autres, et dans lesquels les considérations sur Kant

---

<sup>806</sup> *Ibid.*

<sup>807</sup> *Ibid.*

<sup>808</sup> M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », art cit, p. 1506.

s'inscrivent pleinement.<sup>809</sup> Au cœur de ces recherches se trouvera le concept de *parrêsia*, du franc-parler ou du dire-vrai. Ce terme désigne la production d'une vérité qui est toujours une pratique, peu importe qu'elle soit éthique, politique ou philosophique. Son caractère principal est qu'on est en présence d'une vérité qui se dit, qui se communique, et dont la vérité se révèle par l'expérience collective et partagée qu'éprouvent tous les spectateurs. Si l'on se serait presque douté de cela à la lumière de ce que nous venons de discuter, une question demeure néanmoins ouverte : les analyses du *dernier* Foucault portant sur l'Antiquité n'auraient-elles servi à autre chose qu'à permettre une ontologie de nous-mêmes ?

#### **I.6.4. Conclusion**

Dans cette première partie de notre travail, nous avons tâché de comprendre la généalogie du sujet moderne à laquelle Michel Foucault a procédé à l'aide d'une analyse des techniques de direction, élaborées au sein du pastorat chrétien dès la fin de l'Antiquité. Après avoir mené à l'exigence d'une herméneutique de soi qui est à effectuer de la part des individus souhaitant se constituer comme sujets, ces techniques de directions serrées ont diffusé progressivement dans ce qui va devenir, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, la gouvernamentalité moderne. Le constat d'une lente diffusion de ces techniques individualisantes à travers toutes les sphères sociales nous a enfin mené aux textes dédiés au concept de l'*Aufklärung* chez Kant. Nous avons ainsi pu comprendre que l'*Aufklärung* est comprise par Foucault comme une attitude critique, un *êthos*. La philosophie est entendue ici comme formant une pratique visant à effectuer une ontologie de nous-mêmes. Par conséquent, une telle pratique comporte l'exigence d'examiner qui nous sommes, nous qui sommes aujourd'hui. Mais que l'on ne s'y méprenne pas. Car cela ne saurait signifier un quelconque impératif réclamant la production d'une vérité analytique du soi que nous sommes.

Au contraire, une telle pratique philosophique cherche à comprendre ce qui constitue notre être eu égard à l'événement singulier que constituent le moment et le lieu présent. Cela nous mène finalement à considérer deux aspects. Nous mentionnions déjà plus haut la *parrêsia* et le gouvernement de soi et des autres, dans le cadre desquels

---

<sup>809</sup> C'est en effet dans « ce problème du gouvernement de soi et des autres » que Foucault inscrit, à la fin de la leçon du 5 janvier 1983, les analyses des textes kantien, précisant qu'il souhaitait, grâce à ces textes, « indiquer comment, dans l'histoire de la philosophie moderne, ce type de problématique a pu être introduit par Kant » (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 38.).

l'analyse des textes sur Kant s'inscrivait. Par conséquent, il deviendrait donc utile de discuter les travaux portant sur l'Antiquité du *dernier* Foucault. Cependant, avant de procéder à cela, il convient de s'arrêter d'abord sur un autre aspect. En effet, les textes sur Kant présentent la particularité de conclure sur une évocation de l'École de Francfort, dans la tradition de laquelle Foucault choisit alors de se placer. Or, si Foucault lui-même semble avoir pensé avant tout à Max Horkheimer, nous pensons tout de même qu'il est plus utile de reprendre les idées centrales de la philosophie pratique d'un autre éminent représentant de cette école, nommément T. W. Adorno.

La raison pour cela est qu'Adorno nous semble bien être celui qui a le plus radicalement et le plus catégoriquement tenté de réaliser le projet d'une théorie critique, tel qu'il avait été ébauché par Horkheimer dès les années trente. Pourquoi confronter les travaux de Foucault à la pensée d'Adorno, alors même qu'il n'y pas de liens directs entre les deux penseurs ? Une telle entreprise nous semble en effet utile pour souligner les implications éminemment philosophiques non seulement de la question des techniques de soi, mais également et plus généralement du problème de la constitution de soi ; deux interrogations qui forment bien sûr l'ultime chantier foucauldien. S'il paraît donc convenu de mettre ces deux penseurs en relation par-dessus tout ce qui semble les séparer par ailleurs, c'est que grâce à cela, il devient possible d'indiquer des tentatives de réponses actuelles à un problème moral somme toute bien classique, et qu'on pourrait être tenté de résumer pathétiquement par la question : comment concevoir la possibilité de réaliser une vie bonne, et cela justement face à l'impossibilité avérée d'une telle entreprise ?

## **II. T. W. Adorno – La philosophie à l'épreuve de son autre**

## II.1. La *kritische Theorie* d'Adorno. Une épistémologie pratique

### II.1.1. Le geste de l'*Aufklärung*. De la domination identificatrice

#### II.1.1.1. *Aufklärung, raison, instrumentalité*

Le début de la *Dialectique de la Raison*<sup>810</sup> est dédié au concept de l'*Aufklärung*, tel que nous en informe le titre du premier chapitre.<sup>811</sup> Mais gare au lecteur qui pourrait s'y méprendre. En effet, c'est bien d'une déconstruction du concept qu'il s'agit, dans la mesure où celui-ci est entièrement réinterprété par rapport à sa signification traditionnelle, qui n'y voit guère plus que le nom d'une époque intellectuelle du XVIII<sup>e</sup> siècle. Au contraire, les auteurs comprennent l'*Aufklärung* comme un geste de pensée dont ils retracent l'apparition jusqu'en Grèce antique : « Le programme de l'*Aufklärung* avait pour but de libérer le monde de la magie. Elle se proposait de détruire les mythes et d'apporter à l'imagination l'appui du savoir ». <sup>812</sup> Ainsi, ce qui est désigné sous ce nom devient un moment majeur et même formateur de l'histoire de l'humanité en Occident, parce que ce geste désigne le moment initial qui constitue notre approche aussi bien de ce que nous sommes que de ce qu'est notre monde pour nous. Qui plus est, ce geste de l'*Aufklärung*, loin d'être un simple moyen d'émancipation, est l'instrument qui aura servi à la domination de la nature.

C'est à travers une critique de Francis Bacon qu'Adorno et Horkheimer s'attèlent à montrer la façon dont l'*Aufklärung* s'est constituée en une géante entreprise de domination, qui va ainsi finalement corrélée avec l'avènement de la société bourgeoise. Au cœur de cet argument réside l'idée selon laquelle la raison de l'*Aufklärung* ne consisterait en réalité qu'en une raison devenue instrumentale, et pour laquelle la seule fin résiderait en les moyens de faire subsister sa propre activité.<sup>813</sup> La raison ne souhaite donc guère produire et découvrir quoi que ce soit de nouveau, mais au contraire

---

<sup>810</sup> M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit.

<sup>811</sup> En effet, le premier chapitre du livre s'intitule tout simplement « Le concept d',Aufklärung' ». Notons au passage que ce livre si singulier a été écrit d'au moins quatre mains, et que la question du rapport entre les contributions de l'un et de l'autre des auteurs ne peut être débattu ici. On partira donc du postulat que ce livre doit valoir pour la pensée de l'un comme de l'autre.

<sup>812</sup> M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 21.

<sup>813</sup> Bien entendu, il s'agit en définitive simplement d'une variante du bon mot de Bacon que relèvent également Adorno et Horkheimer lorsqu'ils constatent que pour lui, « [p]ouvoir et connaissance sont synonymes » (*Ibid.*, p. 23.).



persister dans son propre fonctionnement, en veillant à ce que les rouages de la machine soient toujours bien huilés :

« La technique est l'essence même de ce savoir. Celui-ci ne vise pas la création de concepts et d'images, le bonheur de la connaissance, mais l'établissement d'une méthode, l'exploitation du travail des autres, la constitution du capital ». <sup>814</sup>

Si l'on met un instant de côté l'immense génération de capital, cette entreprise consiste en vérité en une géante destruction de sens. Tel est ce qui se montre dans ce qu'Adorno et Horkheimer reconnaissent comme le geste initial de l'*Aufklärung* contre le mythe : « Libérer le monde de la magie, c'est en finir avec l'animisme ». <sup>815</sup> Le monde de la vie, dans un désir totalitaire de savoir universel, est ainsi renvoyé à une double condition : d'une part devient-il pur objet ; d'autre part lui refuse-t-on de porter sa propre signification. <sup>816</sup> La conséquence en est inquiétante : « Le monde devient un chaos, la synthèse signifie le salut. [...] Sur la voie qui les conduit vers la science moderne, les hommes renoncent au sens ». <sup>817</sup>

Adorno et Horkheimer peuvent clamer ici que le geste de l'*Aufklärung* mène à une perte de sens, que les objets ne sont pas constitués dans un souci de refléter ce qu'ils sont, mais, en suivant l'exigence de la synthèse, de les intégrer dans l'ensemble ordonné que fournit la raison, qui y concède une place à chaque élément. À travers ce travail, chaque objet perd nécessairement son altérité pour ne laisser paraître autre chose que son identité d'avec le tout. Autrement dit, la méthode de l'*Aufklärung* exige d'entrée de jeu une structuration de l'objet qui lui sert par la suite à une identification catégoriale de l'objet, et dont la source identitaire provient bien plus de la forme de connaissance elle-même que de la matière objectale. Ainsi, la raison ne rencontre finalement partout autre chose que son propre système : « la Raison ne reconnaît comme existence et occurrence que ce qui peut être réduit à une unité ; son idéal, c'est le système dont tout peut être

---

<sup>814</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>815</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>816</sup> Adorno et Horkheimer de noter : « Il ne doit pas exister de secret, pas plus que le désir d'en révéler » (*Ibid.*).

<sup>817</sup> *Ibid.*

déduit ». <sup>818</sup> C'est ce procédé-là qu'Adorno et Horkheimer identifient comme étant à la source de la logique scientifique moderne. <sup>819</sup>

Or, cette disposition du champ du savoir apporte un nombre de conséquences. Tout d'abord, cela signifie, bien entendu, que le qualitatif est réduit à néant au profit du quantitatif qui unifie tout dans le nombre un, et écrase par là tout potentiel du multiple. <sup>820</sup> Cela a pour effet également non seulement de diviser les deux plans du subjectif et de l'objectif, mais, au-delà, de rabattre le pouvoir du côté du sujet, qui à travers le geste de la catégorisation peut en réalité dominer la nature :

« Dès lors, l'être se scinde : il y a d'une part, le logos qui, avec le progrès de la philosophie, est réduit à la monade, simple point de référence ; d'autre part, la masse de toutes les choses et créatures extérieures. L'unique différence entre l'existence particulière et la réalité absorbe toutes les autres. Sans égard pour les différences, le monde est assujéti à l'homme. » <sup>821</sup>

Tâchons de bien comprendre l'étendue de cette domination. Car le mouvement incessant d'identification du multiple par catégorisation transforme cette rationalité en un trou noir, aspirant tout, le réduisant en cela à elle-même. C'est pourquoi Adorno et Horkheimer peuvent observer que « [l]a raison est totalitaire ». <sup>822</sup>

Cependant, la dialectique de la raison ne se tarit pas en cela. En effet, les auteurs relèvent que, comme « base de tout mythe », l'*Aufklärung* a décelé depuis longtemps « l'anthropomorphisme, la projection de la subjectivité sur la nature ». <sup>823</sup> Selon cette dialectique, l'homme n'aurait fait autre chose, dans l'élaboration de la pensée mythique, que d'assimiler les choses au sujet. <sup>824</sup> Cela revient à dire que déjà les mythes étaient en

---

<sup>818</sup> *Ibid.*, p. 24-25.

<sup>819</sup> C'est en ce sens aussi que les auteurs peuvent affirmer : « La Logique formelle fut la grande école de l'unification. Elle offrait aux partisans de la Raison le schéma suivant lequel le monde pouvait être l'objet d'un calcul » (*Ibid.*, p. 25.).

<sup>820</sup> En effet, on pourrait dire que le qualitatif, non seulement de disparaître, devient leurre, et donc porteur du faux : « Pour la Raison, ce qui n'est pas divisible par un nombre, et finalement par un, n'est qu'illusion [...] » (*Ibid.*).

<sup>821</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>822</sup> *Ibid.*, p. 24. Tel est en effet leur conclusion, après avoir expliqué : « Chaque résistance spirituelle qu'elle rencontre ne fait qu'accroître son énergie. Cela vient du fait que la Raison se reconnaît même dans les mythes. Quels que soient les mythes auxquels se réfère une telle résistance, du fait même qu'en s'opposant ils se transforment en arguments, ils reconnaissent le principe de rationalité destructrice qu'ils reprochent à la Raison » (*Ibid.*).

<sup>823</sup> M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 24.

<sup>824</sup> C'est en réalité le mouvement de l'*Aufklärung* qui instaure la figure du sujet : « Les nombreuses figures mythiques peuvent par conséquent toutes être ramenées à un dénominateur commun, au sujet » (*Ibid.*). Ainsi, Ulysse de répondre à toute question : « C'est l'homme », marquant le point de passage du mythe à l'*Aufklärung* (*Ibid.*).

réalité un « produit » de l'*Aufklärung*.<sup>825</sup> Car tout mythe est élaboré en vue d'une fin : « Le mythe prétendait informer, dénommer, narrer les origines : mais par là même il prétendait aussi représenter, confirmer, expliquer ». <sup>826</sup> En réalité, le mythe se révèle par conséquent toujours déjà être geste de l'*Aufklärung*, parce qu'il obéit à cette relation de pouvoir qu'il respecte et acquiesce. <sup>827</sup> Autrement dit, tout récit mythique est *Aufklärung*, parce qu'il fait entrer *sujet* et *objet* dans une relation de domination de celui-ci par celui-là.

#### **II.1.1.2. *Aufklärung* et sujet. Du sujet scientifique moderne**

Cela a également un effet sur le sujet de la connaissance même, et déjà sur le sujet mythique. Car ce geste de domination du monde par le sujet connaissant s'applique, dans un retour dialectique, à ce même sujet, qui en accomplissant le geste, se soumet par là même à la logique de son propre geste. Ainsi, tel que le constatent Adorno et Horkheimer, « L'éveil du sujet se paie de la reconnaissance du pouvoir comme principe de toutes les relations ». <sup>828</sup> De pouvoir tirer un parallèle entre le dieu mythique et l'esprit éclairé montre de manière exemplaire le rapport qui s'installe entre le sujet et son objet. On peut aisément affirmer qu'une telle logique de l'*Aufklärung* suit une tentative incessante d'instauration d'un passage de l'ordre immanent à un plan transcendantal, ramenant les réseaux des multiples à un rapport structurant de catégorisation du tout. De ce rapport d'identification s'ensuit également une aliénation fondamentale dans la structuration des rapports épistémiques :

« La Raison se comporte à l'égard des choses comme un dictateur à l'égard des hommes : il les connaît dans la mesure où il peut les manipuler. L'homme de science connaît les choses dans la mesure où il sait les faire. Il utilise ainsi leur *en-soi pour* lui-même. Dans cette métamorphose, la nature des choses se révèle toujours la même : le substrat de la domination. C'est cette identité qui constitue l'unité de la nature. Celle-ci n'était pas d'avantage présumée par l'invocation magique que l'unité du sujet. »<sup>829</sup>

---

<sup>825</sup> cf. M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>826</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>827</sup> cf. *Ibid.*

<sup>828</sup> *Ibid.*, p. 26-27.

<sup>829</sup> *Ibid.*, p. 27.

L'identité, loin d'être ni simple fait naturel premier, ni accomplissement honorable d'une mise en valeur de la vérité des choses, est donc ce qui doit poser éminemment problème, dans la mesure où elle est « l'image du pouvoir invisible ». <sup>830</sup>

Cette identification est aliénation, dans la mesure où elle coupe le sujet connaissant d'une expérience pleine de l'objet. Au lieu de faire l'expérience de l'objet, le sujet éclairé se retrouve dans l'embûche d'être voué à faire indéfiniment l'expérience de sa propre identification. Or, c'est cette expérience fondamentale du *même* qui constitue le *soi*, parce que le sujet, loin de se perdre dans les altérations suscitées par les rapports aux choses, fait l'expérience de son identité stable dans le temps. On comprend alors que cette identité qui semblait fonder le sujet en tant que ce qui, dans sa stabilité, pouvait en assurer la condition de toute expérience, est en réalité l'effet d'abstraction d'un geste de domination aliénant :

« C'est seulement dans cette image que l'homme atteint l'identité du moi qui ne peut se perdre dans l'identification avec un autre, mais prend possession de soi une fois pour toutes comme masque impénétrable. C'est à l'identité de l'esprit et à son corrélat, l'unité de la nature, que succombe la multiplicité des qualités. La nature disqualifiée devient la matière chaotique, objet d'une simple classification, et le moi tout-puissant devient simple avoir, identité abstraite. » <sup>831</sup>

Ce n'est certainement pas anodin que l'effet complémentaire de ce geste d'*Aufklärung* réside en une déqualification de la nature.

On assiste en effet à une paupérisation des rapports mutuels entre le sujet et ses objets, dans la mesure où une multitude de rapports potentiels et possibles sont exclus aux dépens de la relation de domination identificatrice. <sup>832</sup> C'est ce qui résulte nécessairement d'un système qui peut être résumé comme suit :

« Dans l'interprétation rationaliste [*im Sinn der Aufklärung*], le penser est la production d'un ordre scientifique unitaire et la déduction de la connaissance factuelle à partir de principes, – que ceux-ci soient entendus comme des axiomes postulés arbitrairement, des idées innées ou des abstractions supérieures. » <sup>833</sup>

---

<sup>830</sup> *Ibid.*

<sup>831</sup> *Ibid.*

<sup>832</sup> Ainsi, Adorno et Horkheimer d'expliquer: « Les multiples affinités entre ce qui existe sont supprimées par la simple relation entre le sujet donateur de sens et l'objet dépourvu de sens, entre la signification rationnelle et le porteur accidentel d'une signification » (*Ibid.*, p. 28.).

<sup>833</sup> *Ibid.*, p. 92.

Il devient alors évident que la conséquence en soit que « [l]es lois logiques instaurent les rapports les plus généraux au sein de l'ordre et les définissent ». <sup>834</sup> Mais outre le caractère arbitraire de ce partage, cela revient simultanément à exclure un nombre non négligeable d'autres formes de savoirs et de connaissances, telles l'analogie, la proximité, ou encore des pratiques esthétiques comme le style, ainsi que nombre d'autres affinités que les choses peuvent présenter. Que ces savoirs ne puissent être distingués par la raison instrumentale tient du fait que son sujet connaissant évolue selon les principes de la « conservation de soi ». <sup>835</sup> Autrement dit, l'identité qu'il n'utilise non seulement pour rythmer son champ d'objet, mais également pour se reconnaître lui-même, doit de ce fait être retrouvé dans tout ce qu'il prend en considération. <sup>836</sup> Cela est en réalité important non seulement sur un plan épistémologique, mais également existentiel. L'incapacité à accomplir cette identité se révélerait désastreuse, car « [l]a minorité se révèle être l'incapacité de survivre ». <sup>837</sup>

### **II.1.1.3. Le problème du formalisme de la raison**

Une autre manière de comprendre le totalitarisme de la raison consiste à se pencher sur les origines de son caractère foncièrement formel. Or, ce faisant, les analyses qu'avancent Adorno et Horkheimer replacent cette problématique dans le cadre du problème de la liberté, tel qu'il a été débattu dans l'idéalisme allemand. C'est certainement en ce sens qu'il faut lire l'affirmation suivante :

« Du fait que, dans les visées déterminées, elle démasque le pouvoir de la nature sur l'esprit comme une menace pour sa législation autonome, la raison reste, en vertu de son caractère formel, à la disposition de tous les intérêts naturels. Le penser devient un organe pur et simple, il retourne à l'état de nature. » <sup>838</sup>

Le fondement du caractère formel de la raison est donc à chercher dans la relation antagonique qu'entretient l'esprit d'avec la nature. Afin de concevoir un sujet doté de

---

<sup>834</sup> *Ibid.*

<sup>835</sup> *Ibid.*, p. 94. En effet, pour Adorno et Horkheimer, la « conservation de soi est le principe constitutif de la science, l'âme de la table des catégories » (*Ibid.*, p. 97.). Nous ne pouvons pas analyser ici la lecture polémique de Kant engagée par ces affirmations.

<sup>836</sup> C'est en ce sens qu'Adorno et Horkheimer relève que « [m]ême le moi, l'unité synthétique de l'aperception, l'instance que Kant définit comme le point suprême auquel il faudrait rattacher toute la logique, est en réalité à la fois le produit et la condition de l'existence matérielle » (M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 97.).

<sup>837</sup> *Ibid.*, p. 94. On peut saisir alors toute la portée de ce qu'ajoutent Adorno et Horkheimer, lorsqu'ils écrivent que « [l]e bourgeois dans ses aspects successifs de propriétaire d'esclaves, de libre entrepreneur, d'administrateur, est le sujet logique de l'*Aufklärung* » (*Ibid.*).

<sup>838</sup> M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 98.

liberté évoluant dans un monde qui est de nature et participe donc aux lois de cette dernière, il devient en effet nécessaire d'introduire une disjonction entre ledit sujet et la sphère (naturelle) des objets. Ce n'est que par ce biais que s'ouvre ainsi un espace d'action, indépendant de la sphère naturelle et dans lequel peut s'insérer l'idée de liberté. Il s'agit bien évidemment de cette même idée de liberté kantienne consistant en ce que l'esprit se donne ce qu'il reconnaît être des lois morales objectives, et auxquelles il consent donc librement à se plier (la *Selbstgesetzgebung*). Or, l'esprit, dans un tel état de figure, ne peut se donner par la suite des fins matérielles, car cela reviendrait en définitive à affirmer un retour à la soumission aux lois naturelles (les pulsions, les désirs, etc.), et donc n'émanant pas de la raison d'un sujet qui en tire sa liberté.<sup>839</sup>

Or, comme l'affirment Adorno et Horkheimer à la suite, le caractère purement formel de la raison ainsi conçue la laisse en réalité à la merci d'un quelconque intérêt matériel, justement parce que d'un côté elle prône ne traiter du matériel que dans une relation d'exclusion, mais que d'un autre côté, elle doit être conçue comme entretenant des relations multiples avec la nature. L'argument, qui dépasse le cadre d'un idéalisme du moins de type kantien, est foncièrement dialectique, parce qu'il avance très simplement que toute forme est nécessairement, dans sa définition même, forme *de* quelque chose. Ainsi, le fait de nier la dimension matérielle inhérente à la raison revient à céder cet espace à toute matérialité possible, qui peut dès lors quelque peu sauvagement occuper la place. C'est pour cette raison que les auteurs peuvent affirmer que la pensée retombe dans cette même naturalité à laquelle elle essayait pourtant d'échapper.<sup>840</sup> Car elle n'est alors autre chose qu'un organisme parmi d'autre, c'est-à-dire l'organisation non-consciente<sup>841</sup> de matière selon des formes structurantes.

Ce problème de la constitution formelle de la raison trouvera de nouveau écho chez Adorno vingt ans plus tard, lorsqu'il expliquera, toujours dans une discussion avec Kant,

« [q]ue la raison soit autre chose que la nature et pourtant un moment de celle-ci, c'est là, devenue détermination interne, sa préhistoire. Comme force psychique déviée pour

---

<sup>839</sup> Cela est d'ailleurs déjà pointé par Kant lui-même, lorsqu'il discute l'impossibilité logique de formuler une morale du point de vue des vertus. Car aucune déduction valide ne se laisse tirer de la vertu quant à la loi transcendantale qui a régi l'action morale, ce qui revient à dire que cette même action aurait pu être effectué pour des raisons justement immorales. Le problème est discuté in: I. Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », art cit, p. 250-266.

<sup>840</sup> Il est intéressant de noter ici le changement de vocabulaire, passant de l'esprit à la pensée, et indiquant par là même ce caractère foncièrement pratique qui en réalité constitue la pensée (qui est acte), et que l'idéalisme, dans son désir de vouloir séparer forme et matière, n'a pas su exprimer de manière adéquate.

<sup>841</sup> Ce que l'on peut très bien comprendre ici comme non-réflexive, ce qui revient à dire non-critique.

les fins de l'autoconservation, la raison tient de la nature ; mais une fois scindée de la nature et opposée à elle, elle devient aussi son Autre. En émergeant d'elle de façon éphémère, la raison est à la fois identique à la nature et non-identique à elle, dialectique par définition. Pourtant plus la raison se pose sans scrupule dans cette dialectique comme le contraire absolu de la nature et oublie la nature en elle-même, plus elle régresse, auto-conservation retournée à l'état sauvage, jusqu'à redevenir nature ; c'est seulement comme réflexion sur la nature que la raison serait au-delà de la nature. »<sup>842</sup>

Dans cet extrait, le moment naturel de la raison transparait bien. La cause en est évolutico-historique. A suivre l'argument adornien, la raison est naturelle en sa forme brute de moyen et d'outil de conservation. Mais le fait qu'elle puisse, à travers un geste réflexif, se détacher de la sphère naturelle, l'insère dans un rapport d'altérisation par rapport à cette même nature. Sans changer ontologiquement, loin donc de se détacher simplement et une fois pour toute de sa naturalité, elle n'est pourtant plus simplement naturelle. Voilà pourquoi elle est simultanément *identique* et *non-identique*.

Mais Adorno ajoute ici un point très important. Car ce n'est qu'en réfléchissant sa condition dialectique que la raison peut s'élever par-delà la nature. Tant qu'elle se contente de nier simplement sa naturalité en s'opposant à la nature, elle suit cette même logique de conservation dominante qui fait sa naturalité. Afin de bien saisir comment le danger d'un maintien dans un état inconscient de nature sauvage peut être déjoué, il nous faut donc examiner d'une part la conception adornienne de la pensée, et d'autre part celle de l'idéologie. Cela nous permettra en effet de comprendre le geste d'altération vis-à-vis de la nature dont la raison est capable, et les conséquences qui en résultent lorsque cette réflexion n'est pas entreprise.

## **II.1.2. Idéologie et dialectique**

### **II.1.2.1. Le Gestus de la théorie critique d'Adorno**

Ce à quoi Theodor W. Adorno souhaite aboutir dans sa pensée, c'est ce qu'on pourrait être tenté d'appeler une critique radicale de la critique, dans la mesure où une telle critique devrait se faire critique encore de la critique. Or, si l'on regarde de près la méthode idéaliste, on s'aperçoit que celle-ci commettait en réalité deux graves erreurs. D'une part, elle usurpait, sans toutefois bien s'en rendre compte elle-même, la place du non-identique, pour le remplacer par l'identique ; et d'autre part, elle négligeait le

---

<sup>842</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 349-350.

pouvoir qu'exerce nécessairement la pensée identificatrice et qui consiste à maintenir la production du même.<sup>843</sup>

À partir de ce constat, il est possible de saisir toute l'étendue de l'affirmation adornienne suivante :

« Dans toute synthèse travaille la volonté d'identité ; en tant que tâche *a priori* du penser, qui lui est immanente, l'identité apparaît positive et souhaitable : le substrat de la synthèse serait par son moyen réconcilié avec le moi et bon pour cette raison. Ceci autorise aussitôt le desideratum moral, pour le sujet, de se plier à ce qui lui est hétérogène, puisqu'il comprend maintenant combien la chose est sienne. L'identité est la forme originaire de l'idéologie. On en jouit comme adéquation à la chose qui y est réprimée ; l'adéquation a toujours été aussi soumission à des intentions de domination et dans cette mesure, sa propre contradiction. »<sup>844</sup>

Bien entendu, Adorno soulève et critique ici parmi l'un des fondamentaux de la pensée occidentale depuis l'antiquité, selon lequel un jugement peut être porté en reliant deux termes par adéquation.<sup>845</sup> Or à y regarder de près, l'adéquation se révèle insuffisante.<sup>846</sup> Il faut se rendre à l'évidence que tout jugement est rapport de pouvoir. Le problème est alors des plus fondamentaux, parce que penser signifie toujours et nécessairement identifier.

En effet, la critique adornienne ne porte donc pas sur le fait même d'identifier, qui est bien nécessaire, mais sur la péroration consistant à présumer que le fruit de cette identification serait l'objet que l'on s'est donné. Car cela permet d'assumer dans un même temps que l'identification entre les deux vaut alors conciliation,<sup>847</sup> où en vérité on ne retrouve que doublement le subjectif, qui de surcroît ne peut pas s'avouer sa

---

<sup>843</sup> C'est ce que veut dire Adorno, lorsqu'il écrit : „Dans l'idéalisme, le principe hautement formel de l'identité, grâce à sa propre formalisation, avait l'affirmation comme contenu“ (*Ibid.*, p. 182.).

<sup>844</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>845</sup> Nous renvoyons ici aux deux premières leçons du cours d'Adorno de 1959 portant sur la *Critique de la raison pure* de Kant (cf. T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, *op. cit.*, p. 20 et suiv.), car Adorno y soulève le problème du jugement dans le contexte des jugements synthétiques à priori. Ainsi explique-t-il : « dans la vieille tradition logique on a caractérisé les jugements comme le rapport entre un sujet, un prédicat et une copule, - c'est-à-dire que d'un objet, on prédit selon le sujet dans un sens grammatical, *autre chose*, ce qui se trouve alors exprimé par la forme du "est", du "A est B" » (*Ibid.*, p. 21 (trad. PAB).).

<sup>846</sup> Ainsi que l'explique Adorno en 1959, le problème est qu'un tel jugement est « en même temps identique et non-identique » (T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, *op. cit.*, p. 22 (trad. PAB).), parce que la connexion entre les deux termes ne signifie en définitive nullement qu'il y ait identité.

<sup>847</sup> Nous préférons le terme de *conciliation* à celui de *réconciliation*, car le second implique qu'il y ait eu antérieurement un état concilié auquel il suffirait simplement de revenir. Cela ne peut d'une part pas être postulé, et pose d'autre part problème, dans la mesure où l'on pourrait être tenté de rapprocher une telle conception de quelque pensée de l'origine ou de philosophie de l'archè (*Ursprungsphilosophie*). C'est pourquoi nous nous bornerons à utiliser le terme de *conciliation*, dans le cadre de ce travail, nonobstant le fait que les traductions françaises de textes d'Adorno donnent *réconciliation*.



constitution objective.<sup>848</sup> Le retour moralisant n'en devient que plus fracassant. Car la leçon morale que l'on peut alors tirer de cet état des choses est qu'en effet le sujet, qui croit se trouver en état de parfaite conciliation avec l'objectif, doit s'avouer devoir se soumettre à l'hétérogène dont il vient de comprendre la ressemblance. Voilà pourquoi à ce moment précis, ça peut parler de *Weltgeist* alors qu'en réalité, ça sévit en totale barbarie. Mais le véritable danger d'une pareille lecture réside en outre dans l'affirmation parallèle que ce monde, qui dans son identité parfaite paraît nécessairement raisonnable, est le seul possible. Car c'est à partir d'une telle présupposition que l'on se trouve face à une pérennisation de l'idéologie.

Cette pérennisation de l'idéologie se révèle être le fruit direct du travail de l'identification. Force est alors de constater que l'idéologie est l'aboutissement direct d'une technique qui est naturelle à la pensée. D'aucuns pourraient bien s'objecter la question de savoir, dans quelle mesure un tel état de fait est encore qualifiable d'idéologique, s'il est avéré qu'il est une dimension inhérente de toute pensée, comme nous venons de l'affirmer à l'instant nous-mêmes. Adorno répond à cette critique en poursuivant que

« [l']idéologie doit sa capacité de résistance à l'Aufklärung à sa complicité avec le penser identifiant : avec le penser en général. Il montre son côté idéologique en n'honorant jamais son affirmation selon laquelle le non-moi serait à la fin le moi ; plus le moi le saisit, plus il se trouve réduit au rang d'objet. L'identité devient l'instance d'une doctrine de l'adaptation dans laquelle l'objet auquel le sujet doit s'orienter rend à ce dernier ce que le sujet lui a infligé. Il doit accepter la raison contre sa raison. C'est pourquoi la critique de l'idéologie n'est pas quelque chose de périphérique et d'intrascientifique, quelque chose de limité à l'esprit objectif et aux productions de l'esprit subjectif, mais elle est philosophiquement centrale : critique de la conscience constitutive elle-même. »<sup>849</sup>

Tout comme nous l'avons déjà constaté, *idéologie* et *pensée* ont donc un point central en commun : l'identité.

---

<sup>848</sup> Pour une présentation approfondie de la conception adornienne du problème sujet/objet, cf. ADORNO Theodor W., « Sujet et objet » in *Modèles critiques*, traduit par Marc Jimenez et traduit par Eliane Kaufholz, 1<sup>re</sup> Aufl., Paris, Payot, 2003, p. 301-318. Dans ce texte, Adorno constate d'entrée: « Cette séparation [du sujet et de l'objet] devient idéologie, pour ainsi dire sa forme normale, dès qu'on la fige sans médiation. C'est alors que l'esprit s'arroge le statut de l'autonomie absolue, statut qui n'est pas le sein: dans sa prétention à l'autonomie pointe sa prétention à la domination. Une fois radicalement séparé de l'objet, le sujet réduit l'objet à soi-même; le sujet engloutit l'objet, oubliant à quel point il est lui-même objet » (*Ibid.*, p. 302-303.).

<sup>849</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 183.

Mais – peut-être faut-il le souligner ici de la manière la plus simple – les deux ne sont néanmoins pas la même chose. La pensée n'est pas idéologique en elle-même, seule en quelque sorte sa mise en œuvre « naïve » l'est, et c'est donc en cela qu'elle a *un côté idéologique* (*eine ideologische Seite*), ce qu'on pourrait également traduire par *un penchant pour l'idéologie*. C'est qu'elle confond sa supposition méthodique implicite selon laquelle l'*Autre* qu'est l'objet ne serait autre chose qu'elle-même, avec ce qui se réalise effectivement dans l'acte d'identification. Car en réalité, l'objet est toujours plus qu'une simple partie du sujet, il n'est jamais simplement dans le *moi*, mais résiste de par ses propriétés constitutives comme objet du moins en partie à cette intégration qui serait nécessairement sa fin.<sup>850</sup>

Par contre, tout cela ne semble pas expliquer pour autant l'affirmation selon laquelle le moi lui-même se retrouverait *réduit au rang d'objet*, à mesure qu'il essaie d'incorporer l'objet par identification. Car pourquoi une opération visant à rendre tout au sujet aboutirait-elle à l'objectivation du sujet lui-même ? Deux problèmes au moins sont nécessaires à l'explication de ce prétendu paradoxe. D'une part, il est impératif de comprendre que, pour le matérialisme adornien, c'est l'objet – ce qui signifie ici la sphère objective, et donc en dernière instance la société – qui est premier, et non le sujet, contrairement à ce qu'on pense jusqu'à aujourd'hui encore bien trop souvent.<sup>851</sup> Mais cela sous-entend d'autre part également qu'avant d'être sujet, ce dernier est toujours d'abord et nécessairement aussi objet. Qu'alors le *moi* devienne objet au cours de l'entreprise de l'identification s'explique par le fait qu'il obéit à ce moment implicitement à *la doctrine de l'adaptation* qui régit la pensée.

Car si tout est à rattacher à son identité, c'est-à-dire à subsumer à son concept, cela vaut autant pour le *moi* lui-même. Voilà pourquoi le sujet, tout en se croyant premier et fondateur de l'objectivité, se retrouve en réalité être objet parmi d'autres.<sup>852</sup> Adorno pousse alors le paradoxe à son comble, en soulignant qu'à ce moment précis de l'analyse, force est de constater que le sujet est poussé par sa raison d'acquiescer au résultat irraisonnable, qu'est le fait logique de se retrouver être un simple objet parmi les autres.

---

<sup>850</sup> cf. T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, op. cit., p. 197.

<sup>851</sup> Pour ce problème, cf. T.W. Adorno, « Sujet et objet », art cit. Ce problème est discuté en outre in: T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 209 et suiv. (« Médiation par l'objectivité ») et in: *Ibid.*, p. 213 et suiv. (« Sur la dialectique sujet-objet »).

<sup>852</sup> On pourrait reconnaître, dans ce constat, le fond d'une critique de la pensée anthropologique du XIX<sup>e</sup> siècle que l'on trouve également dans la virulente critique de Michel Foucault, du moins dans la célèbre deuxième partie de *Les mots et les choses*.

Voilà en quoi il est forcé d'*accepter la raison contre sa raison*, de suivre donc le raisonnement, alors que celui-ci aboutit au contraire de ce qui fut son intention.

### **II.1.2.2. « *Ideologie ist Rechtfertigung.* »**

Le problème de l'idéologie, même s'il n'est pas à considérer comme le problème central de toute la philosophie adornienne, n'en demeure pas moins en son cœur. En effet, la théorie critique dans son ensemble peut très bien être considéré comme étant une critique de l'idéologie (*Ideologiekritik*). Dans *Beitrag zur Ideologienlehre*, Adorno écrit au sujet de l'idéologie :

« En tant que conscience autant objectivement nécessaire que fausse, en tant qu'intrication du vrai et du non-vrai, qui se discerne aussi bien de la vérité entière que du simple mensonge, l'idéologie, sinon d'appartenir seulement à l'économie de marché moderne, appartient du moins à une économie de marché urbaine accomplie. Car *idéologie est légitimation.* »<sup>853</sup>

Dans cette citation, trois termes sont à retenir, formant ensembles le champ d'application du mécanisme social qu'est l'idéologie, à savoir *conscience*, *vérité*, et *économie de marché*. Bien entendu, si Adorno reprend ici le terme de conscience, il fait explicitement référence à l'analyse marxienne.<sup>854</sup> Par conséquent, il part du constat que les sphères des idées, des règles sociales et autres codes culturels sont définies par les conditions matérielles et sociales de l'existence. Voilà pourquoi aucun effort de pensée, peu importe qu'il soit scientifique ou intellectuel, qui ne prend pas en compte cet état de fait, ne peut mener à une conscience vraie.

Quant à l'intrication des moments vrais et des moments faux, elle est tout d'abord signe du caractère profondément dialectique de la pensée d'Adorno, et indique déjà, par la dimension de vérité qu'elle lui concède, que l'approche analytique dialectique est pour Adorno la seule issue de sortie possible. Cette polarité du vrai et du faux dans l'idéologie peut être comprise de deux manières, qui renvoient en quelque sorte l'une à l'autre. D'une part, cela peut bien s'expliquer par le fait que bien que les conséquences tirées (p.e. que la société dans son état actuel soit la seule possible) soient fausses (car la négation déterminée indique qu'une autre société est pensable), les différents moments

---

<sup>853</sup> ADORNO Theodor W., « Beitrag zur Ideologienlehre » in *Soziologische Schriften 1*, Rolf Tiedemann (éd.), 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Gesammelte Schriften », 2003, p. 457-477 (trad. PAB).

<sup>854</sup> cf. MARX Karl, ENGELS Friedrich et WEYDEMEYER Joseph, *L'idéologie allemande*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Les éditions sociales, « GEME », 2017, 497 p. Pour le problème de la conscience et sa dépendance de conditions matérielles, cf. *Ibid.*, p. 69 et suiv.

de l'argumentation, les jugements qui la constituent, les étapes du travail, les résultats etc. peuvent très bien chacun être corrects, voire vrais, par exemple mathématiquement. Mais plus profondément, si l'idéologie est l'expression de cette conscience objectivement nécessaire et fautive dont parle Adorno, c'est qu'elle est l'expression d'une conscience aliénée en ce sens qu'elle ne se réfléchit pas comme une conscience médiatisée. Ce constat, qui en est un de fait, permet dès lors de saisir l'importance accordée d'une part au terme de vérité, et d'autre part au rapport postulée d'avec l'économie de marché bourgeoise.<sup>855</sup>

L'idéologie n'est donc pas simplement fautive, elle n'est pas simplement erronée, quand bien même elle serait conscience fautive. Dans la mesure où elle est expression des contradictions sociales qu'elle essaie de masquer, une approche dialectique peut en dévoiler la part de vérité qu'elle véhicule nécessairement et en quelque sorte contre son propre gré. Autrement dit, si l'idéologie empêche la vérité de se faire jour, elle n'en demeure pas moins détentrice de sa vérité, qu'une critique dialectique peut mettre à jour. On comprend alors que son rapport à l'économie de marché est au moins double. D'une part est-elle le produit d'un rapport de production basée sur l'aliénation des termes, mais d'autre part est-elle simultanément l'instance superstructurelle de ce rapport social matériel auquel il revient de gommer les contradictions internes qui le façonnent. Dès lors, il devient possible de mesurer l'ampleur de l'assertion aphoristique clôturant cette citation. L'idéologie légitime la société qui la produit, parce qu'elle lui sert de gage de vérité, même si ce n'est guère là que réside sa dimension objectivement vraie. Celle-ci se trouve dans le moment que parvient à mettre au jour l'analyse dialectique, qui, par la preuve de la fausseté de cette affirmation légitimatrice, dévoile la vérité objective de l'idéologie.

### **II.1.2.3. Idéologie et vérité**

Une telle analyse dialectique du problème de l'idéologie est reprise au début de *Dialectique négative*, lorsqu'Adorno articule le problème de l'idéologie, sa critique de ce qu'il nomme *la philosophie de l'origine*, et sa solution dialectique. Afin de bien saisir l'étendue du problème, ainsi que les différents aspects de la philosophie adornienne se

---

<sup>855</sup> Cela n'étonnera pas qu'encore une fois, Adorno est près des analyses marxistes avancées dans *L'idéologie allemande*, qui insistent sur l'importance de la division du travail pour ce problème (cf. K. Marx, F. Engels et J. Weydemeyer, *L'idéologie allemande*, op. cit., p. 70 et suiv.).

rejoignant ici, il nous semble préférable de commenter ce moment point par point. Adorno commence par constater que

« [...] la conscience est en même temps la médiation universelle et, même dans les *données immédiates* qui sont les siennes, elle ne peut sortir de sa peau. Elles ne sont pas la vérité. C'est une apparence idéaliste que de nourrir l'espoir que le tout puisse jaillir sans rupture de l'immédiat considéré comme ce qui est solide et absolument premier. Pour la dialectique, l'immédiateté ne reste pas ce pour quoi immédiatement elle se donne. Au lieu d'être fondement elle devient moment. »<sup>856</sup>

La conscience, entendue ici comme l'accomplissement en acte du travail du sujet de connaissance, ne doit pas commettre l'erreur de méprendre ce qui se donne à lui comme premier dans l'ordre des données perçues comme étant, de ce simple fait, également premier dans le déroulement causal des phénomènes. Car si la conscience est donc médiation universelle, c'est qu'elle use toujours nécessairement de la matérialité de l'objet, parce qu'il ne peut y avoir de forme représentationnelle sans que celle-ci ne soit pas toujours forme *de* quelque chose, chose à laquelle elle renvoie donc toujours et nécessairement.<sup>857</sup> On comprend alors qu'un tel rapport dialectique constituant les moments antagoniques que sont la forme et son matériau, ou bien encore la pensée et son contenu, non seulement de démontrer leur dépendance mutuelle, font entrer les deux moments dans une dynamique dialectique, qui empêche tout postulat d'un principe originaire du tout.<sup>858</sup> L'immédiateté n'est qu'un moment dans le jeu des médiations que dévoile une critique dialectique.

Une telle acception dialectique du problème épistémologique de la constitution de la conscience suscite avant tout une critique s'alimentant du postulat d'une totalité dynamique des moments dialectiques évoquée à l'instant. Ainsi, si chaque moment

---

<sup>856</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>857</sup> Cette conception du rapport dialectique entre forme et contenu est certainement au cœur du propos adornien, parce que cet argument constitue la base autant pour sa propre conception d'un matérialisme dialectique, que pour sa critique contre toutes les tentatives idéalistes ou ontologiques. En première approche, on renverra au cours *Métaphysique* de 1965, dans lequel Adorno introduit cette thématique par une lecture dialectique du problème du rapport entre forme et matière chez Aristote, cf. ADORNO Theodor W., *Métaphysique. Concept et problèmes*, traduit par Christophe David, Paris, Payot, 2006, 260 p, p.110 et suiv.

<sup>858</sup> Pour une discussion plus approfondie contenant également la critique qu'Adorno adresse à Kant dans ce contexte, cf. T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, *op. cit.*, p. 239 et suiv. Adorno explique en effet ici en quoi une telle conception fondamentale et structurante du rapport entre forme et contenu rend impossible toute conception d'une pensée de l'origine (cf. *Ibid.*, p. 240-241.), que forme et contenu se conditionnent par conséquent mutuellement (cf. *Ibid.*, p. 245.), et que par conséquent le rapport entre les deux, et donc entre sujet et objet, est à concevoir comme un rapport dynamique (cf. *Ibid.*, p. 246-247.).

possible ne renvoie qu'à son contraire, et que tout est donc constitué, appelé, ramené à tout, on serait face à un relativisme presque ontologique. Or, si Adorno ne cesse de critiquer une conception statique de la vérité comme ce qui est premier et intemporel, conception de la vérité excluant tout ce qui est soumis au devenir et qu'il attribue à Platon,<sup>859</sup> il n'en résulte pas moins qu'il souhaite formuler un concept fort de vérité. Mais ce faisant, il compte bien prendre en compte le caractère profondément historique que revêt nécessairement toute vérité, prise simultanément aussi bien dans une genèse que dans une validité. C'est sur cela qu'il souhaite insister, lorsqu'il explique

« [qu'a]u pôle opposé, il n'en va pas autrement des invariants du penser pur. Seul un relativisme puéril contesterait la validité de la logique formelle ou de la mathématique et la traiterait, parce que devenue, d'éphémère. Seulement, on ne peut pas dégager les invariants, dont l'invariance est quelque chose de produit, de ce qui varie, comme si on avait alors en main toute la vérité. Celle-ci est imbriquée dans ce qui a une teneur chosale et qui se transforme, et son immutabilité est le leurre de la *prima philosophia*. »<sup>860</sup>

Dans cette affirmation se lit tout d'abord la conviction d'Adorno que la vérité est profondément historique, parce que le devenir est premier. S'il faut donc différencier entre la genèse et la validité, c'est que toute validité est devenue, même si sa vérité, en retour, ne s'épuise guère dans cette condition. On est ici au cœur du problème philosophique que pose la dialectique, dans la mesure où ce problème est lié à celui du rapport de la forme et de son contenu, renvoyant toujours et de manière intrinsèque l'un à l'autre.<sup>861</sup> Il faut certainement insister là-dessus : si Adorno ne veut concéder que la

---

<sup>859</sup> Cf. T.W. Adorno, *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, *op. cit.* En effet, dans l'introduction, Adorno explique « [qu'à] partir du moment où l'on a fait de ce qui persiste la vérité, le début de la vérité est devenu le début de la tromperie. Dire que ce qui dure serait plus vrai que ce qui passe est un paralogisme. L'ordre, qui modèle le monde afin d'en faire une propriété disponible, se fait passer pour le monde lui-même. L'invariance du concept, qui n'existerait pas si l'on n'avait pas fait abstraction de la détermination temporelle de ce qu'on saisit sous ce même concept, est confondue avec le caractère immuable de l'être en soi » (cf. p. 40).

<sup>860</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>861</sup> cf. T.W. Adorno, *Métaphysique. Concept et problèmes*, *op. cit.* Ce n'est certainement pas une coïncidence que la sixième leçon de ce cours consacrée à « Genèse et validité » s'ouvre sur le problème du rapport entre la forme et la matière (cf. *Ibid.*, p. 69 et suiv.). Car cela permet à Adorno de démontrer en l'exemple d'Aristote en quoi peuvent différer genèse et validité, l'une étant première pour nous, alors que l'autre se veut première dans l'ordre de la vérité: « On distingue donc entre, d'un côté, le chemin qu'emprunte la connaissance, le développement de la connaissance vers son concept et, de l'autre, le contenu de vérité de ce savoir tel qu'il est en soi et pour soi » (*Ibid.*, p. 76.). Adorno souligne à l'occasion que l'originalité paradoxale d'Aristote eu égard de son maître Platon aurait été de concéder finalement un degré supérieur de validité à ce qui, dans l'ordre temporel, est second, et alors que lui-même affirme suivre Platon dans le principe que les idées sont premières dans l'ordre de la vérité (cf. *Ibid.*, p. 77.).

logique formelle et tout ce qui s’y apparente ne peut être à elle seule la vérité, bien que sa validité ne puisse être mise en doute, c’est que la vérité ne peut pas se trouver réifiée<sup>862</sup> dans un moment du processus dynamique, mais se situe dans le processus en entier, c’est-à-dire dans la totalité des médiations. C’est pourquoi une pensée souhaitant toucher à la vérité doit également toujours inclure le moment historique ainsi que la matérialité concrète de son propre avènement.

#### **II.1.2.4. Vérité, dialectique, histoire**

De cela, deux conséquences. D’une part, la vérité est donc à concevoir comme comprenant ce qu’Adorno, empruntant une idée de Benjamin,<sup>863</sup> appelle le « cœur temporel » de la vérité.<sup>864</sup> D’autre part, l’exigence à la vérité demande par conséquent qu’on inclue à parts égales les pôles objectifs et subjectifs dans son appréciation.<sup>865</sup> Il faut noter au passage qu’un tel dispositif de critique dialectique de la conception scientifico-positiviste moderne de la vérité – entendue comme la validité scientifique d’un travail raisonnable produisant des énoncés vrais sur son objet d’études – se retrouve également au cœur de la critique adornienne formulée dans le cadre de la querelle du positivisme à l’encontre du rationalisme critique poppérien.<sup>866</sup> L’erreur

---

<sup>862</sup> cf. T.W. Adorno, *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, op. cit., p. 101., où Adorno remarque que « [l]e dualisme forme-contenu est le schéma de la réification ».

<sup>863</sup> Benjamin évoque cette conception de la vérité par exemple dans ses notes sur les *Passages*, cf. BENJAMIN Walter, *Gesammelte Schriften. Band V.1: Das Passagen-Werk*, 5. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 2006, 654 p, p.578.

<sup>864</sup> T.W. Adorno, *Métaphysique. Concept et problèmes*, op. cit., p. 84. Adorno revient sur ce problème ainsi que sur l’impératif de prendre en compte le moment concret de toute pensée dans son cours d’introduction à la dialectique (cf. ADORNO Theodor W., *Einführung in die Dialektik: 1958*, 1. Aufl., Berlin, Suhrkamp, « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 2015, 438 p, p.54-55.).

<sup>865</sup> Cf. cf. T.W. Adorno, *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, op. cit., p. 98-99. Ainsi, Adorno de noter que « [l]’objectivité de la vérité a besoin du sujet; détachée de lui, elle devient victime de la simple subjectivité » (*Ibid.*, p. 98.).

<sup>866</sup> cf. ADORNO Theodor W., « Einleitung zum “Positivismusstreit in der deutschen Soziologie” » in *Soziologische Schriften 1*, Rolf Tiedemann (éd.), 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Gesammelte Schriften », 2003, p. 280-353. Pour une discussion du problème du rapport entre genèse et validité et de l’importance de la réflexion sur la dimension subjective de la production de vérité, cf. en particulier *Ibid.*, p. 302 et suiv. Pour une étude approfondie de cette querelle qui pris son essor dans les années trente et qui durera jusque dans les années soixante, cf. DAHMS Hans-Joachim, *Positivismusstreit: die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, 2. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, 446 p. Cette querelle eut lieu entre une approche critique dans une tradition hégélo-marxienne appelant à inclure dans toute pratique scientifique le problème de la société comme vecteur de médiation de la praxis, ce qui eut pour conséquence la conception d’une approche interdisciplinaire focalisant sur les sciences sociales, et un positivisme dont le matérialisme fut orienté vers les acquis récents des sciences naturelles, et en particulier la physique et les mathématiques (cf. *Ibid.*, p. 32-37.). Le contentieux débuta avec un texte qu’Horkheimer publia dans la *Zeitschrift für Sozialforschung* (depuis, celui-ci a été repris in: HORKHEIMER Max, « Der neueste Angriff auf die Metaphysik » in *Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936 - 1941*, Alfred Schmidt (éd.), Frankfurt am Main, Fischer, 1988, p. 108-161.). Il est d’ailleurs intéressant de noter avec Dahms que ce texte doit beaucoup aux discussions épistolaires avec Adorno, notamment pour jauger

d'une telle conception scientiste de la production de validité est sa prétention à exprimer une totalité transcendante, qu'elle n'est pas. En effet, dans l'approche dialectique critique adornienne, seule la société comme l'ensemble objectif des médiations saurait être en droit d'occuper cette place.<sup>867</sup>

Loin de simplement refuser la validité des invariants, c'est donc leur acception erronée qui est pointée par Adorno, parce qu'elle est source d'erreur aussi bien au niveau épistémologique que social. Voilà pourquoi il peut expliquer que

« [L]es invariants ne se dissolvant pas de façon indifférenciée dans la dynamique historique et dans celle de la conscience, ils sont des moments dans cette dynamique ; ils deviennent idéologie dès qu'ils sont fixés comme transcendance. En aucun cas, l'idéologie ne saurait être toujours assimilable à une philosophie idéaliste explicite. Elle est subrepticement présente dès qu'on pose à la base quelque chose de premier, quel que soit son contenu, dans l'identité implicite du concept et de la chose, une identité qui justifie le monde, même quand on enseigne sommairement la dépendance de la conscience à l'égard de l'être. »<sup>868</sup>

La source de l'idéologie, loin de se résumer à un simple idéalisme croyant pouvoir fonder le monde dans la pensée, est donc plus généralement l'instauration de principes fondateurs transcendants.

Par conséquent, est idéologie toute pensée qui se refuse d'être dialectique. Il est alors primordial de bien souligner ce qui, pour Adorno, constitue l'ineestimable avantage de la dialectique. En effet, s'il dénonce ici le mouvement d'identification dont la pensée non-dialectique se rend coupable, c'est qu'il estime que seule la dialectique peut réfléchir le problème paradoxal que le concept et la chose, bien qu'ils soient médiés au point où ils se constituent mutuellement, ne se dissolvent néanmoins jamais en un,

---

de l'importance et de l'influence de la pensée adornienne au sein de cette première génération de l'école de Francfort (cf. H.-J. Dahms, *Positivismusstreit*, op. cit., p. 97-98.). Adorno lui-même souligna dans son dernier cours de 1968 que le problème de la société fut au cœur de la polémique, montrant que le dissensus passa finalement, du point de vue de notre auteur, entre une théorie traditionnelle et une théorie critique (cf. T.W. Adorno, *Einleitung in die Soziologie*, op. cit., p. 66.). Il est à signaler que la reprise de la querelle durant les années soixante avait déjà à l'époque été documenté dans un recueil de contributions des différents chercheurs intéressés, cf. ADORNO Theodor W., ALBERT Hans, DAHRENDORF Ralf, et al. (éd.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt, Hermann Luchterhand Verlag, 1974, 348 p. Enfin, évoquons la contribution peut-être la plus complète ayant été produite par un représentant critique, et qui donne un aperçu intéressant sur la conception du problème telle qu'elle a été appréhendée dans cette école philosophique, cf. HABERMAS Jürgen, *Erkenntnis und Interesse: mit einem neuen Nachwort*, 16. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016, 419 p.

<sup>867</sup> cf. ADORNO Theodor W., « Gesellschaft » in *Soziologische Schriften 1*, Rolf Tiedemann (éd.), 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Gesammelte Schriften », 2003, p. 9-19.

<sup>868</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 55-56.



comme le laisse entendre la pensée traditionnelle, faisant basculer la chose en le concept.<sup>869</sup> C'est en cela que l'on peut affirmer que l'idéologie est mortifère à travers le travail identificateur du concept, lequel tire son pouvoir de la force d'une origine unique et unifiante supposée.<sup>870</sup>

### **II.1.3. Une théorie, de la critique, pour l'émancipation**

#### **II.1.3.1. Critique de l'idéologie et négation déterminée**

Soulignons d'emblée qu'il ne s'agit aucunement, pour Adorno, de détruire la logique formelle et ses méthodes. Seulement, la dialectique permet d'en effectuer la « critique immanente »,<sup>871</sup> dévoilant non seulement ses moments vrais, mais aussi et surtout ses moments faux. Il s'agit alors de comprendre « que tous les jugements particuliers, tous les concepts particuliers, toutes les conclusions particulières qui obéiraient à une idée emphatique de la vérité sont faux ».<sup>872</sup> Dans le passage qui suit, nous allons discuter la partie finale du deuxième chapitre de l'ouvrage *Trois études sur Hegel*, afin de dégager la notion de négation déterminée. Nous sommes bien conscients qu'Adorno ici traite de cette notion en vue de la conception qu'elle revêt chez Hegel. Si nous pensons néanmoins pertinent de nous attarder sur ce passage, et si nous affirmons qu'il peut s'agir de la pensée adornienne, c'est que d'une part, Adorno emprunte cet outil conceptuel directement à Hegel, dont il se réclame, ici comme ailleurs.<sup>873</sup> D'autre part, la différence qu'insert Adorno par rapport à la conception hégélienne – et dont le nom

---

<sup>869</sup> Adorno reproche cela encore à une dialectique idéaliste de type hégélien qui, en voulant résoudre tout dans l'unité du concept, gomme la différence contradictoire au cœur du tout. Or, si un tel geste n'est pas faux pour autant, c'est qu'il est signe du fonctionnement social, qui transforme les singularités en exemplaires (cf. *Ibid.*, p. 382-383.). Pour ce problème eu égard de la pensée de Hegel, cf. par exemple T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, op. cit., p. 122-124.

<sup>870</sup> cf. T.W. Adorno, *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, op. cit. Dans l'introduction, Adorno explique comment la supposition de la vérité de ce qui est immuable ne peut être acquise qu'à travers une prédominance du concept, au prix de la vie qu'il recouvre: « [l]e prix que ce qui survit doit payer pour que la pensée le transfigure en vérité est sa propre vie » (*Ibid.*, p. 42.). Or, ce qui meurt dans ce mouvement d'identification est bien sûr le non-identique. Une telle approbation de la vérité de l'être transcendant présuppose une pensée de l'origine, car seul ce qui est premier peut toujours avoir déjà accédé au statut de transcendant nécessaire, un dispositif qu'Adorno ne manque alors de rapprocher du nazisme hitlérien (cf. *Ibid.*, p. 44.). Il est à noter au passage que même si Adorno range certainement Hegel parmi les idéalismes également dans le sens où ce dernier concède une prépondérance au concept (cf. ADORNO Theodor W., *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65*, 2. Nachdr., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010, 491 p, p.63.), son grand mérite aura néanmoins consisté à dévoiler la dynamique dialectique des médiations entre les concepts et les choses (voir à ce sujet le chapitre „Le contenu de l'expérience“ in: ADORNO Theodor W., *Trois études sur Hegel*, traduit par le Collège de Philosophie, 1. Aufl., Paris, Payot, 2003, 149 p, p.57 et suiv.).

<sup>871</sup> T.W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 78.

<sup>872</sup> *Ibid.*

<sup>873</sup> cf. T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, op. cit., p. 28-57 T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., p. 9-54.

donnée par lui à sa méthode de dialectique négative est bien sûr directement tributaire – ressort clairement dans l’approche et le traitement du tout social (*gesellschaftliches Ganzes*), tel que nous le verrons dans ce qui suit.

Quand bien même nous n’ayons pas d’autres moyens de penser à notre disposition « que le concept, le jugement, la conclusion, instruments nécessaires à la conscience dès lors qu’elle veut s’assurer d’un objet », <sup>874</sup> ces outils ne parviennent néanmoins pas à saisir la réalité, avec laquelle ils demeurent dans un rapport contradictoire. Le seul moyen d’avoir accès à l’objet est alors la négation déterminée, seule capable de surmonter la différence fondamentale entre le concept et la chose, tout en demeurant dans un geste critique de la raison, autrement dit en évitant de tomber dans un irrationalisme. <sup>875</sup> Il s’agit donc de contrer simultanément deux embûches. À celle posée par la prétention fautive de la validité absolue des jugements logiques s’ajoute en effet celle qui revient à une approche raisonnable croyant que le concept seul suffirait à dévoiler la vérité de l’objet individuel, qu’en vérité celle-là même occulte dans l’identification d’une chose réduite à être un simple exemplaire. <sup>876</sup>

Au lieu de produire de l’exemplarité, la négation déterminée s’attarde à son objet afin de dépasser, dans un geste dialectique, l’identification de l’outil conceptuel qu’est pourtant le sien. Il s’agit de se livrer à l’objet, afin de saisir au vol « la force qui ouvre le particulier à la connaissance [*et qui*] est toujours celle de l’insuffisance de sa pure particularité ». <sup>877</sup> Cette force est une force objective dans la mesure où elle est dialectique, car elle tire profit du fait que chaque objet singulier n’est jamais simplement à part et immédiat, mais bien au contraire toujours en relation médiée avec le tout, qu’il enferme donc en lui une dimension qui le dépasse. <sup>878</sup> Cette relation avec le tout, loin de lui être extérieure, est une propriété intrinsèque de tout objet. C’est elle qui permet d’ouvrir, alors qu’on est plongé dans un plan d’immanence objectal, un vecteur

---

<sup>874</sup> T.W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 78.

<sup>875</sup> cf. *Ibid.*, p. 79.

<sup>876</sup> cf. *Ibid.*, p. 81.

<sup>877</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>878</sup> cf. *Ibid.* C’est en effet en ce sens qu’Adorno peut affirmer de l’objet que « [*c*]e qu’il est est toujours plus que lui-même [*Was es ist, ist immer mehr als es selber*] » (*Ibid.*). Il faut souligner que cette affirmation montre bien qu’une ontologie adorniennne, si ce terme pouvait avoir un sens quelconque dans cette pensée, serait toujours et de bout en bout dialectique.

transcendant qui n'est néanmoins pas identifiant dans l'unicité de l'Un, et qui ainsi permet de rendre compte du tout dans sa contradiction inhérente.<sup>879</sup>

À ce moment précis, Adorno retourne en quelque sorte l'idée hégélienne d'une prévalence du tout. En réalité, le problème n'est pas tant que le tout adornien prévalant soit, en bon matérialiste, l'objectivité d'une société capitaliste antagoniste prise dans son évolution historique aveugle.<sup>880</sup> En fin de compte, Adorno note que Hegel lui-même avait déjà formulé cette hypothèse, même s'il la désamorça par la supposition d'un travail de la raison dans l'objectivité qu'il est en réalité bien difficile d'y trouver.<sup>881</sup> Bien plus, la grande différence d'avec Hegel réside dans le fait que la raison fait chez Adorno l'expérience de la confrontation avec un Tout social qui est déraison. Bien entendu, ce fait aussi doit se comprendre dialectiquement, dans la mesure où cette déraison est ébauchée au cœur même d'une raison qui omet de faire sa propre critique en se réfléchissant elle-même dans sa *praxis*. Dans ce moment peut-on trouver aussi bien la dialectique de la raison que le fondement de la critique adornienne quant à la construction du *Weltgeist* hégélien.<sup>882</sup>

---

<sup>879</sup> cf. T.W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, *op. cit.*, p. 82-83. C'est bien cette lecture que nous semble faire Adorno de la méthode dialectique hégélienne employée dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Elle se fonde d'une part sur une pensée qui se veut « productive » (*Ibid.*, p. 82.), et qui pourtant tire sa force de sa capacité de produire « une sorte d'explosion permanente résultant du passage par les extrêmes » de « l'expérience de la société antagoniste et non dans des schémas de pensée purement théoriques » (*Ibid.*, p. 83.).

<sup>880</sup> C'est avant tout à deux endroits qu'Adorno s'est expliqué au sujet de ce qui définissait pour lui la société. D'une part faut-il bien sûr noter son article « société » (cf. T.W. Adorno, « Gesellschaft », art cit.); mais on peut également trouver une discussion et une mise au point (qui d'ailleurs prend souvent la forme d'un commentaire de l'article cité à l'instant) de ce concept dans son dernier cours, et en particulier dans les quatrième et cinquième leçons (cf. T.W. Adorno, *Einleitung in die Soziologie*, *op. cit.*, p. 51 et suiv.). On retrouve enfin cette disposition de la prévalence de l'objectivité sociale totalitaire dans la *Dialectique négative*, lorsqu'Adorno constate que « [l']expérience de cette objectivité qui a la préséance sur l'individu et sa conscience, c'est celle de l'unité de la société totalement socialisée. En est toute proche parente l'idée philosophique d'identité absolue, en tant qu'elle n'admet rien à l'extérieur d'elle-même » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 381.).

<sup>881</sup> cf. T.W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, *op. cit.*, p. 22, 27-28., et avant tout dans le paragraphe discutant le Hegel de la philosophie du droit (cf. *Ibid.*, p. 35-39.), lorsqu'Adorno affirme que „[n]ulle part la philosophie hégélienne ne s'est approchée plus près de la vérité sur son propre substrat, la société, que là où, face à celle-ci, elle tourne à l'absurde. De fait, elle est essentiellement négative: critique“ (*Ibid.*, p. 37.). Bien entendu, il s'agit là d'une interprétation adornienne de cette pensée, effectuée contre elle sous la prémisse qu'elle peut être critique immanente dévoilant les contenus objectifs d'une pensée qui à ce moment n'a pu se comprendre elle-même.

<sup>882</sup> Bien entendu, nous pensons ici à la critique entreprise par Adorno et Horkheimer, cf. M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 42-44. À ce sujet également, Adorno explique que « [l]e principe du devenir de la réalité, qui fait qu'elle est plus que sa propre positivité – le moteur même de l'idéalisme chez Hegel – est simultanément anti-idéaliste, critique du sujet à l'égard de la réalité, que l'idéalisme place sur le même plan que le sujet absolu; autrement dit, ce principe est la conscience de la contradiction dans la chose même et, partant, la force de la théorie, grâce à quoi celle-ci peut se retourner contre elle-même » (cf. T.W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, *op. cit.*, p. 38.). Concernant une discussion de la critique d'Adorno envers la philosophie de l'histoire de Hegel et son concept du *Weltgeist*, axée avant tout

### II.1.3.2. *Le moment émancipateur de l'idéologie*

Seulement, une fois qu'aussi bien la prévalence que la déraison de l'objectivité sociale ont été comprises, la pensée critique doit se rendre à l'évidence que seule une critique immanente d'objets concrets peut donc d'une part esquiver l'emprise faussante de demeurer pris dans un tissu d'aveuglements (*Verblendungszusammenhang*), et d'autre part permettre de retracer, voire d'enclencher le jeu dynamique de la dialectique. Elle est seule capable de rendre compte de la vérité dans sa dimension totale, à savoir celle incluant aussi bien l'universel que le singulier, ainsi que la sphère de ce qui n'est pas encore. Le retour incessant à l'objet concret est demandé dans un souci d'éviter la critique abstraite demeurant dans un cercle aporétique et incessant de l'identique du même conceptuel.

Contrairement à la solution hégélienne d'élever l'ensemble du mouvement dialectique dans le tout de l'esprit, dénoncée par Adorno dans son chapitre « Le contenu de l'expérience » comme étant bien trop rapide, car écrasant le non-identique et donc demeurant partiel,<sup>883</sup> le souci de la démarche adornienne est celui de rendre justice à la différence entre le conceptuel et le non-conceptuel, et entre le singulier et l'universel. Ce n'est en effet qu'ainsi que l'on peut espérer dépasser les contradictions inhérentes que découvre la dialectique dans le tout, en évitant simultanément de retomber dans une posture pré-dialectique tel que l'a fait Hegel. Ce dernier essaya en effet de gommer cette contradiction structurelle, qu'il venait de découvrir dans un idéalisme absolu qui ne peut s'identifier qu'au prix d'une constitution contradictoire.<sup>884</sup>

Or, si une telle idéologie de l'identité de la pensée avec son objet est fautive, elle porte néanmoins en elle un moment de vérité important, à savoir la preuve que la pensée a la capacité d'opérer un détachement de la sphère objective et matérielle. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Adorno, lorsqu'il explique

---

sur le chapitre que l'auteur lui consacre dans *Dialectique négative*, cf. P.H. Breitenstein, *Die Befreiung der Geschichte*, op. cit., p. 95 et suiv.

<sup>883</sup> cf. T.W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 86-87.

<sup>884</sup> cf. *Ibid.* Ainsi que le note Adorno, « Hegel a supprimé la différence entre le conditionné et l'Absolu et prêté au conditionné l'apparence de l'inconditionné. En ce sens, il a fini malgré tout par trahir l'expérience dont sa philosophie se nourrissait » (*Ibid.*, p. 87.). Notons au passage qu'Adorno adresse une critique très semblable aux ontologies existentielles dont Heidegger est certainement le plus illustre des représentants. Celles-ci tenteraient en effet de dissoudre la contradiction structurante du monde de la vie en un retour aux origines qui n'est en réalité rien de plus qu'une apologie de l'existant (pour reprendre un terme de *Dialectique de la raison*, cf. M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 178.). Si cette approche dépasse le scientisme positiviste, ce n'est que pour retomber de plus belle en une posture précritique, gommant toute référence à la médiation, et imposant ainsi le mouvement identifiant de l'unité jusqu'à l'extrême (cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 80-81.).

« [qu'o]n ne peut parler de manière sensée d'idéologie que dans la mesure où un Spirituel [ein Geistiges] saillit du processus social [gesellschaftlicher Prozess] de manière émancipée et substantielle ainsi que doté d'une prétention propre. La fausseté de l'idéologie est toujours le prix de cette même rédemption [Ablösung], le désaveu du fond social [des gesellschaftlichen Grundes]. Mais son moment de vérité aussi s'attache à une telle émancipation, à une conscience qui est plus que la simple empreinte de l'étant [...]. »<sup>885</sup>

La critique immanente de l'idéologie permet ainsi d'en découvrir son moment vrai, qui est indice du chemin que devra emprunter la pensée dans sa volonté de dépasser la négativité totale dans laquelle elle se trouve prise. L'enjeu n'est pas des moindres, dans la mesure où ce n'est que là qu'une pensée critique peut espérer découvrir le salut utopique permettant de maintenir l'espoir de dépasser la souffrance, tout en évitant de retomber dans l'identification blessante. Voilà que se fait pour la première fois lumière l'espoir adornien. Reprenant un constat des plus pessimistes de *Minima Moralia*,<sup>886</sup> Adorno peut ainsi clôturer le deuxième chapitre des *Trois études sur Hegel* en concluant que « [l]e rayon qui révèle le Tout dans tous ses moments comme le non-vrai n'est autre que l'utopie, l'utopie de la vérité entière, encore à réaliser ».<sup>887</sup> Ce rayon, seule la pensée a la capacité de le révéler.

### **II.1.3.3. La pensée comme outil de la dialectique**

La pensée s'accomplit à travers les concepts.<sup>888</sup> Mais la synthèse opérée les produisant est nécessairement identifiante. Or, si « [l]'identité est la forme originaire de l'idéologie », parce que celle-là permet la mauvaise abstraction erronée de celle-ci, cela indique que l'idéologie constitue sans cesse le danger majeur d'une pensée parfaitement incapable de se défaire de cette « complicité ».<sup>889</sup> Voilà « pourquoi la critique de l'idéologie », et par conséquent la pensée critique, « est philosophiquement centrale »,<sup>890</sup> car seule cette pensée critique peut présenter la sortie de l'aporie de l'identification conceptuelle, ainsi que de la contrainte aliénante d'un primat logique hétéronome. Le problème révèle alors deux dimensions. D'une part faut-il s'interroger comment il peut

---

<sup>885</sup> T.W. Adorno, « Beitrag zur Ideologienlehre », art cit, p. 474 (trad. PAB).

<sup>886</sup> A savoir l'affirmation selon laquelle « [l]e tout est le non-vrai », (T.W. Adorno, *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*, op. cit., p. 64.).

<sup>887</sup> T.W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 88.

<sup>888</sup> cf. T.W. Adorno, *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, op. cit., p. 84-85. ; T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, op. cit., p. 62.

<sup>889</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 183.

<sup>890</sup> *Ibid.*

devenir possible de forcer le ban de la logique, en évitant toutefois de basculer dans l'irrationalisme. D'autre part est-il à demander comment l'implication essentielle dans la langue peut être surmontée avec des moyens seulement langagiers.

La réponse au premier problème constitue, pour Adorno, « la logique dialectique ».<sup>891</sup> Seule celle-ci parvient en effet, grâce à sa capacité de pouvoir penser les rapports dynamiques constitutifs entre le sujet et l'objet, à dévoiler les limites inhérentes à toute proposition de logique formelle, demeurant pour ainsi dire au stade d'une simple identification de l'objet avec le sujet.<sup>892</sup> L'avantage de la logique dialectique est alors de permettre de toucher à ce qui, dans l'objet, ne se laisse pas résorber ni dans la sphère conceptuelle, ni dans la forme logique. Non seulement est-elle en cela « plus positiviste que le positivisme », mais, bien plus important, elle peut également passer outre les apories de la pensée, dans une réflexion qui permet de les dépasser dans l'accomplissement d'une négation du penser, dans laquelle celui-ci pourtant jamais ne se nie.<sup>893</sup> C'est alors précisément dans ce travail du négatif de la médiation que la philosophie, en tant qu'un tel *penser-au-delà-de-soi-même* critique [*kritisches Über-sich-hinaus-Denken*], peut « faire l'effort d'arriver au-delà du concept par le concept »,<sup>894</sup> afin de dépasser la limitation de l'identité imposée par la sphère conceptuelle.

Comme méthode d'évitement de la coercition unifiante du logico-formel et du conceptuel identifiant, Adorno présente la pensée dans son texte « Notes sur la pensée philosophique » comme une pratique autoréflexive, simultanément passive et active. À cette occasion, il se réfère à Kant, qui conçoit la pensée, dans sa dimension subjective,

---

<sup>891</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>892</sup> On ne saurait assez souligner qu'une limitation ne constitue en aucun cas une réfutation. Il ne s'agit pour Adorno pas tant de montrer une prétendue fausseté des propositions logiques, que de dévoiler tout aussi bien ses dimensions vraies que fausses, dans la mesure où la logique ne parvient jamais à effacer entièrement la contradiction de la sphère objective, pour la simple raison que cette contradiction est structurelle. Concernant le problème de la validité des procédés de logique formelle, cf. cf. T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, *op. cit.*, p. 62.; T.W. Adorno, « Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie" », art cit, p. 302-303. En résultat de la prédominance de cette méthode mathématico-formaliste, la *Dialectique de la Raison* diagnostique un rebascullement de l'Aufklärung dans le mythe (cf. M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 41-44.).

<sup>893</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 174. C'est pourquoi Adorno peut affirmer que « [l]e penser n'a pas besoin de cesser de s'en tenir à sa propre légalité; il est capable de penser contre lui-même sans se sacrifier; si une définition de la dialectique était possible, c'en est une de cette sorte qu'il faudrait proposer » (*Ibid.*).

<sup>894</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 26. Concernant ce dépassement du concept par le concept, cf. aussi cf. aussi T.W. Adorno, *Métaphysique. Concept et problèmes*, *op. cit.*, p. 111-112., qu'Adorno désigne alors, en référence à Boèce, comme étant « non pas la "consolation de la philosophie", mais au moins une consolation quant à la philosophie » (*Ibid.*, p. 112.).

comme la « spontanéité ». <sup>895</sup> Or, si l'on pourrait croire que cette spontanéité pratique du penser subjectif pourrait indiquer un penchant pour l'activité dans la pensée, il n'en est rien. Adorno démontre qu'autant le *je pense* kantien, en cela qu'il n'est en vérité rien de plus que l'unité accompagnant toute activité de la pensée, que l'aperception originelle dans sa dépendance vis-à-vis de la chose-en-soi, sont en réalité conçus de manière profondément passive. Ici se fait jour la primauté de l'objet, en cela que le penser, jusque dans sa constitution, est structuré par la sphère objectale qu'il n'est pas ; structuration primaire nécessaire pour que la pensée puisse pouvoir espérer toucher à ce qu'elle n'est pourtant pas. Paradoxalement, c'est ainsi sa passivité qui devient, pour le penser, la possibilité de son activité ; un état de fait qui indique en passant à quel point la contradiction est constituante dans la conception adornienne. <sup>896</sup> Adorno en tire la conséquence que toute pensée philosophique doit donc prendre son essor dans un moment extérieur qui l'affecte.

#### **II.1.3.4. Affection et contemplation dans la pensée**

Si l'affection par l'objet est la dimension passive de la pensée, la profonde concentration sur ce même objet dont elle est capable constitue sa dimension active. Certes, cette concentration est, elle aussi, paradoxale, dans la mesure où elle ne doit susciter un affairement inlassable, mais qu'elle requiert bien plutôt une « patience » ouvrant à un « long regard sans contrainte ni violence sur l'objet ». <sup>897</sup> Penser se transforme alors en une expérience permettant d'appréhender l'objet, non pas en faisant abstraction de tout apport subjectif, mais au contraire en prenant en compte « toute [innervation] et toute expérience dans l'étude de son objet », afin de l'approcher pleinement, c'est-à-dire en faisant attention à toutes les dimensions des médiations, subjectives aussi bien qu'objectives, qu'il engendre. Une telle pratique de la pensée, loin des formes scientifiques positivistes habituelles contre lesquelles elle entre nécessairement en résistance, <sup>898</sup> permet un accomplissement depuis bien longtemps proscrit, à savoir le bonheur de la pensée. <sup>899</sup>

---

<sup>895</sup> ADORNO Theodor W., « Notes sur la pensée philosophique » in *Modèles critiques*, traduit par Marc Jimenez et traduit par Eliane Kaufholz, 1<sup>re</sup> Aufl., Paris, Payot, 2003, p. 157-166.

<sup>896</sup> cf. *Ibid.*, p. 159. Ainsi que le note Adorno: « [a]ucune objectivité de la pensée en tant qu'acte ne serait d'ailleurs possible si la pensée n'était en elle-même – suivant sa propre forme – constamment liée à ce qui n'est pas penser proprement dit [...]. Lorsque ce penser est véritablement productif, il est toujours également une réaction. La passivité se niche au cœur de ce qui est actif [...] » (*Ibid.*).

<sup>897</sup> T.W. Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », art cit, p. 160-161.

<sup>898</sup> Il n'est point difficile de déceler qu'une telle pensée se place à l'opposé de la pensée positiviste qu'Adorno n'aura de cesse de dénoncer toute sa vie, notamment parce qu'elle prévient, dans sa

La vérité de cette pensée, cessant d'être un simple attribut de l'objet, ne s'acquiert alors autrement que dans son propre accomplissement. Elle est l'expérience de l'immersion, par le sujet, dans l'objet, plus précisément dans leurs médiations réciproques, l'éclat de lumière dans lequel sujet et objet se voient plongés à cet instant précis. C'est pourquoi Adorno explique que

« [L]es pensées vraies doivent constamment se renouveler dans l'expérience de la chose, qui ne se [définit] pour ainsi dire qu'en [elle-même]. Le propre de la logique philosophique n'est pas d'aboutir à des conclusions mais d'avoir [la force] pour ce faire. La vérité est une constellation en devenir, et non pas un déroulement automatique où la tâche du sujet serait certes facilitée, mais non indispensable. »<sup>900</sup>

Au contraire d'être une mise en adéquation à une réglementation formelle sous laquelle chaque phénomène devrait se voir rangé, la pensée philosophique devient ainsi une « résistance au préconçu »,<sup>901</sup> et en cela une ouverture radicale vers son altérité pourtant constitutive. De l'exigence de se maintenir dans cette altérité provient alors l'obligation de demeurer dans la négativité. Autrement, ce seraient le danger de retomber dans le concept et une identité précritique qui la guetteraient.

Cela ne peut être empêché que grâce à une pensée qui est critique contre elle-même jusque dans ses plus infimes recoins. Contre l'irrationalisme tout comme l'idéologie, il s'agit donc de « renforce[r] l'expérience intellectuelle par la même logique rigoureuse dont il détient le pôle inverse ».<sup>902</sup> Cette conception du penser fait apparaître une approche qui est donc aussi bien conceptuelle, qu'esthétique et éthique, recouvrant ainsi toutes les dimensions possibles de la sphère intellectuelle.<sup>903</sup> Or, une telle conception de la pensée comme pratique réfléchie, impliquant autant le sujet que son objet, dans une

---

constitution greffée sur la division du travail, cette expérience pleine de la pensée. Ainsi en témoigne par exemple cf. T.W. Adorno, « Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie" », art cit, p. 340-341. Il n'est pas étonnant de voir Adorno constater qu'une telle méthode prévient « le bonheur de la connaissance » (*Ibid.*, p. 341.).

<sup>899</sup> cf. T.W. Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », art cit, p. 161. Adorno désigne cette forme contemplative de la pensée par le terme américain de « *arm chair thinking* » (*Ibid.*). Il s'agit d'ailleurs là certainement de la forme utopique accomplie de la pensée dont il est fait mention dans le dernier aphorisme de la seconde partie de *Minima moralia*, « Sur l'eau » (cf. T.W. Adorno, *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*, op. cit., p. 210 et suiv.). Enfin, il convient d'indiquer que M. Seel a proposé une lecture intéressante de la pensée adornienne à partir de ce concept de contemplation, cf. SEEL Martin, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft », 2004, 156 p.

<sup>900</sup> T.W. Adorno, « Notes sur la pensée philosophique », art cit, p. 162.

<sup>901</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>902</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>903</sup> Nous reprenons cette énumération des dimensions du penser chez Adorno à M. Seel, cf. M. Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, op. cit., p. 24.



expérience à renouveler patiemment, dans un travail rationnel critique, en quête de vérité d'ailleurs bien plus procédurale que définitive, capable en outre d'engendrer du bonheur, nous semble alors n'être autre chose qu'un exemple de ce que signifiait jadis le terme d'*askêsis*.

## II.1.4. La philosophie comme anti-système

### II.1.4.1. La contradiction de l'identité

Dès lors que l'on s'intéresse au problème de savoir ce qu'est, pour Adorno, penser, on se retrouve au cœur d'un problème brûlant touchant au cœur de la pensée adornienne : le problème du non-identique. C'est de ce terme qu'Adorno qualifie ce qui, dans l'objet dialectique, échappe à la résorption par le concept. Le non-identique est donc ce qui, dans l'objet, procure l'unicité de ce dernier contre l'identification.<sup>904</sup> Cela devient problématique, dès lors que l'on se rend à l'évidence que ce non-identique participe par conséquent directement à ce qui peut être décrit comme constituant l'essence de l'objet. La question qui se pose est donc de savoir comment saisir, à l'aide de concepts, ce qui précisément se trouve menacé par lesdits concepts.

En effet, le traitement de ce problème régissant la pensée depuis Platon<sup>905</sup> a rythmé l'histoire de la philosophie dès ses tous premiers jours. On peut par exemple rappeler que Descartes, fondant ontologiquement le sujet dans l'ego, accomplit cela contre la douteuse matière, cimentant au passage l'opposition entre le sujet et ses objets qui n'a fini, depuis, de hanter la pensée des modernes. L'idéalisme allemand finalement va renverser cette conception et localiser, grâce à la révolution copernicienne de Kant,<sup>906</sup> l'origine de l'étant dans le sujet, parce que c'est ce dernier qui, ainsi que le révèle l'étude transcendantale de sa constitution, fonde la possibilité de toute expérience.<sup>907</sup> Or, cette

---

<sup>904</sup> Cf. cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 199.

<sup>905</sup> C'est du moins ce que note Adorno dans le paragraphe de la *Dialectique négative* dédié à la teneur chosale, où il est dit du philosophe grec qu'il « baptisa l'étant non-étant et écrivit pourtant une doctrine de l'État dans laquelle les idées éternelles sont apparentées aux déterminations empiriques » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 170).

<sup>906</sup> cf. KANT Immanuel, *Œuvres philosophiques I. Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, 1795 p, p.739. Adorno commente cette révolution dans son cours sur Kant, cf. T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, op. cit., p. 55-56.

<sup>907</sup> Ainsi, Kant définit la connaissance transcendantale comme suit : « J'appelle *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en général » (I. Kant, *Œuvres philosophiques I. Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*, op. cit., p.777.). Ajoutons ici seulement, qu'une connaissance n'est jamais ni automatiquement, ni nécessairement transcendantale. Seules le sont les connaissances portant sur la condition de possibilité de l'expérience en général (cf. *Ibid.*, p. 816.).

évolution philosophique énochale suscite un danger majeur, qu'Adorno ne cessera de dénoncer dans ses écrits. Ainsi note-t-il dans la *Dialectique négative* :

« Si l'étant se laisse totalement dériver de l'esprit, celui-ci, pour son malheur, devient semblable au simple étant qu'il prétend contredire : sinon, esprit et étant ne seraient pas d'accord. C'est justement l'insatiable principe d'identité qui éternise l'antagonisme en opprimant ce qui est contradictoire. Ce qui ne tolère rien qui ne soit pareil à lui-même, contrecarre une réconciliation pour laquelle il se prend faussement. La violence du rendre-semblable reproduit la contradiction qu'elle élimine. »<sup>908</sup>

Ce passage regorge d'une critique virulente de la conception de l'absolu hégélien ainsi que de la science positiviste moderne. Adorno démontre ici que la conception hégélienne d'une ruse de la raison se déployant dans le courant de l'histoire, ainsi que l'idée de l'esprit absolu comportant dialectiquement le tout, aboutissent dans le faux, tant que l'on passe trop rapidement d'un geste critique négatif à une affirmation positive, tel que le propose Hegel, cherchant à rendre compte des objets concrets.

Toutefois, le moment vrai d'une telle approche réside dans la conception de la vérité, comprise comme un mouvement toujours déjà engagé dans un devenir. Ainsi, Adorno reprend à Hegel avant tout l'idée de la médiation, qui est alors bien plus geste que concept. Dans la préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel explique en effet :

« Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'achevant par son développement. Il faut dire de l'absolu qu'il est essentiellement *résultat*, qu'il n'est qu'à la *fin* ce qu'il est en sa vérité ; et c'est précisément en cela que consiste sa nature, qui est d'être quelque chose d'effectif, un sujet, ou un advenir à soi-même. »<sup>909</sup>

Il est à première vue étonnant de concevoir l'absolu comme un résultat, et donc comme étant second. Car cela semble revenir à affirmer qu'il serait conditionné par un premier terme, par définition autre que lui. En effet, on peut voir dans cette conception la tentative de rendre justice au non-identique, c'est-à-dire au singulier qu'est chaque chose. C'est pour cela que Hegel répond aux critiques affirmant que l'absolu doit toujours être premier, qu'ils ne font autre chose que de confondre ce dernier avec l'universel.<sup>910</sup> Cela revient à dire que ce que ces critiques méprennent pour le tout, est seulement la sphère conceptuelle. Le problème est qu'alors on ne prendrait en compte

---

<sup>908</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 176.

<sup>909</sup> G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 70.

<sup>910</sup> Hegel d'expliquer que « [l]e commencement, le principe ou l'absolu, tel qu'il est énoncé en premier lieu et de façon immédiate, est seulement l'universel » (*Ibid.*).

que la sphère de l'abstraction, manquant d'inclure également la sphère du concret, de la choséité (*Sachhaltigkeit*). Or, l'absolu, dans la mesure où il ne peut par définition se trouver conditionné par aucun moment lui étant extérieur – quel qu'il soit –, doit nécessairement inclure les deux termes en opposition.

#### **II.1.4.2. Différences et médiation**

Pour surmonter cette opposition, Hegel introduit à l'occasion son concept de *médiation*, dont il donne la définition suivante : « [...] la médiation n'est rien d'autre que l'égalité à soi-même qui se meut, ou [encore :] elle est la réflexion en soi-même, le moment du Moi qui est pour lui-même, la négativité pure, ou, rabaissée à sa pure abstraction, le *devenir simple* »<sup>911</sup>. Adorno, quant à lui, expliquera dans son cours d'introduction à la pensée dialectique, que

« [...] la médiation est le moment du devenir, qui est nécessairement posé dans l'affirmation de tout Être. Et si la dialectique est la philosophie de la médiation universelle, alors cela signifie qu'il n'y a à proprement dire pas d'Être, qui, précisément par [n]otre tentative de le déterminer en tant que tel, ne devienne pas également un devenir. »<sup>912</sup>

Alors même que la définition d'Adorno se veut expliquer le concept hégélien, il s'agit de retenir la différence sensible qui se fait jour ici entre les deux approches. Car pendant que Hegel cherche à mener ce tout réflexif vers son abrogation (*Aufhebung*) positive dans l'absolu, Adorno, soulignant l'importance du moment négatif de l'opération, ne le suit plus dans ce dernier pas.

En effet, et alors qu'il reprend le terme et le geste philosophique que représente la médiation, Adorno ne croit pourtant plus pouvoir mener à bien l'abrogation de cette négativité, sans pour autant devoir retomber dans une impassibilité qui étoufferait tout mouvement possible du concept. C'est donc en définitive à cette sentence du tout en lequel serait défini le vrai que diffèrent les conceptions. Or, si Hegel croit pouvoir

---

<sup>911</sup> *Ibid.* Par là, Hegel en finit d'ailleurs avec la conception traditionnelle de la philosophie comme recherche d'une vérité originaire, qu'Adorno n'aura eu cesse de critiquer sous le terme de philosophie de l'origine (*Ursprungsphilosophie*). Ainsi, Adorno expliquera par exemple, lors de la leçon du 20 mai 1958 de son cours d'introduction à la dialectique, que le propre de la pensée dialectique est de ne pas avoir de « concept de vérité statique » (T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik, op. cit.*, p. 28 (trad. PAB).), avant d'ajouter : « on rompt alors d'avec cette représentation, transmise depuis Platon à travers l'histoire de la philosophie, de l'idée comme ce qui demeure, ce qui est immuable, ce qui se ressemble [...]. [...] [O]n peut également exprimer cette idée en disant que la philosophie dialectique, que la pensée dialectique se différencient de la pensée traditionnelle en cela, qu'elle ne part pas à la chasse d'un absolument Premier » (*Ibid.* (trad. PAB).).

<sup>912</sup> T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik, op. cit.*, p. 32.

affirmer cette vérité positive, c'est qu'il conçoit cette dernière comme étant le résultat de l'ensemble des médiations effectuées,<sup>913</sup> lesquelles formeraient l'absolu.<sup>914</sup> Adorno conteste cette thèse de manière catégorique.<sup>915</sup> Car, ainsi qu'il l'explique dans son cours de dialectique, cela présupposerait en réalité l'identité du sujet d'avec son objet, identité qui n'est certainement pas acquise aussi facilement.<sup>916</sup>

Il est aisément compréhensible qu'Adorno ne puisse adhérer à cette thèse idéaliste, dès lors que l'on comprend que l'intérêt de ses recherches porte précisément sur tout ce qui, dans l'objet, se refuse à l'identification de la pensée. Pour lui, la vérité n'advient donc pas une fois l'ensemble des médiations établies, mais apparaît déjà dans le moment dynamique que constitue la médiation, et qui, grâce à l'intensité suscitée, dépasse les deux moments dont il est médiation.<sup>917</sup> Au lieu d'une macrologie de l'absolu idéaliste, Adorno souhaite donc proposer une micrologie de la pensée dialectique négative<sup>918</sup> ; au lieu d'une pensée qui succombe au leurre de méprendre pour une matérialité ce qui en réalité n'est rien d'autre que pensée, il prône donc une pensée qui dans et par l'infime veut voir se refléter le tout.

---

<sup>913</sup> C'est donc en ce sens qu'il faut comprendre l'explication selon laquelle « le tout est seulement l'essence s'achevant par son développement » (G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 70.). Adorno commente cette phrase en expliquant que cette « incarnation de toute médiation » serait précisément « cet absolu » (T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, op. cit., p. 35 (trad. PAB).). Il se serait agi alors pour Hegel de répondre à « l'objection du relativisme » (*Ibid.* (trad. PAB).), qu'on adresse si facilement à la dialectique.

<sup>914</sup> Voilà ce à quoi pense Hegel, lorsqu'il définit l'absolu comme étant « essentiellement *résultat* » (G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 70 (souligné dans l'original).).

<sup>915</sup> cf. T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, op. cit., p. 35. Adorno souligne : « Laissez-moi vous dire tout de suite, que je ne pense pas [...] qu'il faille impérativement soutenir la thèse, selon laquelle le tout est le vrai, si [...] l'on veut conserver un concept de vérité » (*Ibid.* (trad. PAB).).

<sup>916</sup> Il faut en effet avoir en tête le présupposé d'une telle conception : « [...] car ce n'est qu'à ce moment-là, lorsque vous présupposez en même temps que le sujet et l'objet sont identiques l'un à l'autre, que vous pouvez soutenir une telle affirmation » (T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, op. cit., p. 35 (trad. PAB).)

<sup>917</sup> Telle est la « consolation » qu'il veut offrir : « Mais je pense [...], que la question de l'absolu comme le Tout n'a pas le dernier droit de décision [*die absolute Entscheidungsgewalt*] sur la vérité, pour la simple raison que déjà dans cette forme de la médiation elle-même, c'est-à-dire dans la négation de chaque concept et dans la coercition que le concept exerce pour se dépasser, se trouve une nécessité, un moment, qui cautionne cette vérité, même si ce Tout, cette totalité, ne peut pas être conçue comme nous étant entièrement donnée » (*Ibid.*, p. 36 (trad. PAB).).

<sup>918</sup> cf. cf. *Ibid.* Ce « motif micrologique » est pour Adorno un véritable principe de méthode. Dans son cours d'introduction à la dialectique, il explique que c'est le « motif selon lequel il suffit de se confier entièrement à la contrainte d'une chose déterminée, pour entièrement suivre, pour que le mouvement auquel on parvient alors soit défini en soi par la chose, qu'il contient déjà en lui le caractère de la vérité, même si un absolu compris comme une totalité englobante ne peut pas nous être donné » (*Ibid.* (trad. PAB).). Il s'agit donc ici d'une conception qui suppose ce qu'on pourrait appeler une totalité négative, ou bien mieux encore une totalité dans sa négation.

### II.1.4.3. *Pensée et système*

Une fois le non-identique et la médiation posés, on comprend en quoi la pensée peut foncièrement et toujours être une résistance contre le donné (*das Gegebene*), et alors même que dans son mouvement d'identification, elle contribue à le meurtrir. Car la pensée, par la médiation opérée qui la constitue, comporte déjà en elle, avant tout contenu, un moment de négativité qui se détache de la simple affection. De plus, le jugement qu'opère la pensée est nécessairement excluant dans son mouvement même, ce qui indique toujours, ne serait-ce que de manière négative, un horizon qui est ouvert au-delà de l'objet considéré à lui seul.<sup>919</sup>

La constitution paradoxale de la pensée trouve son écho dans le problème du système. L'exigence de faire système à laquelle toute philosophie se voit confrontée, du moins depuis le début de l'ère moderne et de Descartes,<sup>920</sup> est en réalité constitutive de la philosophie elle-même. Le système, du moins dans sa modalité moderne, résulte de la tentative d'ordonner, à l'aide de l'identification conceptuelle, un monde éprouvé comme chaotique, afin de lui découvrir un sens que son hétérogénéité ne présente point en elle-même. Pour Adorno, le désir du système est donc constitutif pour la pensée moderne au moins depuis Descartes. Il résulte d'une pensée conceptuelle qui ne peut autrement que d'approcher le monde comme ce qui présente une systémativité enfouie.<sup>921</sup> Par conséquent, c'est la contradiction fondamentale de la philosophie qui se trouve incorporée dans le système, à savoir la tentative d'appréhender et de comprendre l'objet auquel elle fait face. Car dans toute considération objectale se trouve simultanément engagée un rapport au Tout, rendu nécessaire par l'exigence inhérente au concept d'identifier l'objet en le rapportant à une dimension universelle. Tout pousse donc au système, lequel néanmoins ne doit jamais être accompli, car il ne serait alors autre chose que « l'objectivité [*négative,*] et non le sujet positif ».<sup>922</sup>

Adorno concède volontiers que l'avantage du système a été de pouvoir dépasser la sphère du simple existant en pointant un au-delà s'ouvrant dans ce labeur de l'interprétation reliant les différents moments, leur procurant ainsi un sens supplémentaire qu'aucun d'eux n'offre isolément. En même temps, on ne peut omettre le grand inconvénient. Car le système, par sa prétention totalisante à l'universalité, se

---

<sup>919</sup> cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 30-31.

<sup>920</sup> cf. T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, op. cit., p. 247. Adorno définit ici le désir de faire système comme la caractéristique *sine qua non* de la philosophie depuis Descartes.

<sup>921</sup> cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 32.

<sup>922</sup> *Ibid.* (trad. remaniée).

sclérose, comme le montre l'exemple des systèmes de la philosophie bourgeoise, lesquels ne sont pas parvenus à réaliser leur potentiel, parce qu'ils se sont rapidement transformés d'un outil d'émancipation à un dispositif paranoïaque de domination.<sup>923</sup> Cette sclérose identitaire a pour conséquence majeure d'éliminer toute dimension qualitative de la chose, laquelle se trouve réifiée, ne demeurant dès lors plus qu'un simple exemplaire du concept sous lequel elle tombe.<sup>924</sup> Ainsi, le système a eu pour fin, dans la philosophie moderne, de dominer la nature, n'ayant été autre chose qu'un moyen d'éliminer cette altérité menaçante en la faisant sienne. Dans cette mesure, la fausseté du système se révèle dans le moment au cours duquel le travail systématique de la raison retombe en mythe.<sup>925</sup> C'est avant tout pour cette raison que le système est à rejeter. Dans sa rigidité, il ne pourra jamais servir à autre chose qu'à faire subir aux objets les derniers outrages, les englobant dans une identité mortifère, broyant au passage leur singulière différence essentielle. On comprend alors qu'en ce sens, « [l]e système est le ventre devenu esprit ».<sup>926</sup>

#### **II.1.4.4. De la vérité négative**

Face à cette tension contradictoire entre la pensée conçue comme une résistance d'un côté, et un système compris comme une positivité rendue absolue [*verabsolutiert*], Adorno se range dans le camp de la résistance en pensée. C'est certainement à cela qu'il fait allusion, lorsque dans son cours sur la dialectique négative, il déclare que « le concept de la négativité » a une raison d'être – même lorsqu'il est utilisé de manière abstraite et donc parfaitement erronée – en cela qu'il a pour lui ce qu'Adorno appelle « le droit de la résistance » à l'encontre des concepts positifs naturalisants et fétichisants se réifiant ainsi en idéologie.<sup>927</sup> Il s'agit là du point de partage d'avec Hegel. Dans une lecture adornienne, ce dernier aurait en effet posé la positivité fondamentale de toute entreprise dialectique aussi bien à son début qu'à sa fin, ce qu'il symbolise d'ailleurs par

---

<sup>923</sup> cf. *Ibid.*, p. 32-33.

<sup>924</sup> cf. *Ibid.*, p. 33.

<sup>925</sup> cf. M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 27-29.

<sup>926</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 35. Ainsi, le travail du sujet connaissant dans une démarche systémique semble bien caractériser ce que Horkheimer et Adorno, dans la *Dialectique de la Raison*, décrivent au sujet du sujet scientifique, lorsqu'ils expliquent que « [l]es multiples affinités entre ce qui existe sont supprimées par la simple relation entre le sujet donateur de sens et l'objet dépourvu de sens, entre la signification rationnelle et le porteur accidentel d'une signification » (M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 28.).

<sup>927</sup> T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., p. 43 (trad. PAB).

la forme de cercle que constitue la philosophie.<sup>928</sup> Or si l'on veut refuser l'accomplissement de la négation dans une positivité, il faut présupposer que la négation de la négation opérée dialectiquement ne résulte pas nécessairement en une abrogation (*Aufhebung*) positive l'accomplissant.

Bien plutôt est-il alors conseillé de demeurer dans la négation déterminée elle-même, afin d'éprouver la vérité engagée déjà en ce moment précis. Car comme Adorno l'explique dans son cours sur la dialectique négative à l'aide d'un bon-mot spinozien détourné, quand bien même l'on ne pourrait peut-être pas affirmer que le vrai est indice autant de sa propre vérité que de la fausseté contre laquelle il se place, toutefois le faux permet son propre dépassement, précisément parce que sa fausseté le dédouble, dans la mesure où il se révèle n'être pas ce qu'il prétend être, et qu'il comprend ainsi une part de vérité négative. La seule vérité accessible est alors une négativité *ex negativo*, ou encore une négativité de second ordre, en cela qu'aucune forme de vérité positive ne puisse s'y trouver véhiculée. Ainsi fait-on l'expérience de la fausse positivité du résultat positif de la négation déterminée, dont on ne peut donc tirer autre vérité que la fausseté de cette même positivité ; un constat qui s'avère finalement d'autant plus vrai, qu'il ne peut autrement que de demeurer dans une négativité essentielle.<sup>929</sup>

En retour, et alors que l'on vient donc de se ranger du côté de la pensée résistante, force est de constater que ce geste ne suffit pas pour évacuer l'exigence philosophique de faire système.<sup>930</sup> Point une question de détail, ce problème relève de la prétention

---

<sup>928</sup> Pour une discussion de ce problème chez Hegel et sa propre démarcation par rapport à cela, cf. *Ibid.*, p. 47-48. Pour un exemple de l'évocation de la philosophie comme cercle chez Hegel lui-même, cf. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, 646 p, p.181 (§ 15).

<sup>929</sup> Pour une discussion de ce problème chez Adorno, cf. T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 48-49.

<sup>930</sup> Adorno indique l'envergure de cette exigence, lorsqu'il rappelle que même Benjamin, penseur de la micrologie par excellence qu'il fût, ne pensait pas que la philosophie puisse faire l'économie du système. Ce dernier note en effet au début de son texte *Über das Programm der kommenden Philosophie*, que Platon et Kant « haben die Forderung der Tiefe aus der Philosophie nicht verbannt, sondern sie sind ihr in einziger Weise gerecht geworden indem sie sie mit der nach Rechtfertigung identifizierten. Je unabsehbarer und kühner die Entfaltung der kommenden Philosophie sich ankündigt, desto tiefer muss sie nach Gewissheit ringen deren Kriterium die systematische Einheit oder die Wahrheit ist » (BENJAMIN Walter, « Über das Programm der kommenden Philosophie » in *Gesammelte Schriften. Band II.1: Aufsätze, Essays, Vorträge*, Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Theodor W. Adorno, et al. (éd.), 5. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014, p. 157-171.). Comme le souligne Astrid Deuber-Mankowsky, le problème pour Benjamin est alors de sauver une philosophie digne de ce nom, c'est-à-dire évitant le traquenard du dogmatisme. La seule possibilité, aussi paradoxale puisse-t-elle paraître, réside dans l'inclusion de l'hétéronomie et de la contingence dans le système philosophique. Dans ce contexte, Deuber-Mankowsky note : « Il en va donc pour la critique maintenant de se confronter à l'expérience de l'aléatoire. Seul si l'aléatoire peut, sous la forme d'une expérience métaphysique, passer dans l'épistémologie, une rechute dans le dogmatisme peut être empêchée, selon la conclusion de Benjamin, et

philosophique d'expliquer le tout, et donc de rendre compte non seulement des différents éléments le constituant, mais également de la globalité de leurs rapports.<sup>931</sup> Dans cette optique, une pensée simplement non-systématique serait damnée de demeurer contingente et hasardeuse. Une pensée de la négativité souhaitant éviter les apories auxquelles le système donne lieu, ne peut par conséquent pas simplement en faire l'économie. Bien plutôt doit-elle reprendre ce qui faisait la force initiale du système, à savoir l'évitement de cette contingence limitative du singulier par une mise en rapport certes non-systématique des éléments considérés. L'exigence en est donc à trouver un lien constitutif entre les objets considérés, capable de permettre leur mise en ordre tout en évitant leur réification.

#### **II.1.4.5. Penser dans l'anti-système**

Selon la conception adornienne, la pensée sans système reçoit alors son ordre, nécessaire pour parer le danger de la contingence, de l'objet lui-même. C'est ainsi dans la résistance des objets face à la pensée que cette dernière trouve son point d'ancrage, dans la mesure où cette résistance est signe de la non-identité essentielle des objets.<sup>932</sup> Il faut donc sauver contre le système ce qui jadis en faisait « la force », à savoir le potentiel herméneutique que « les phénomènes séparés, en tant qu'ils ne sont pas identiques d'avec leur concept, sont plus qu'ils ne sont eux-mêmes ». <sup>933</sup> Car il en résulte que donc, grâce à leur constitution non-identique, les phénomènes indiquent leur propre dépassement. Cela présuppose en effet que les objets se trouvent dans un ordre objectif, indépendant du moment conceptuel, et résultant de la communication relationnelle qu'ils entretiennent les uns avec les autres. Or, cet ordre peut être éprouvé par le sujet qui s'ouvre à une expérience pleine de l'objet, c'est-à-dire une expérience qui tente de

---

il peut être évité que le penser ou la raison ne se posent comme absolus » (DEUBER-MANKOWSKY Astrid, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen: jüdische Werte, kritische Philosophie, vergangliche Erfahrung*, Berlin, Vorwerk 8, 2000, 399 p, p.80-81 (trad. PAB).).

<sup>931</sup> cf. T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik, op. cit.*, p. 57. C'est en ce sens aussi qu'Adorno définit dans ce cours le système lorsqu'il explique: « Système signifie ici la forme dans laquelle un tel Tout peut être donné; une forme donc, de laquelle rien ne demeure extérieur » (*Ibid.* (trad. PAB).).

<sup>932</sup> cf. T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik, op. cit.*, p. 64. Dans ce contexte, il n'est certainement pas anodin de noter au passage qu'Adorno comprend le travail de la critique comme étant double, parce qu'à la simple analyse de la validité (ou non) de l'objet – ce qu'Adorno nomme « la critique dans le sens noologique » – s'ajoute ce que notre philosophe appelle « la critique des phénomènes », à savoir l'analyse de la constitution non-identique de la chose, inquiétant jusqu'au cœur du phénomène qu'en extrait la pensée, dans la mesure où c'est le rapport entretenu d'avec cette dimension non-identique de la chose qui légifère « sur le droit ou le non-droit des phénomènes eux-mêmes » (*Ibid.* (trad. PAB).). Enfin, relevons que c'est cette double conception de la critique qui constitue le noyau du désaccord d'avec le positivisme logique, mentionné plus haut, comme l'évoque d'ailleurs à cette occasion Adorno lui-même (cf. *Ibid.*, p. 65.).

<sup>933</sup> T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik, op. cit.*, p. 65 (trad. PAB).



saisir la différence idiosyncrasique qui en est le cœur, et qui est percevable uniquement par les rapports dans lesquels les objets sont engagés les uns avec les autres.<sup>934</sup> Cela revient alors à dire que l'ordre en question est historique et constellaire.

Que la vérité que la pensée découvre ainsi par son expérience d'immersion dans l'objet soit historique jusque dans son cœur, ne peut qu'inquiéter radicalement toute idée de système basée implicitement sur une philosophie intemporelle de l'origine.<sup>935</sup> En considérant l'objet dans la constellation d'objets dans laquelle il s'insère, on évite de le réifier dans une simple identification conceptuelle qui le viderait de son contenu singulier, pour n'en laisser que l'enveloppe de son exemplarité. Par ce geste, on lui rend au contraire justice grâce à ce qu'Adorno appelle « la cohérence du non-identique »,<sup>936</sup> qui réside dans l'identité de l'objet d'avec lui-même, et qui résiste au geste d'identification. Une telle démarche présente alors l'avantage d'être la seule possibilité d'éviter « [l']antinomie de la totalité et de l'infinité »,<sup>937</sup> résultant d'un système à la prétention de rendre compte de tout et pour toujours. Face à cela, le non-système adornien s'avère être paradoxalement holistique en cela que non seulement il tient compte de la non-identité fondamentalement constitutive de l'objet, mais qu'il parvient en outre à faire parler l'objet lui-même à travers cette approche spéculative.<sup>938</sup>

Cette conception de la philosophie revient à revendiquer un dépassement de la différence ontologique entre le sujet et son objet. Le rapport des deux étant fondamentalement contradictoire, car ne pouvant pas être résolu, un tel dépassement

---

<sup>934</sup> cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 38. En effet, Adorno y décrit cet ordre objectif constitué par les phénomènes, expliquant que « [c]e en quoi les objets communiquent au lieu que chacun soit cet atome en lequel la logique classificatoire le réduit, est la trace de la détermination des objets en soi que Kant nia et que Hegel contre lui voulut restaurer à travers le sujet. Saisir une chose en elle-même et ne pas seulement l'adapter, la rapporter au système de référence, n'est rien d'autre que percevoir le moment singulier dans son rapport immanent avec d'autres » (*Ibid.*).

<sup>935</sup> Pour le problème du noyau temporel de la vérité, constitutif de la pensée adornienne, cf. par exemple T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, op. cit., p. 23-27. Adorno y conclut que « l'exigence décisive à proprement parler de la dialectique réside alors dans le fait que la vérité ne doit pas être cherchée dans le temps, ou encore en contradiction d'avec le temps, mais que la vérité elle-même comporte un noyau temporel [*Zeitkern*], que – pourrait-on être tenté de dire – le temps est dans la vérité » (*Ibid.*, p. 27 (trad. PAB)). Adorno évoquera cette conception temporelle de la vérité, qu'il reprend donc, comme nous l'indiquons plus haut, à Benjamin, dans la *Dialectique négative*, lorsqu'il rend compte de la vérité comme étant « [f]lottante, fragile [...] en vertu de son contenu temporel » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 49.).

<sup>936</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 38.

<sup>937</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>938</sup> cf. *Ibid.*, p. 40-41. Nous utilisons ici le terme de *spéculatif* dans sa définition adornienne, selon laquelle « on continue à penser de manière motivée – non de manière aveugle, mais motivée et conséquente –, en dépassant le moment dans lequel le penser est attesté par de seuls faits avérés » (T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., p. 140 (trad. PAB)).

n'est possible que de manière indirecte, c'est-à-dire négative.<sup>939</sup> Il devient alors compréhensible, pourquoi Adorno conçoit la philosophie comme devant être exercée en « fragments en tant que forme ». <sup>940</sup> C'est que les fragments philosophiques sont toujours fragments d'un tout, même si ce dernier n'est pas, et n'est par conséquent pas approchable directement lui-même. Ainsi ces fragments indiquent négativement un tout que pourtant ils ne sauraient être positivement. De ce fait, l'exigence systémique présentée à toute philosophie n'est pas simplement évincée, mais bien reprise dans un dépassement du système. Cette forme non-systématique de prendre au sérieux la prétention au système *ex negativo* est appelée par Adorno lui-même « l'exigence de modèles du penser ». <sup>941</sup> Le modèle, tout en évitant le dogme de la simple règle, parvient tout à la fois à inclure le particulier et le général. <sup>942</sup>

Pour Adorno, ce dispositif intellectuel est le seul à pouvoir effectuer le double geste contradictoire nécessaire à l'accomplissement de la philosophie, à savoir « l'expérience du monde » d'un côté et « le repli méditatif, l'argumenté » de l'autre. <sup>943</sup> Simultanément, on comprend alors le sens de la définition paradoxale de la philosophie telle qu'il l'énonce et selon laquelle cette dernière consisterait à dépasser les concepts à l'aide des mêmes concepts, ainsi que la façon dont la réalisation de ce projet est pensée. <sup>944</sup> Une telle philosophie est celle de ce qu'Adorno nomme l'expérience philosophique ou encore spirituelle (*die philosophische/geistige Erfahrung*). <sup>945</sup> Seule celle-ci permet en effet de rendre compte des tensions à l'œuvre entre le singulier et l'universel, entre le fini et l'infini qui sont à l'origine de la constitution contradictoire de l'entreprise philosophique. Une telle expérience est en somme celle du non-identique, compris comme les objets ne se résorbant jamais tout à fait dans les concepts. Elle a néanmoins toujours besoin de réflexion théorique, laquelle sert de correctif lui évitant de demeurer

---

<sup>939</sup> cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 40-41.

<sup>940</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>941</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>942</sup> En effet, Adorno explique que « [l]e modèle touche le spécifique et plus que le spécifique, sans le faire s'évanouir dans son concept générique plus général. Penser philosophiquement signifie penser en modèles; la dialectique négative est un ensemble d'analyses de modèles » (*Ibid.*).

<sup>943</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>944</sup> cf. T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 139-140. Adorno dit vouloir « risquer une définition comme celle que l'idée de la philosophie serait de dépasser le concept d'avec le concept » (*Ibid.*, p. 140.).

<sup>945</sup> cf. T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 122-124, 227-262. Pour une discussion de l'expérience spirituelle dans ses rapports avec la phénoménologie, cf. TENGELYI László, « Negative Dialektik als geistige Erfahrung? Zu Adornos Auseinandersetzung mit Phänomenologie und Ontologie », in *Phänomenologische Forschungen*, 2012, p. 47-65.

bloquée dans le donné.<sup>946</sup> C'est la raison pour laquelle une telle dialectique négative exige toujours un double mouvement simultané vers la concrétion de l'expérience pleine de l'objet singulier, et vers son dépassement à travers son explication spéculative.<sup>947</sup>

---

<sup>946</sup> cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 44-45. Ainsi que le note Adorno, « [s]eule une autoréflexion critique [...] garde [le sujet] de l'étroitesse de sa plénitude et l'empêche d'ériger un mur entre lui et l'objet, de considérer son être-pour-soi comme l'en soi et pour soi. [...] La théorie et l'expérience spirituelle ont besoin de leur interaction » (*Ibid.*).

<sup>947</sup> Pour le terme de *spéculation* qu'il est compris ici, cf. T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 140-143. Il s'agit pour Adorno de dépasser la condition du donné par un travail de la réflexion qui ne se laisse pas limité par le donné, auquel elle appartient pourtant toujours. C'est cela que visait déjà la critique du travail instrumental de la raison de la *Dialectique de la Raison* (cf. M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 41-44.), lorsqu'Adorno et Horkheimer constataient que « [é]out espoir est enlevé non à la réalité, mais au savoir qui, dans le symbole mythique ou mathématique, s'approprie la réalité comme un schéma et la perpétue comme tel » (*Ibid.*, p. 44.).

## II.2. Les implications morales de l'épistémologie critique adornienne

« [...] es geht auf zarte Weise den Ordnungen an den Kragen. »<sup>948</sup>

### II.2.1. Dimensions morales des pratiques de connaissance

#### II.2.1.1. La raison face au danger du mythe

Une des inventions les plus connues d'Adorno et Horkheimer est l'association des termes de *Aufklärung* et de *mythe*, dont traite en particulier la première partie de la *Dialectique de la Raison*.<sup>949</sup> Sa notoriété lui faisant bien souvent défaut, cette association semble aussi être une des élaborations les plus problématiques, de par son manque de différenciation. Le concept de mythe peut néanmoins se révéler utile, dans la mesure où il permet de rendre compte du danger inhérent au travail de la raison contre lequel Adorno n'aura cessé d'argumenter toute sa vie. En effet, et cela dès les premières pages de l'introduction du livre, les auteurs soulignent ce qu'ils souhaitent dénoncer par l'analyse de l'association de ces termes, à savoir une utilisation non-critique de la raison, qui résulte dans une domination épistémologique du Même aux dépens de la singularité constitutive des objets auxquels elle trouve application. Autrement dit, une pensée qui dans son accomplissement ne réfléchit ni son agir, ni sa constitution de manière critique et réflexive, contribue ainsi activement au tissu d'aveuglement (*Verblendungszusammenhang*) qui régit les rapports sociaux. Par-là, elle devient fautive, consistant en rien de plus qu'en une explication qui n'en est pas, et dont l'intérêt ne dépasse alors celui d'une simple apologie, coupée de tout rapport à la vérité, ce qui inclurait nécessairement la mise en jeu de possibles. On comprend alors que dans le sens critique de l'*Aufklärung*, la vérité se doit nécessairement d'être une inquiétude des certitudes.<sup>950</sup>

---

<sup>948</sup> ADORNO Theodor W. et MANN Thomas, *Briefwechsel 1943 - 1955*, Ungekürzte Ausg., Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verl, « Fischer-Taschenbücher », 2003, 179 p, p.87. La traduction française, bien maladroite, donne : « on demande doucement des comptes aux règles établies » (ADORNO Theodor W. et MANN Thomas, *Correspondance: 1943 - 1955*, Paris, Klincksieck, « Collection d'esthétique », 2009, 134 p, p.71.).

<sup>949</sup> cf. M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit. L'analyse des rapports serrés qu'entretiennent les deux concepts se trouve avant tout dans le premier chapitre, cf. *Ibid.*, p. 23 et suiv.

<sup>950</sup> cf. M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 16 et suiv. Dès l'introduction, Adorno et Horkheimer argumentent qu'une pensée n'effectuant pas sa propre critique est nécessairement

Sa régression mythologique est donc l'effet d'une raison ne réalisant pas pleinement ses propres capacités. Car cette réalisation signifierait ici la dénonciation de rapports concrets et matériels dont la théorie démontre sans ambiguïté l'erreur objective (*das Falsche*). C'est ainsi qu'est à comprendre la sentence rappelant que « la vérité n'est pas seulement la conscience rationnelle, mais aussi la forme que prend celle-ci dans la réalité ».<sup>951</sup> Car cela signifie simultanément que la vérité comporte l'exigence de jauger le réel de manière critique à son idée. En affirmant simultanément « que l'*Aufklärung* exprime le mouvement réel de la société bourgeoise dans sa totalité sous l'aspect de son idée incarnée par des personnages et des institutions »,<sup>952</sup> les auteurs indiquent que leur programme consiste bien à porter la philosophie bourgeoise en ce qu'elle a d'illuminé, notamment la pensée critique et son dessein de sortie de l'homme de sa condition de minorité, à sa réalisation en la confrontant à sa propre idée. Ainsi comprend-on enfin que le mythe consiste donc en une pensée simplement instrumentale qui préfère la réification de catégories sclérosées au travail critique d'une raison éclairée, qui seule est capable de se défaire des fausses apparences.<sup>953</sup>

#### **II.2.1.2. Tentation de l'archè et secours de la réflexion**

Cela revient alors à affirmer que la rechute de l'*Aufklärung* en mythe n'est causé par autre chose que le dessein que se fixe alors la raison, à savoir l'élimination du non-identique. Dès *Dialectique de la Raison*, Adorno et Horkheimer constatent donc que le danger majeur d'une utilisation erronée de la raison réside dans son accomplissement identificateur. En effet, un tel travail produit un monde constitué jusque dans la sphère politique de rapports réifiés d'objets qui, dans une telle dictature du Même, ont perdu toute singularité essentielle, et dont les sujets individuels ne sont guère exempts.<sup>954</sup> Il

---

induite en erreur, parce qu'elle ne parvient alors plus à dénoncer la violence du Même qui s'abat sur les singularités, accusation permettant de pointer des possibles. Ainsi, les auteurs expliquent que « [t]andis que la réflexion concernant l'aspect destructif du progrès est laissée aux ennemis de ce dernier, le penser aveuglément pragmatisme perd son caractère transcendant et, du même coup, sa relation à la vérité » (*Ibid.*). En ce sens, la vérité peut inquiéter, parce qu'elle est l'expérience de l'erreur fondamentale régissant le rapport social, raison pour laquelle « la cause de cette régression de la Raison vers la mythologie [...] » est à chercher « dans la Raison elle-même, paralysée par la crainte que lui inspire la vérité » (*Ibid.*, p. 16-17.).

<sup>951</sup> M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 17.

<sup>952</sup> *Ibid.*

<sup>953</sup> cf. *Ibid.*, p. 18. C'est en ce sens que les auteurs rapprochent le mythe d'un travail de la raison, remarquant que « [l]a fausse clarté n'est qu'une autre expression du mythe qui fut de tous temps à la fois obscur et d'une clarté évidente. Il s'est toujours distingué par son aptitude à échapper au travail de la conceptualisation » (*Ibid.*).

<sup>954</sup> cf. M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 36-37. En effet, Adorno et Horkheimer constatent sans ambiguïté que « [c]e qui pourrait se différencier est réduit à égalité. Tel est le

s'agit là en réalité d'une dénonciation de ce qu'Adorno ne cessera d'appeler la philosophie de l'identité ou encore de l'*archè* (*Philosophie des Ersten*).<sup>955</sup> Cette critique adornienne cible tout particulièrement la pensée de Martin Heidegger, parce que cette dernière efface les contradictions entre le singulier et l'universel par une présomptueuse présupposition de l'être comme principe originaire premier, ce qui revient, aux yeux d'Adorno, à retomber dans le mythe anhistorique d'un travail fondamental du Même qui serait à l'œuvre en soubassement du monde phénoménal. À l'encontre de cela, Adorno fait valoir un travail critique accomplissant la différenciation nécessaire à l'accomplissement de l'*Aufklärung*, et alors que la condition de la philosophie est nécessairement de devoir opérer par identification conceptuelle.<sup>956</sup>

---

verdict qui trace dangereusement les limites des expériences possibles. L'identité de toutes les choses entre elles se paie par l'impossibilité de chaque chose d'être identique à elle-même ». Cette configuration, loin de se limiter à la simple sphère épistémique, s'étend aussi aux rapports sociaux dans leur ensemble, parce que « [l]a pensée ne détruit pas seulement les qualités, elle contraint les hommes à être de véritables copies conformes » (*Ibid.*, p. 36.). Même si les auteurs n'expliquent pas expressément lequel des facteurs en est la cause, il n'en demeure donc pas moins clair que ce mouvement de réification trouve également une expression dans le fonctionnement du capitalisme et la réification due à la nécessité de l'échange de marchandises qui en constitue la base, ce qui trouve alors son expression dans ce qu'Adorno et Horkheimer nomment « la domination de l'abstraction nivelante » (*Ibid.*, p. 37.).

<sup>955</sup> C'est sans doute au début de l'introduction à sa *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance* que l'on trouve articulé de la manière la plus explicite la critique de principe d'Adorno vis-à-vis de ce problème de la philosophie de l'*archè*. D'une part, si « [c]e concept d'*archè* prétend valoir pour la totalité », il doit nécessairement « être universel », afin d'éviter le danger de la contingence, ce qui revient alors à dire qu'il « contient en lui de l'abstraction » (T.W. Adorno, *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, op. cit., p. 29.). Autrement dit, l'*archè* ne peut être premier, car il implique un terme dont il dépend médiatiquement. D'autre part, Adorno constate en conséquence de cela que « l'*archè* de la philosophie [devant] toujours déjà contenir tout, l'esprit s'accapare ce qui ne lui ressemble pas, le rend semblable à lui et se l'approprie » (*Ibid.*, p. 31.). La raison en est que la sphère objective, afin qu'elle puisse être amenée à un ordre connaissable qui ne peut provenir que de la raison, doit être assimilée au préalable par cette dernière. Adorno opposera toujours à cette conception métaphysique aporétique le travail d'une dialectique s'efforçant à réfléchir les contradictions objectives qu'une telle pensée souhaite donc tout simplement gommer. Dans ces cours, Adorno reprendra à maintes reprises cette critique de principe. Pour un commentaire du problème en rapport à la dialectique, cf. T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, op. cit., p. 28 et suiv. ; pour une discussion du problème en vue de la philosophie heideggerienne, cf. T.W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, op. cit., p. 29-34. ; enfin, pour une mise en lumière de la conception de l'origine par rapport au problème de la métaphysique, cf. T.W. Adorno, *Métaphysique. Concept et problèmes*, op. cit., p. 80 et suiv.

<sup>956</sup> Contre Heidegger, Adorno définit, dans son cours sur l'ontologie, la critique comme « la différenciation [*Scheidung*] » dans une analyse des relations entre les sphères conceptuelles et objectives [*gegenständlich*], afin de s'assurer de la validité de représentation de l'une comme de l'autre (cf. T.W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, op. cit., p. 116 (trad. PAB).). Dans *Dialectique négative*, Adorno reprendra, toujours dans le cadre d'une critique de la philosophie heideggerienne, cet argument, lorsqu'il explique que « [l]a démythologisation est séparation, le mythe l'unité trompeuse de ce qui n'est pas séparé », ajoutant alors que « [l]'histoire du penser est, aussi loin qu'on puisse la suivre, dialectique de l'*Aufklärung* » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 148-149.), reprenant à l'occasion le titre de son livre avec Horkheimer. Ainsi devient perceptible la trame de travail portant la critique adornienne des analyses proposées de *Dialectique de la Raison* jusqu'à la *Dialectique négative*, c'est-à-dire un effort critique s'inscrivant dans une tradition de l'*Aufklärung* consistant à différencier par respect envers la vérité de l'objet.

S'il peut sembler contradictoire à première vue que la pensée doive se rendre compte de son propre aveuglement identifiant, cela devient pourtant possible, dès que l'on lègue cela au travail critique de la raison. Car celle-ci se révèle capable de montrer, grâce au travail de différenciation, les contradictions inhérentes à l'identification, et donc le non-identique qui lui résiste, raison pour laquelle Adorno peut affirmer que « [l]a puissance de la conscience va jusqu'à saisir sa propre illusion ».<sup>957</sup> Ainsi, la prétention de rendre compte du tout dans tous ses moments pousse nécessairement la raison à se rendre à l'évidence de sa différence contradictoire constitutive. Une telle pensée mettant l'accent sur la dimension non-identique des termes laisse entrevoir l'utopie devant la guider, à savoir celle « [d']une conjonction du différent ».<sup>958</sup>

L'affiliation à une philosophie bourgeoise prétendant réaliser son potentiel théorique revient alors à dire, dans un geste critique libérateur de possibles, que « [c]e qui est en cause, ce n'est pas la conservation du passé, mais la réalisation des espoirs du passé ».<sup>959</sup> Compte tenu de cette filiation à la pensée émancipatrice de l'*Aufklärung*, la promesse d'une abrogation de la philosophie dans la réalité signifie alors la liberté de tous dans le tout. Cela ne saura être accompli que par une critique réflexive de la raison. Loin d'être « son désaveu », cette réflexion permet de « renverser la tendance des actes synthétisants en les faisant se rappeler de ce qu'ils font subir au multiple ».<sup>960</sup> Ainsi, ce geste radicalisant de l'*Aufklärung*, en même temps qu'il en découvre la vérité, dévoile l'exigence éthique vis-à-vis ses objets et à laquelle elle doit se soumettre.<sup>961</sup>

---

<sup>957</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 183.

<sup>958</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>959</sup> M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 19. Naturellement, nous comprenons cette affirmation comme annonçant déjà le sigle sous lequel se placera la *Dialectique négative* dès ses premières lignes, à savoir « une philosophie qui parut jadis dépassée » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 11.).

<sup>960</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 195.

<sup>961</sup> Il contribue au constat pessimiste d'Adorno que cette autonomie nécessaire à la pensée s'amenuise de plus en plus dans le monde administré, dans la mesure où il dépérit dans une rationalité entièrement façonnée selon des exigences instrumentales, lesquelles au surplus surveillent le geste de penser lui-même, avançant la prétention de la rigueur logique de l'enchaînement des propositions. C'est ce que reflète l'aphorisme Q.I. de *Minima Moralia*, dans lequel Adorno explique que « [l]a pensée qui a perdu son autonomie ne se risque plus à saisir le réel pour lui-même et en toute liberté » (T.W. Adorno, *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*, op. cit., p. 263.), avant de poursuivre en constatant que, « [t]andis que la pensée a perdu l'habitude de se penser elle-même, elle est devenue en même temps l'instance absolue du contrôle d'elle-même. Penser ne signifie plus rien d'autre que de veiller à chaque instant pour voir si l'on est capable de penser » (*Ibid.*, p. 264.).

### II.2.1.3. Liberté et philosophie

La méthode la plus aboutie pour un accès non identificateur à l'objet, qu'offre la pensée adornienne, est sans doute la mimésis. Ce concept, lourd de significations,<sup>962</sup> ne peut être présenté ici ni dans sa totalité, ni dans son originalité adornienne.<sup>963</sup> Dans une première approche, on pourrait retenir, suivant en cela les affirmations de *Dialectique de la raison*, que « [l]a mimésis imite l'environnement ».<sup>964</sup> C'est en effet à l'occasion d'une analyse de l'antisémitisme notamment dans sa forme fasciste qu'Adorno et Horkheimer offrent une première discussion de ce à quoi devrait ressembler une pratique de connaissance mimétique, qu'ils opposent au *mimikry* identifiant fasciste, allant jusqu'à l'annihilation de l'autre.<sup>965</sup> Pour la mimésis non identifiante, quant à elle, « le monde extérieur est un modèle auquel l'intérieur doit tenter de se conformer, l'étranger devenant familier ».<sup>966</sup> Au lieu de d'infliger une violence conceptuelle identifiante à l'objet, le rendant de force similaire à la dimension conceptuelle subjective qu'il n'est pourtant pas, la mimésis opère donc par affinités, dans le but de saisir la dimension idiosyncrasique de l'objet. Cela ne signifie néanmoins pas pour autant qu'elle exigerait, de la part du sujet connaissant, de se transformer en son objet, qu'il n'est pas et ne sera jamais. La mimésis, à réfléchir de manière dialectique comme tout, ne saurait donc jamais simplement s'affirmer de manière positive.<sup>967</sup>

---

<sup>962</sup> La longue histoire de ce concept tout aussi bien poétique qu'ontologique peut aisément être retracée jusqu'à l'œuvre platonicienne. Dans le livre III de *La république* (cf. PLATON, *La république*, traduit par Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2004, 801 p, liv.III, 392c-398b., Platon discute la mimésis non seulement en rapport à la poétique et dans la mesure qu'elle est une partie indispensable au théâtre comique et dramatique, mais aussi eu égard de son potentiel moral, qui porte sur la possibilité d'imiter par son comportement celui d'un homme vertueux (cf. *Ibid.*, p. III, 397d.). Aristote souligne « que nous sommes par nature enclins à imiter ainsi qu'à exercer mélodie et rythme » (ARISTOTE, « Poétique » in *Oeuvres complètes*, Pierre Pellegrin (éd.), traduit par Pierre Destrée, Paris, Flammarion, 2014, p. 2759-2798.). Pour lui, l'imitation mimétique peut induire soit des effets cathartiques, soit des effets éthiques. Il remarque par exemple au sujet de la tragédie, « [qu']au moyen de la pitié et de la peur, [elle] effectue la purgation des vécus émotionnels » (*Ibid.*, p. 1449b25.). Pour une discussion de la mimésis et de son rôle dans la pensée antique, cf. KOLLER Hermann, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern, A. Francke, 1954, 235 p.

<sup>963</sup> Une analyse systématique du concept de mimésis dans la pensée d'Adorno est proposée par M. Desrosiers, cf. DESROSIERS Martin, *Proximité à distance: les fonctions critiques de la mimésis dans la pensée de Theodor W. Adorno*, Université de Montréal, 2015, 334 p, (dactyl.).

<sup>964</sup> M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 195.

<sup>965</sup> cf. *Ibid.*, p. 70.

<sup>966</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>967</sup> C'est la raison pour laquelle Adorno affirme, dans *Dialectique négative*, que « [l]a dispute grecque de savoir si c'est le semblable ou le dissemblable qui connaît le semblable, ne pourrait être tranchée que de façon dialectique. Si dans la thèse que ce n'est que le semblable qui en serait capable, le moment irréductible de la mimésis de toute connaissance et de toute praxis humaine arrive à la conscience, une telle conscience devient non-vérité quand l'affinité qui dans son caractère irréductible est en même temps infiniment éloignée, se pose elle-même comme positive » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 185.).



De la même manière, et dès l'introduction de la *Dialectique négative*, Adorno insiste sur l'importance que revêt l'exposition [*Darstellung*] en philosophie, à tel point même qu'elle lui semble être « immanente à son idée ». <sup>968</sup> Cette importance relève du fait qu'elle tente de rendre compte d'un objet qui n'est pas conceptuel, et qu'elle ne parvient par conséquent à saisir que de manière mimétique. La raison en est une philosophie dans l'impossibilité de produire un système, et devant donc s'absorber dans les objets concrets pour ouvrir ainsi à l'expression de la totalité. Dans ce mouvement, le concept doit prendre conscience de la dimension mimétique dont il a besoin, dans un geste consistant à faire sien ce qu'il n'est pourtant pas en soi. <sup>969</sup> Contre le phantasme d'une philosophie de l'archè [*Ursprungsphilosophie*] prétendant rendre compte de l'infini grâce à un arsenal conceptuel fini, Adorno avance donc un moment infini de retour à l'expérience intellectuelle de l'objet s'articulant sur un moment mimétique qui, précisément par son abandon à l'objet, conserve toujours un moment ludique dans lequel se joue toute l'entreprise dans une sorte de jeu de hasard *va banque*. <sup>970</sup> Pour Adorno, c'est donc dans cette tension nécessaire entre un libre jeu d'un côté et une « rigueur de ses investigations » de l'autre que doit s'effectuer la philosophie. <sup>971</sup>

La mimésis sert précisément à capter le moment qualitatif de l'objet, que l'analyse formelle et identificatrice d'un travail instrumental de la raison ne parvient à prendre en compte. C'est que la qualité propre à l'objet ne peut être saisie que par un sujet qualitatif, attentif à sa différence. Autrement dit, il n'est possible de rendre compte de la dimension qualitative qu'à travers une expérience d'un sujet historico-empirique s'attardant micrologiquement à son objet. <sup>972</sup> Cette expérience qualitative d'un objet dans le travail de la différenciation est ce qui demeure aujourd'hui encore de la mimésis dans le processus de connaissance. Déjà dans la *Dialectique de la Raison*, Adorno et Horkheimer soulignaient comment le mouvement de l'*Aufklärung* opprimait ce moment mimétique au profit d'un formalisme fonctionnel de la langue. <sup>973</sup> Dans les *Éléments de*

---

<sup>968</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>969</sup> cf. *Ibid.*, p. 25.

<sup>970</sup> cf. *Ibid.* Ainsi que le souligne Adorno, et « [f]ace au règne total de la méthode, la philosophie contient comme correctif le moment du jeu » (*Ibid.*).

<sup>971</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>972</sup> cf. *Ibid.*, p. 61-64. Ainsi s'agit-il pour Adorno de dénoncer le travail du Même universel à l'œuvre dans l'identification conceptuelle formelle. C'est pourquoi il souligne que « [d]ans la chose, le potentiel de ses qualités attend le sujet qualitatif et non son résidu transcendantal » (*Ibid.*, p. 61.); soulignant en outre que « seule la différenciation atteint jusqu'à l'infime » (*Ibid.*).

<sup>973</sup> cf. M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 43. Le constat est ici déjà sans ambiguïté, appelant à une approche dialectique. Car même si les auteurs concèdent volontiers que « [l]a

*l'antisémitisme*, les auteurs montrent en outre la dimension éthique que revêt la mimésis, parce qu'elle est le contraire de ce qui constitue l'outil méthodique fondamental du fascisme, à savoir la « fausse projection, qui est l'opposé de la vraie mimésis ».<sup>974</sup>

En effet, et alors qu'Adorno et Horkheimer expliquent ici l'antisémitisme par cette mimésis pervertie, ils soulignent également son irréductible potentiel libérateur, qui ne peut être tu dans la mesure où il se montre dialectiquement, même dans le moment de sa négation la plus extrême. Car, comme les deux auteurs le constatent, « [d]ans l'agonie de la créature, au pôle opposé à la liberté, cette dernière affleure irrésistiblement en tant que destinée contrariée de la matière ».<sup>975</sup> C'est là que se montre le moment utopique de la mimésis. Non pas tant parce que le sujet se transformerait, en se métamorphosant, en l'objet. Cela est parfaitement impossible. Mais en tant que la différence ontologique entre les deux trouve sa réflexion à travers ces différents moments et leurs médiations, et donc à travers une reprise critique par le sujet de sa propre activité. C'est pourquoi, en fin de compte, « [l]a possibilité de la réconciliation », loin de se loger dans une unité forcée des deux termes, se trouve résider « dans leur opposition produite par la réflexion »,<sup>976</sup> parce que ce n'est qu'ainsi que l'on parvient à rendre justice à cette différence fondamentale qui constitue l'objet.

---

séparation du signe et de l'image est inéluctable », il soulignent toutefois que « lorsqu'elle est étourdiement et complaisamment hypostasiée, chacun des deux principes isolés tend à la destruction de la vérité » (*Ibid.*). Même si nous ne nous attardons pas sur ce point, il ne relève certainement pas du hasard que soit cité, dans toutes les occurrences de ce problème, l'œuvre d'art, dans la mesure où elle est la forme non-conceptuelle permettant de réaliser une mimésis pouvant débloquer le potentiel universel renfermé dans tout objet. Dans la *Théorie esthétique*, Adorno affirme que « [l]'art et la philosophie convergent dans le contenu de vérité de l'art : la vérité de l'œuvre d'art qui se déploie progressivement n'est pas autre chose que celle du concept philosophique » (ADORNO Theodor W., *Théorie esthétique*, traduit par Marc Jimenez, Paris, Klincksieck, 2011, 514 p, p.186.). La raison à cela est que « la condition de possibilité d'une convergence entre la philosophie et l'art » réside « dans le moment d'universalité que possède celui-ci dans sa spécification, c'est-à-dire en tant que langage *sui generis* » (*Ibid.*, p. 186-187.). Enfin, il est certainement à noter que « [c]ette universalité est collective » (*Ibid.*, p. 187.).

<sup>974</sup> M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 275. En effet, alors que dans la mimésis, le sujet se reprend au profit de l'expression de l'objet, le sujet de la projection fausse transforme le monde en une expression de son intérieur pathologique: « La mimésis imite l'environnement, mais la fausse projection rend l'environnement semblable à elle-même. Si, pour la première, le monde extérieur est un modèle auquel l'intérieur doit tenter de se conformer, l'étranger devenant familier, celle-ci confond le monde intérieur avec le monde extérieur et définit l'expérience la plus intime comme hostile » (*Ibid.*). D'ailleurs, les auteurs donnent dans les *Éléments* également un exemple très parlant, en ce qu'ils comparent l'expérience intellectuelle par mimésis à l'odorat, seul sens s'adonnant entièrement à son objet dans l'expérience qu'il en fait (cf. cf. *Ibid.*, p. 271.).

<sup>975</sup> M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 270.

<sup>976</sup> *Ibid.*, p. 278.

#### II.2.1.4. La force utopique de la mimésis

Si donc la philosophie prend au sérieux l'importance que revêt l'exposition, et qu'elle use du potentiel libérateur que lui offre la *mimésis*, elle parvient à dépasser l'accès simplement identifiant à l'objet.<sup>977</sup> Ainsi peut-elle se saisir du premier moment de sa liberté, résidant à faire fructifier ce qui dans chaque jugement indique le dépassement de sa limitation.<sup>978</sup> Ce moment est essentiellement négatif, parce qu'il prend position contre la violence du système positif et son geste d'identification. Ainsi, la pensée parvient à déchiffrer que le bonheur, loin de résider dans la promesse d'une prétendue positivité solide, trouve bien plutôt son moment d'indication dans la possibilité de penser un état d'absence de la souffrance.<sup>979</sup> On comprend alors pourquoi Adorno peut caractériser la philosophie comme étant « la force de la résistance ».<sup>980</sup> Il faut toutefois souligner que, loin de propager un quelconque irrationalisme, il s'agit là, pour Adorno et Horkheimer, de prendre au sérieux les implications et les conséquences de la philosophie bourgeoise, telles qu'elles ont été formulées avant tout dans l'analyse matérialiste de Marx.<sup>981</sup>

Si la philosophie est pour Adorno avant tout une force de résistance intellectuelle, c'est qu'une telle pensée ne se résigne jamais à se contenter de l'état apparent et actuel des choses, mais fait l'effort de penser l'au-delà qu'elles contiennent.<sup>982</sup> On comprend alors pourquoi la véritable profondeur (*Tiefe*) qu'Adorno concède à la philosophie réside uniquement dans sa capacité de pouvoir penser en se dépassant, et en œuvrant ainsi contre sa propre indolence. Autrement dit, cette pensée ne doit accepter que ce qu'elle a

---

<sup>977</sup> Dans son travail discutant du sens que la notion de *mimésis* eut dans l'Antiquité, Hermann Koller montre que le « centre de signification [*Bedeutungszentrum*] » de ce terme, loin de renvoyer à une simple imitation, « réside dans la danse » (H. Koller, *Die Mimesis in der Antike*, op. cit., p. 119 (souligné dans l'original; trad. PAB)). Cela est tout sauf anodin, car « [l]a danse grecque, constituée d'une jonction de la parole, de la mélodie, du rythme et de la gestuelle, formait en effet l'unité naturellement donnée [*naturgegebene Einheit*] de l'expression humaine. Pour cette raison, la *mimésis* fut toujours rattachée à l'homme, elle est un devenir à la forme [*Formwerdung*]. Mais cette unité n'est pas créée par une addition des composantes individuelles – c'est en cela que réside le point déterminant, mais aussi la difficulté pour la compréhension moderne » (*Ibid.*, p. 210.). À la lumière de ces indications, on entrevoit aisément l'attrait de cette notion pour Adorno, dans la mesure où elle permet d'indiquer une expression de sens qui ne se limite pas à une division sémantique, mais tente d'être l'accomplissement de son expression.

<sup>978</sup> cf. J. Bernstein, « Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III: Adorno zwischen Kant und Hegel », art cit, p. 95 et suiv.

<sup>979</sup> cf. M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 336-337.

<sup>980</sup> T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., p. 148 (trad. PAB).

<sup>981</sup> M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 369. Bien entendu, ce constat contient déjà en lui un des sens à donner à la fameuse première phrase de la *Dialectique négative*.

<sup>982</sup> Ainsi comprend-on aisément la définition qu'Adorno donne de cette résistance comme « ce qui ne se laisse pas dicter ses lois par les faits [*Tatsachen*] prétendus et avérés. Et ainsi, tout en étant dans un contact étroit avec eux, la résistance transcende les objets » (T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., p. 157 (trad. PAB)).

préalablement étudié de manière critique. Cela signifie d'une part que la pensée s'exprime donc aujourd'hui en premier lieu au travers d'une résistance contre toute expression idéologique,<sup>983</sup> et d'autre part que la pensée est capable de puiser sa force dans sa capacité de s'inquiéter elle-même dans ce dépassement paradoxal.

Dans une telle résistance contre tout ce qui se donne soit comme naturel, soit comme *Setzung*, la pensée parvient ainsi à dépasser la sphère du simple étant déterminé, indiquant l'au-delà du donné. C'est dans ce mouvement spéculatif enfin que la philosophie accomplit « le moment de liberté inhérent à la pensée ».<sup>984</sup> Ce moment spéculatif est « le bonheur de la pensée »,<sup>985</sup> parce qu'il transcende, et si ce n'est que négativement, la souffrance. En cela, ce bonheur se révèle dialectique, car résidant dans cette expérience selon laquelle le seul bonheur serait l'absence de souffrance, et que donc « *l'expression de la souffrance* »<sup>986</sup> que doit être la philosophie annonce inexorablement. Enfin, le bonheur se révèle simultanément comme simplement négatif, et néanmoins comme promesse de la plénitude la plus totale, dans la mesure où il annonce l'accès à soi. Ce bonheur ne peut être, on l'aura compris, que matérialiste car il est simultanément l'indice de la somaticité du penser. Il indique l'espoir d'une conciliation qui nous délierait de l'exigence de l'unité, au profit d'une communauté dans la différence.<sup>987</sup>

## II.2.2. Le sujet. Médié, déterminé, aliéné

### II.2.2.1. Les médiations entre le sujet et l'objet

Qui souhaite pleinement comprendre la pensée pratique adornienne, doit saisir la portée du rôle qu'y jouent le sujet, l'objet et leurs médiations réciproques.<sup>988</sup> Cette question a en effet des incidences sur tous les thèmes traités par Adorno, de la théorie de la connaissance à la philosophie morale. Dans ce contexte, il importe de souligner non seulement que le matérialisme dialectique adornien insiste, contre l'idéalisme allemand

---

<sup>983</sup> cf. *Ibid.* Adorno affirme en effet sans ambages que « la mesure de la profondeur aujourd'hui s'exprime dans la résistance, à savoir la résistance contre le balbutiement [*das Geblök*] » (*Ibid.* (trad. PAB).).

<sup>984</sup> T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., p. 158 (trad. PAB).

<sup>985</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>986</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>987</sup> cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 246-248.

<sup>988</sup> Le texte adornien consacré au rapport entre sujet et objet fut rédigé en vue des révoltes des étudiants de 1968, auxquels ce texte était implicitement adressé, tout comme d'ailleurs son texte annexe, *Notes sur la théorie et la pratique* (cf. ADORNO Theodor W., « Notes sur la théorie et la pratique » in *Modèles critiques*, traduit par Marc Jimenez et traduit par Eliane Kaufholz, 1 Aufl., Paris, Payot, 2003, p. 319-342.). À ce sujet, et pour des indications biographico-historiques renseignant sur les circonstances de leur écriture, cf. S. Müller-Doohm, *Adorno*, op. cit., p. 697 et suiv.

classique, sur la prévalence de l'objet sur le sujet.<sup>989</sup> De plus faut-il noter également la manière dont la médiation des deux termes est réfléchi. Dans *Dialectique négative*, Adorno écrit à ce sujet :

« En vertu de la disparité à l'intérieur du concept de médiation, le sujet rentre tout à fait différemment dans l'objet que l'objet dans le sujet. L'objet ne peut être pensé que par le sujet, mais se maintient toujours comme un autre face à lui ; cependant le sujet, de par sa propre conformation, est déjà aussi objet. Il n'est pas possible d'évacuer en pensée l'objet du sujet, pas même comme idée ; mais on peut évacuer le sujet de l'objet. Il appartient au sens de la subjectivité d'être aussi objet ; mais non de la même façon au sens de l'objectivité d'être sujet. »<sup>990</sup>

Que l'objet prime sur le sujet est démontré par le fait qu'il est théoriquement possible de penser l'objet sans sujet, alors que le contraire est parfaitement impossible. Le rajout *théoriquement* indique qu'une telle hiérarchisation ne saurait en aucun cas signifier une dualité absolue et indépendante des deux complexes. Autrement dit, il ne peut en pratique y avoir d'objet sans une médiation par un sujet. Cependant, comme l'affirme Adorno, tout sujet individuel, avant même de se constituer en sujet, est déjà et nécessairement objet.<sup>991</sup> Alors même que les deux termes doivent toujours être pensés ensembles comme médiés – car il ne peut y avoir de séparation du point de vue dialectique –, ils ne tombent néanmoins pas simplement l'un dans l'autre. C'est ce qu'indique le fait que l'objet a besoin du sujet qui le réfléchit, mais face auquel il se présente néanmoins *comme un autre*.<sup>992</sup>

C'est ici que la dialectique négative d'Adorno entre en jeu. Car il s'agit là de la pensée qui permet de rendre compte de manière adéquate de la médiation entre sujet et objet, et qui de surcroît est l'unique pensée capable de toucher jusqu'à cette altérité objective. Ainsi, la dialectique négative accomplit un geste d'*Aufklärung*, laquelle autrement

---

<sup>989</sup> À ce sujet, indice principal du matérialisme adornien, on consultera avec profit le texte d'Adorno consacré aux rapports sujet-objet, cf. T.W. Adorno, « Sujet et objet », art cit, p. 304-306.

<sup>990</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 224.

<sup>991</sup> cf. T.W. Adorno, « Sujet et objet », art cit, p. 306-308.

<sup>992</sup> Au sujet de la médiation réciproque, Adorno explique : « Médiation de l'objet veut dire qu'il ne doit pas être hypostasié statiquement et de façon dogmatique mais qu'il n'est reconnaissable que dans son imbrication avec la subjectivité ; médiation du sujet veut dire que, sans le moment de l'objectivité, il ne serait littéralement rien. L'indice du primat de l'objet est l'impuissance de l'esprit dans tous ses jugements comme jusqu'à nos jours, dans l'organisation de la réalité » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 227.).

retomberait dialectiquement dans le mythe, à cause de la prééminence conceptuelle traditionnelle du sujet.<sup>993</sup> À l'encontre de cela,

« [L]e sujet doit donner au non-identique réparation de la violence qu'il lui a faite. C'est précisément par là qu'il se libère de l'apparence de son être-pour-soi absolu. Celle-ci est pour sa part le produit du penser identifiant qui, à mesure qu'il dégrade une chose en simple exemplaire de son espèce ou genre, prétend le posséder en tant que tel sans apport subjectif. »<sup>994</sup>

La difficulté résulte ici du fait, que le non-identique n'est pas simplement l'égal de l'objet. Bien plutôt est-il l'excédent contradictoire dialectique, qui par conséquent ne parvient jamais à être intégré à la conceptualisation ; ce qui donc, précisément en raison du manque de respect de la part du concept, est réprimé par lui. C'est pour cette raison notamment qu'Adorno met l'accent sur l'altérité de l'objet, parce que ce dernier est en réalité à connaître comme une fusion de ce que le concept atteint et de ce qui demeure non-identique.

Voilà la raison pour laquelle « il faut s'en tenir de façon critique à la dualité du sujet et de l'objet ». <sup>995</sup> Car

« ces deux concepts sont des catégories de la réflexion, produites, des formules pour quelque chose qui n'est pas unifiable ; pas quelque chose de positif, pas des faits premiers, mais ils sont, tout à fait négativement, expression seulement de la non-identité. Malgré tout, la différence entre sujet et objet ne doit pas non plus de son côté être simplement niée ; Non plus qu'ils sont dualité dernière, ne se dissimule derrière eux une unité dernière. Ils ne se constituent l'un par l'autre de la même façon qu'ils s'éloignent l'un de l'autre en vertu d'une telle constitution. »<sup>996</sup>

Adorno formule là un point fondamental de sa pensée, dans la mesure où il est à l'origine de son refus du système. En effet, deux voies qui pourtant semblent possibles, nous sont interdites. D'un côté, on ne pourrait affirmer que sujet et objet soient en vérité un, car cela, gommant les différences qui leur procurent leur idiosyncrasie, signifierait leur faire violence. Mais il est d'un autre côté tout aussi impossible d'affirmer que leur dualité soit

---

<sup>993</sup> De cette manière, « elle est démythologisation non plus seulement comme *reductio ad hominem*, mais aussi inversement comme *reductio hominis*, comme saisie de l'imposture du sujet qui se stylise en absolu. Le sujet est la figure la plus tardive du mythe, et pourtant semblable à la plus ancienne » (*Ibid.*), le terme de mythe désignant ici l'éternel retour de l'incessant même de la pensée identificatrice.

<sup>994</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>995</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>996</sup> *Ibid.*, p. 213-214.

éternelle et ontologique, car cela signifierait en réalité ramener le désir d'unité à un niveau hiérarchique supérieur, clamant que l'unité s'exprime dans leur dualité.<sup>997</sup>

Au contraire de cela, il faut reconnaître la dualité de pôles dont la polarité se tarit dans le fait qu'aucun d'eux ne saurait se restreindre à une dénomination immédiate. Leur distinction simple n'est autre chose qu'un outil nécessaire à la pensée, qui ne peut autrement que de procéder par désignation attributive, produisant une positivité de termes à laquelle la contradiction inhérente ne peut pas s'aligner. Cette prétendue positivité n'a de vérité autre que la fausseté que lui découvre une critique dialectique négative. Dire d'une chose ce qu'elle est, tout en pensant en avoir exprimé son entière vérité, revient à la fausser, parce que le seul concept ne saurait jamais représenter cette chose dans toute son idiosyncrasie.<sup>998</sup> C'est la raison pour laquelle la philosophie, prenant au sérieux la tâche qui lui incombe, ne doit pas céder à la tentation positiviste de croire en la vérité immédiate et absolue de ses concepts. Cela reviendrait à plaider l'existence d'un troisième terme, tout en faisant abstraction du fait que celui-ci ne nous est guère donné. Bien au contraire, l'honnêteté intellectuelle exige de s'en tenir à la différence qu'induit le non-identique. C'est pourquoi il ne peut y avoir d'autre solution, plus satisfaisante, que la négation déterminée.<sup>999</sup>

#### **II.2.2.2. Sujet et réification. Adorno lecteur de Lukacs et Marx**

La conception adornienne de la production de sujets doit beaucoup au mécanisme de la réification, que l'auteur reprend à György Lukacs. Dans son ouvrage *Histoire et conscience de classe*, ce dernier avait avancé que la structure fondamentale de la société capitaliste moderne est celle de la forme-marchandise, forme qui structure l'ensemble des rapports dans cette société. Lukacs voit en le « problème de la marchandise [...] le problème central, structurel, de la société capitaliste dans toutes ces manifestations vitales ».<sup>1000</sup> L'idée est ici que, dans la société capitaliste, la marchandise offre la matrice

---

<sup>997</sup> Car, tout comme le constate Adorno, « l'absolue dualité serait unité » (*Ibid.*, p. 214.).

<sup>998</sup> De vouloir « exprimer l'inexprimable », à savoir la non-identité des choses contre leur identification dans le concept, est ce qui suscite le « flottant » de la philosophie (*Ibid.*, p. 137.)

<sup>999</sup> Cet état de fait est indiqué par Adorno, lorsqu'il constate que « [r]ien n'est possible autre que la négation déterminée des moments singuliers par lesquels sujet et objet sont opposés absolument, et justement par ce moyen identifiés l'un à l'autre. En vérité, le sujet n'est jamais tout à fait sujet ni l'objet tout à fait objet ; mais tous deux ne sont pas pour autant les éclats d'un tiers qui les transcenderait. Ce tiers ne serait pas moins trompeur » (*Ibid.*, p. 215 (trad. remaniée)).

<sup>1000</sup> LUKACS György, *Histoire et conscience de classe: essais de dialectique Marxiste*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p.109. Dans son ouvrage, Lukacs prend comme point de départ et centre de ses analyses le premier chapitre du *Capital* de Marx (« La marchandise »). Une discussion critique des mêmes problèmes

structurant l'ensemble des rapports, non seulement économiques, mais également sociaux et politiques.<sup>1001</sup> La structuration selon la forme-marchandise consiste avant tout en un déplacement fondamental, d'une appréciation qualitative vers une appréciation quantitative.<sup>1002</sup> Cette disposition a pour résultat l'aliénation de l'homme. Ainsi que le constate Lukacs, « la personnalité devient le spectateur impuissant de tout ce qui arrive à sa propre existence, parcelle isolée et intégrée à un système étranger ».<sup>1003</sup>

Quelques remarques s'imposent. Tout d'abord, il est évident que Lukacs procède ici à une analyse plus sociologique qu'épistémologique. Néanmoins, le parallèle que nous souhaitons montrer se retrouve ici pour au moins deux raisons. D'une part, et tel que nous venons de le montrer, Lukacs lui-même ne laisse pas de doute que lesdites analyses valent pour l'ensemble de la société, et donc également pour le discours et les méthodes scientifiques. D'autre part, Adorno a toujours souligné que l'épistémologie ne pouvait jamais se défaire du rapport qu'entretiennent société et science, et n'était par conséquent jamais possible sans du moins prendre en compte le problème social, ce qui signifie aussi le problème du social, tel que le soulève une critique matérialiste.<sup>1004</sup> Autrement dit, si ce que nous venons d'affirmer est vrai, alors il en découle qu'aussi bien Lukacs qu'Adorno se réfèrent tous deux au même problème, précisément celui de l'aliénation produite par la matrice de la forme-marchandise comme principe structurant de la société capitaliste.

Soulignons au passage que la dernière citation de Lukacs, selon laquelle le moi (*la personnalité*) serait *le spectateur impuissant* de ses propres accidents, coupé de tous rapports avec autrui (car c'est bien cela que signifie la métaphore de la *parcelle isolée*),

---

se trouve notamment chez É. Balibar (cf. BALIBAR Étienne (éd.), *La philosophie de Marx*, Nouvelle éd., Revue et Augm., Paris, Éd. La Découverte, 2014, 263 p, p.84 et suiv.).

<sup>1001</sup> Ainsi que le note Lukacs, « il s'agit [...] de savoir dans quelle mesure le trafic marchand et ses conséquences structurelles sont capables d'influencer toute la vie, extérieure comme intérieure, de la société » (G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 110-111 (souligné dans l'original)).

<sup>1002</sup> Ce changement du qualitatif vers le quantitatif a pour cause le fait que la forme-marchandise relève entièrement du « principe de la rationalisation basée sur le calcul, sur la *possibilité du calcul* » (*Ibid.*, p. 115-116 (souligné dans l'original)).

<sup>1003</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>1004</sup> À ce sujet, cf. T.W. Adorno, *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, op. cit., p. 31 et suiv. ; cf. T.W. Adorno, « Gesellschaft », art cit, p. 11 et suiv. Bien entendu, il s'agit là d'un principe fondamental de la théorie critique de l'École de Francfort, articulé dès les années trente par M. Horkheimer, cf. HORKHEIMER Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique » in *Théorie traditionnelle et théorie critique*, traduit par Claude Maillard et traduit par Sibylle Muller, Paris, Gallimard, 2012, p. 15-92. Enfin, un exposé sommaire est donné par A. Sohn-Rethel dans une lettre de 1936 adressée à T. W. Adorno, cf. SOHN-RETHEL Alfred, *Warenform und Denkform: Aufsätze*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, « Kritische Studien zur Philosophie », 1971, 129 p, p.7 et suiv.



et qui s'éprouve par conséquent comme un élément étranger au sein de l'altérité, est une parfaite description de ce qu'évoque Adorno dans le passage de la *Dialectique négative* analysé plus haut.<sup>1005</sup> On entrevoit alors pourquoi Adorno peut affirmer que le processus d'identification va amener le sujet à être *réduit au rang d'objet*. La raison amenant l'objet à infliger en retour au sujet ce que ce dernier lui a fait subir est donc, que l'on nous permette ce néologisme, la *marchandisation*, c'est-à-dire la transformation en une marchandise. Bien entendu, il n'en va pas tant de jauger d'un prix pour chaque sujet-objet. Il s'agit plutôt de transformer toutes les relations qualitatives, pour ne laisser en définitive que des rapports quantitatifs.

Les deux auteurs empruntent cette idée à Marx, qui déjà notait que « [l']*égalité de travaux* qui diffèrent entièrement les uns des autres ne peut consister que dans une *abstraction de leur inégalité réelle*, que dans la réduction à leur caractère commun de dépense de force humaine ». <sup>1006</sup> La mise en rapport de marchandises qualitativement différentes (p. e. le lin et le bois), n'est donc possible qu'en faisant abstraction de ces différences, afin d'obtenir un étalon (abstrait) commun, sous forme du travail social, c'est-à-dire à la force de travail dépensée nécessaire pour produire chaque chose.<sup>1007</sup> Or, lorsque les producteurs procèdent ainsi, il s'en suit une conséquence changeant fondamentalement la donne, même si les individus n'en sont pas conscients eux-mêmes. Ainsi, Marx d'expliquer :

« Lorsque les producteurs mettent en présence et en rapport les produits de leur travail à titre de valeur, ce n'est pas qu'ils voient en eux une simple enveloppe sous laquelle est caché un travail humain identique, tout au contraire : en réputant égaux dans l'échange leurs produits différents, ils établissent par le fait que leurs différents travaux sont égaux. »<sup>1008</sup>

Il faut bien mesurer le changement radical dans la structuration de l'ensemble des rapports qui vient alors de se faire jour. Ce qui semble aux producteurs être le plus naturel – que des objets différents puissent entrer dans un rapport d'égalité duquel ressort leur égalité réciproque, dont la preuve est précisément le fait que les deux aient

---

<sup>1005</sup> Nous pensons au passage analysé dans la section du début de cette partie, intitulée « Le *Gestus* de la théorie critique d'Adorno », extrait de *Dialectique négative* (cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 183.).

<sup>1006</sup> MARX Karl, « Le Capital » in *Économie. 1*, Maximilien Rubel (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1963, p. 535-1406.

<sup>1007</sup> Il nous est impossible d'entrer dans le détail de la conception du passage d'une appréciation qualitative à une appréciation quantitative tel que l'analyse Marx. Pour cela, nous nous contenterons de renvoyer à la première section, chapitre premier (« La marchandise ») du *Capital* (cf. *Ibid.*, p. 561-619.).

<sup>1008</sup> *Ibid.*, p. 607-608.

pu entrer dans un rapport d'égaux (car il serait entièrement dénué de sens de vouloir comparer deux objets différents de par leurs essences, p. e. une pomme et une fourchette) – se révèle être un fait social déterminé par un mode de production historique. C'est que le travail, qui implicitement doit servir d'étalon commun, ne peut se transformer en ce même étalon qu'à l'aide d'une opération d'abstraction, qui en elle-même représente déjà une aliénation.

Adorno conçoit donc le sujet individuel comme le moment réifié d'un contexte historico-social, qui, en dépit d'une réflexion critique, est incapable de réfléchir ses propres conditions de possibilité, en raison de sa conception abstraite de soi calquée sur le mécanisme d'abstraction de la forme-marchandise. Une telle conception n'est donc en outre compréhensible que sur fond d'un matérialisme d'obédience marxiste. Bien entendu, cela n'est pas sans évoquer le problème de l'idéologie que nous discutons plus haut. Ce problème se pose de manière d'autant plus urgente, que la phrase marxienne selon laquelle l'être conditionne la conscience définit tout autant l'un comme l'autre de ses termes, précisément dans et à partir de leurs relations réciproques.<sup>1009</sup> C'est pourquoi A. Sohn-Rethel y voit un phénomène de ce qu'il appelle la « socialisation fonctionnelle [*funktionale Vergesellschaftung*] », <sup>1010</sup> qui est à l'origine de cette abstraction. Celle-ci désigne l'instauration d'une exploitation non seulement de la nature par l'homme, mais aussi des hommes par les hommes.<sup>1011</sup> Pour Sohn-Rethel, c'est cette socialisation qui est « l'origine des caractères fondamentaux de la forme-marchandise : identité, être-là [*Dasein*] et choséité [*Dinglichkeit*] », <sup>1012</sup> ce qui montre bien combien l'épistémologie est liée à la sphère sociale matérielle dont elle résulte.

L'expression fonctionnelle de cette socialisation est la forme-marchandise. Grâce à sa capacité d'abstraction, celle-ci parvient à réduire les divergences qualitatives des éléments, en les dissolvant dans une domination de l'impératif de l'échange qui lui assure sa domination.<sup>1013</sup> L'intérêt des analyses rethéliennes pour le présent travail réside alors dans l'affirmation que naturellement cette socialisation fonctionnelle

---

<sup>1009</sup> À ce sujet, cf. SOHN-RETHEL Alfred, « Exposé sur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung » in *Warenform und Denkform: Aufsätze*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, « Kritische Studien zur Philosophie », 1971, p. 7-25. Comme le note A. Sohn-Rethel, en dépit d'une lecture matérialiste, dialectique et critique, l'être apparaît comme « pure facticité » et la conscience comme « "sujet transcendantal" » (*Ibid.* (trad. PAB).)

<sup>1010</sup> A. Sohn-Rethel, « Exposé sur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung », art cit, p. 14 (trad. PAB).

<sup>1011</sup> cf. *Ibid.*, p. 14-16.

<sup>1012</sup> *Ibid.*, p. 16 (trad. PAB).

<sup>1013</sup> De l'aveu même de Sohn-Rethel, il se sait ici en concordance avec les réflexions tout autant d'Adorno que de Benjamin (cf. *Ibid.*, p. 18-19.).

produit aussi les formes sociales de subjectivité dans lesquelles se réalisent les sujets individuels.<sup>1014</sup> Si pour Sohn-Rethel aussi tout sujet est secondaire, c'est qu'il se constitue à l'image de son objet. Or ce dernier est produit par la socialisation fonctionnelle qu'induit la forme-marchandise, par conséquent à l'origine de toutes les formes sociales.<sup>1015</sup>

### **II.2.2.3. Sujet de connaissance et réification**

A la lumière de ces considérations, tentons d'analyser un passage de la *Métacritique de la théorie de la connaissance*, dans lequel Adorno critique la division entre le sujet psychologique fortuit et le sujet transcendantal logique, à l'exemple de la conception husserlienne. Ainsi, Adorno d'expliquer :

« Le sujet transfère son propre clivage – en, d'un côté, un être discipliné travaillant intellectuellement et, de l'autre, un être existant de façon apparemment isolée – à l'ontologie. Aliénés du sujet, les moments logiques représentent ce qui le dépasse. En tant que sujet pensant et agissant, l'homme est plus que lui-même. Il devient le support de l'acte social et se mesure en même temps à la réalité qui précède l'être-pour-soi clivé de sa subjectivité. En tant que personne psychologique, il n'a pas l'impression d'être aliéné. Mais pour être renvoyé à la simple identité avec lui-même, il doit payer un prix, celui de la non-liaison des contenus de sa conscience, sans pour autant échapper à la fatalité dont la personne psychologique veut se sauver. Dénuée de toute relation avec l'universel, elle se réduit à un fait, se soumet à une détermination qui lui est extérieure et devient une chose asubjective, une sorte d'échantillon compact de subjectivité durcie, comme la loi qui règne sur lui. »<sup>1016</sup>

Quoique situé dans un autre registre (Adorno tente dans ce passage de faire la critique d'une épistémologie bourgeoise qu'on pourrait qualifier d'idéologique), nous retrouvons le même mécanisme déjà décrit par Lukacs.

D'entrée, la première phrase laisse entendre que les rapports sociaux dans lesquels le sujet scientifique se retrouve sont par lui dédoublés et projetés sur sa constitution ontologique, ce qui revient bien sûr à dire que ce sont en réalité les conditions matérielles et sociales, et non le travail d'une conscience, qui déterminent le *Dasein*. La portée de cette opération sera en effet révélée au fil du passage. En tant qu'un sujet qui

---

<sup>1014</sup> cf. *Ibid.*, p. 20. On notera que cela vaut pour toutes les formes de constitution sociale, notamment l'État.

<sup>1015</sup> cf. *Ibid.*, p. 21-24. Pour une discussion des mécanismes de la production d'abstraction par l'application de la forme-marchandise, et une lecture matérialiste de l'histoire de la philosophie qui en résulte, cf. SOHN-RETHEL Alfred, « Warenform und Denkform » in *Warenform und Denkform: Aufsätze*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, « Kritische Studien zur Philosophie », 1971, p. 101-130.

<sup>1016</sup> T.W. Adorno, *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, op. cit., p. 89.

*pense* et qui *agit*, il est en rapport avec l'universel. Qu'il soit porteur de *l'acte social* et en même temps jaugé par rapport à ce dernier, s'explique lorsqu'on comprend que cet *acte* consiste en réalité en les *moments logiques* avec lesquels le sujet est en dissidence. Or, que ces éléments logiques soient vécus comme extérieurs à la subjectivité de l'individu a pour première conséquence qu'ils sont conçus comme valeurs en soi. La question de la logique est alors subrepticement devenue une instance de jugement en apparence purement objective assignant une valeur à tout phénomène individuel.<sup>1017</sup>

De plus, la seconde conséquence de cet état de fait en est que ces jugements ne se présentent plus que sous une forme qui, sinon d'être quantitative, n'en est pas plus qualitative. Car en réalité, l'étalon du jugement, loin de juger de l'essence de son objet dans ce qu'elle a d'individuel, fait entièrement abstraction de cette dernière pour ne se déclarer sur autre chose que la conformité d'avec la logique.<sup>1018</sup> On est alors face à la même opération que celle que décrit Marx dans le premier chapitre du *Capital* déjà évoqué au sujet de tout objet devenu marchandise, pour lequel le jugement de valeur porte en réalité sur une abstraction de l'objet (sa valeur marchande se traduisant par le travail matérialisé en lui).<sup>1019</sup>

Adorno constate qu'en tant que *personne psychologique*, le même sujet ne se vit pas comme se trouvant dans un rapport d'aliénation. Bien entendu, le terme *psychologique* désigne ici tous les phénomènes relevant du ressenti subjectif, tout aussi bien émotionnel que motivationnel et moral, ou encore esthétique. Il s'agit donc en réalité de tout ce qui relève des dimensions qualitatives au sein de la subjectivité individuelle. Ces

---

<sup>1017</sup> En effet, Adorno avait déjà constaté plus haut que Husserl se plaçait dans une ligne historique de la philosophie bourgeoise qui allouait aux mathématiques le primat logique (cf. *Ibid.*, p. 79.). Ceci a pour conséquence que la logique, dans une formalité pure, devient instrumentale, c'est-à-dire ne visant que son propre accomplissement incessamment réitéré, en faisant entièrement abstraction de toute question visant le sens des opérations ou des objets examinés. Voilà pourquoi Adorno constate que « [l]e simple "opérer" est la forme ensorcelée sous laquelle la *praxis*, séparée de la théorie mais séparée aussi de la qualité de ses objets, se vide et retourne à la théorie. Quand les mathématiques priment, la question portant sur chaque "signifier" est remplacée par une sorte d'activité de pensée rendue aveugle, une activité de pensée technique qui déconcerte quiconque court après la signification, alors qu'au contraire le mathématicien voit dans toute question portant sur la signification une tentative de sabotage de la machinerie et, du coup, l'interdit. L'inconscient résolu du mathématicien atteste l'existence d'un lien entre division du travail et "pureté" analytique [...] » (*Ibid.*, p. 80.). Pour le problème de la logique formelle, cf. *Ibid.*, p. 75-84.

<sup>1018</sup> Déjà dans *La dialectique de la Raison*, Adorno et Horkheimer statuaient : « La logique formelle fut la grande école de l'unification. Elle offrait aux partisans de la Raison le schéma suivant lequel le monde pouvait être objet de calcul. » (M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 25.).

<sup>1019</sup> Ainsi, ce n'est certainement pas un hasard qu'Adorno en vienne à parler de « [l]'aspect fétichiste » au sujet de la science telle qu'elle est conçue par Husserl (T.W. Adorno, *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, op. cit., p. 84.), ce qui n'est naturellement pas sans évoquer le titre de la dernière partie du premier chapitre de la première section du *Capital* (cf. K. Marx, « Le Capital », art cit, p. 604 et suiv.).

dimensions qualitatives ne pouvant pleinement être exprimées en termes logiques, l'individu doit concéder à la *non-liaison* de tout *contenu* possible de sa *conscience*, donc à une remise en question radicale de la valeur desdites dimensions. Cela appelle à faire au moins deux constatations. Premièrement, cela veut dire que l'individu psychologique n'est en réalité pas aussi indépendant par rapport à la sphère objective de *l'acte social*, que ce qu'il croit. Deuxièmement, cela signifie que la sphère qualitative de l'individu est poussée dans l'insignifiance, voire l'inexistence.

Il faut bien se représenter la conclusion qui dès lors s'impose : tout ce qui caractérise l'individualité de la conscience individuelle, c'est-à-dire la manière qu'a l'individu de donner sens à l'expérience du vécu à travers des appréciations qualitatives, lui est dénié. L'expression de son individualité lui est donc de fait rendue impossible. C'est que cette expression passe par une mise en rapport avec *l'universel*, rendue impossible dans une société où ce dernier se présente sous la forme de l'abstrait quantitatif qu'est la logique formelle. C'est pourquoi l'individu, dans l'impossibilité de se constituer comme sujet, devient objet – précisément de *l'universel* – parmi les objets. La raison en est que les rapports mutuels entre les sphères subjectives et objectives qui seraient nécessaires à une constitution pleine de l'un comme de l'autre, c'est-à-dire une constitution rendant leurs dignités aux deux pôles, sont rompus, du moment où le propre du sujet, sa capacité d'appréciation qualitative, lui est dérobée.<sup>1020</sup>

Un tel résultat de l'analyse est d'autant plus grave, qu'il signifie qu'est devenu impossible ce qui devrait fondamentalement constituer toute subjectivité : la capacité d'appréciation lui permettant une *praxis* qui en vaut le nom, c'est-à-dire une capacité d'agir basée sur un jugement qualitatif d'une situation donnée. Autrement dit, dans l'état des choses, toute possibilité de morale est barrée. Deviennent alors compréhensibles ces quelques lignes de *La dialectique de la Raison*, évoquant l'idée seulement à première vue paradoxale, selon laquelle la situation historique de la société capitaliste empêcherait la constitution de toute subjectivité en même temps qu'elle instituerait le sujet comme l'agent de l'accomplissement de la domination de la nature :

« La subjectivité a cédé la place à la logique de règles du jeu soi-disant fortuites, afin de faire la loi d'autant plus librement. Le positivisme qui n'a finalement pas reculé devant le penser lui-même, cette "divagation de l'esprit", a écarté la dernière instance

---

<sup>1020</sup> On comprend la portée de l'affirmation d'Adorno, lorsqu'il écrira, des années plus tard, au sujet du rapport de sujet et d'objet, que « [l]a paix est l'état de la différence sans domination dans lequel les différences communiquent » (T.W. Adorno, « Sujet et objet », art cit, p. 304.).

s'interposant entre l'action individuelle et la norme sociale. Le processus technique en quoi s'est réifiée la subjectivité après avoir été extirpée de la conscience, est immunisé contre les ambiguïtés de la pensée mythique et de toute signification en général, parce que la raison elle-même n'est plus qu'un auxiliaire de l'appareil économique qui englobe tout. Elle fonctionne comme un instrument universel convenant à la fabrication de tous les autres instruments [...]. »<sup>1021</sup>

Le constat, on en conviendra, semble sans appel. Retenons toutefois deux questions, qui s'imposent à sa vue. D'une part, on est en droit de se demander à quoi peut ressembler ce *penser*, dont il est indiqué ici qu'il a été miné par le positivisme, marque de toute doctrine de pensée scientifique formelle. D'autre part devra-t-on non seulement montrer à quoi peut ressembler une pensée échappant à ce piège, mais s'interroger de plus sur la possibilité de concevoir une *praxis* non pas tant en dépit, que véritablement face et contre un tel état de fait.

### **II.2.3. Le non-identique. Ce que permet d'apprendre la dialectique**

#### **II.2.3.1. À la recherche de dimensions non-identiques**

Il est certain qu'Adorno ait profondément été imprégné d'hégélianisme. La différence la plus impérieuse réside néanmoins dans le fait qu'Adorno ne pense pas pouvoir parvenir à une abrogation (*Aufhebung*) des contradictions véhiculées dans un mouvement dialectique, en vue d'atteindre un absolu. Au contraire, Adorno insiste sur la nécessité de marquer un temps d'arrêt en cette contradiction dialectique, parce qu'en elle se donne à voir la constitution du monde contemporain.<sup>1022</sup> Il appartient également à cette contradiction, que toute identification a pour objectif une identité, qui inclut nécessairement une non-identité dynamique que ce mouvement ne saurait jamais rejoindre. Si l'on s'en tient à Adorno, il en va de la constitution paradoxale du penser philosophique, que le non-identique, c'est-à-dire ce qui ne se laisse résorber par le concept, ne peut être appréhendé qu'à l'aide du concept. Il résulte de cela que la tâche de la philosophie doit donc toujours être de penser tout autant le conceptuel que le non-conceptuel, si elle veut penser de manière adéquate ce qui est. C'est alors qu'on parvient à la critique fondamentale qu'Adorno adresse à la philosophie hégélienne.

Selon l'hypothèse adornienne, Hegel a certes reconnu la dialectique opérant entre le conceptuel et le non-conceptuel. Mais au lieu de l'effectuer, il l'a écarté à l'aide d'une

---

<sup>1021</sup> M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 46.

<sup>1022</sup> cf. T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., p. 15-31.

astuce.<sup>1023</sup> Dans sa *Science de la logique*, Hegel remplace en effet le *Unbestimmte* (l'indéterminé), par la *Unbestimmtheit* (l'indéterminité), et donc le concept d'un substrat par la description d'une modalité.<sup>1024</sup> Il parvient ainsi à expurger secrètement le fait graveleux que quelque chose qui ne peut être atteint par le concept, persiste dans tout objet.<sup>1025</sup> L'indéterminité n'est autre que conceptuelle, et ne peut par conséquent valoir ne serait-ce que comme l'indice d'un non-conceptuel, un état de fait que le terme de l'indéterminé parvenait encore à l'indiquer.

Ce n'est qu'après une telle opération, après avoir remplacé l'inconceptualisable par l'absence de conceptualité, que Hegel peut postuler que cette absence d'un concept n'est en vérité et par conséquence autre chose que le néant. C'est en retour pourquoi Adorno peut alors constater que Hegel

« ne développe pas la dialectique du non-identique jusqu'au bout [...]. Son propre concept du non-identique – chez lui moyen d'amener le non-identique à l'identique, à l'égalité à soi-même – a inévitablement le contraire de celle-ci comme contenu ; là-dessus il passe allégrement. [...] Le système absolu de Hegel, qui repose sur la constante résistance du non-identique, se nie lui-même, contre son autocompréhension. En vérité, il n'y a pas d'identité sans non-identique alors que l'identité, comme identité totale, s'assure malgré tout chez lui le primat ontologique. [...] La théorie, au lieu de faire sien dans des concepts l'indissoluble, le fait disparaître par la subsumption sous son concept universel, celui d'indissolubilité. »<sup>1026</sup>

Dans ces explications, trois aspects sont d'intérêt pour nous.

<sup>1023</sup> Nous suivons ici les explications du cours d'Adorno du 25 novembre 1965 (cf. *Ibid.*, p. 85 et suiv.).

<sup>1024</sup> Qu'on s'accorde à ce sujet : l'affirmation hégélienne selon laquelle l'être n'est rien signifie qu'il n'est rien de déterminé, non qu'il n'est rien de particulier (cf. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik 1. Teil 1. Die objektive Logik. Buch 1*, 10. Auflage., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Werke », 2009, 456 p, p.82-83.). Autrement dit, l'être est néant parce qu'il constitue en lui simultanément tout le particulier dans son immédiateté (cf. *Ibid.*, p. 82.), c'est-à-dire « einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit » (*Ibid.*, p. 83.). Cela n'est donc en réalité qu'une autre manière d'affirmer la même chose, que de dire que l'être et le néant se rejoignent dans leur indétermination (cf. *Ibid.*, p. 84 et suiv.). Or, que le passage qu'Adorno choisit de commenter soit en rapport avec la question de la synthèse (cf. *Ibid.*, p. 99 et suiv.) est tout sauf fortuit. Il s'agit là de comprendre comment un objet particulier puisse être (cf. *Ibid.*, p. 100.). C'est précisément la question que Hegel dresse contre Jacobi, qui s'adonne à une abstraction aussi pure que vaine (cf. *Ibid.*, p. 101. ; à ce sujet cf. aussi T.W. Adorno, *Trois études sur Hegel, op. cit.*, p. 40-41.). Cependant, le problème est donc bien entendu que Hegel lui-même subvertit le particulier en le dissolvant dans la sphère du conceptuel (cf. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik 1. Teil 1. Die objektive Logik. Buch 1, op. cit.*, p. 103-104.).

<sup>1025</sup> Adorno résumera cela dans *Dialectique négative* écrivant que « [l']indéterminité est tacitement employée comme synonyme de l'indéterminé. Dans son concept disparaît ce dont elle est le concept ; il est assimilé à l'indéterminité en tant que détermination de celui-ci, et ceci autorise l'identification de l'indéterminé au néant. En vérité, ce qui se trouve déjà présupposé par là, c'est l'idéalisme absolu, que la Logique seulement devrait démontrer » (T.W. Adorno, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 150-151.).

<sup>1026</sup> *Ibid.*, p. 151.

Tout d'abord, il figure dans cette citation une première description du non-identique comme de ce qui s'interdit à l'identification conceptuelle. On comprend ainsi que, pour Adorno, le non-identique est donc le signe de l'altérité qui réside au fond de toute conceptualité, en ce qu'elle vise du non-conceptuel. Il appartient donc à cette conceptualité que la différence qu'elle figure et qu'elle induit ne peut jamais être appréhendée conceptuellement, raison pour laquelle précisément elle se constitue en différence. Il est dans ce contexte nécessaire de souligner, et cela malgré l'accent qui est mis sur cette altérité non appréhensible, qu'il serait parfaitement erroné de croire que par conséquent, le non-identique relèverait d'une quelconque matérialité ou substantialité. Le non-identique ne saurait jamais être rien de cela, tout simplement parce qu'il n'est autre chose que le sigle du mouvement dialectique que nous éprouvons à travers les contradictions.<sup>1027</sup>

Le non-identique est fondamental, dans la mesure où il est constitutif pour toute identité. Mais il ne saurait pas pour autant être fondamental en soi. Il ne l'est que pour l'identité, qui en a besoin pour se poser comme telle face à ce qu'elle n'est pas. L'autre pourrait théoriquement exister simplement pour soi, alors que le même, qui est identique, a besoin de quelque chose – qui n'est rien de plus qu'un *etwas* (un *quelque chose*) –<sup>1028</sup> duquel elle peut se démarquer. Mais il est impératif de ne pas perdre de vue la configuration dialectique dans laquelle alors on opère. Car cela ne saurait signifier que le non-identique puisse être immédiat. Au contraire, il est toujours lui-même médiatisé ; seulement, il l'est en tant que négativité de la médiation.<sup>1029</sup> Il n'en demeure pas moins que le non-identique est élémentaire, dans la mesure où il est ce moment du penser qui force encore et toujours le concept à s'ouvrir à ce qu'il n'est pas et ainsi à se dépasser.

---

<sup>1027</sup> On peut d'ailleurs ajouter à cela que la première des contradictions résulte du fait que nous tentons, dans la connaissance de dépasser nos propres limites, en essayant d'approcher ce qui réside pourtant au-delà de nous-même. En guise d'exemple d'une philosophie se confrontant à ce problème de devoir rendre compte de la non-identité avec les seuls moyens d'identité que nous procurent les concepts, Adorno présente la philosophie kantienne (cf. T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft », op. cit.*, p. 103.), parce que celle-ci, alors même qu'elle n'est pas dialectique, ne se contente pas pour autant de proposer ce qui pourrait ressembler à une « gigantesque tautologie » (*Ibid.*, p. 105 (trad. PAB).).

<sup>1028</sup> Notons d'ailleurs que c'est ici également qu'est tracé la ligne de différence entre Hegel et Adorno, le premier croyant qu'il peut entamer ses recherches avec l'être au lieu du *etwas*, de ce quelque chose disparat et particulier qui pourtant est ce qui est toujours déjà là (cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 151.).

<sup>1029</sup> Ainsi que l'indique Adorno, « [i]l est trivial de dire que le non-identique n'est pas une immédiateté, qu'il est médiatisé. Mais en certains points centraux, Hegel n'est pas conforme à sa propre conception. Cette conception signifie que le non-identique est en effet identique – en tant que médiatisé lui-même – mais reste tout de même non-identique, est l'autre par rapport à toutes ses identifications » (*Ibid.*).



C'est cela ce qu'Adorno appelle « l'effort du concept »,<sup>1030</sup> qui réside au fond de toute connaissance qui veut être autre chose que simple tautologie ruminant l'éternel même. Ainsi, le non-identique se présente donc non seulement comme le moment qui incite, mais simultanément aussi comme ce que le concept s'efforce sans cesse de rejoindre et de haler.

En troisième lieu, il faut enfin remarquer qu'Adorno donne ici une première indication quant à comment le non-identique serait à approcher. En effet, il transparaît que selon lui, le non-identique ne peut être exprimé que s'il est respecté en tant que non-identique. Cela revient à affirmer que le non-identique doit toujours être rejoint précisément dans sa non-identité, au lieu de le transformer, à l'aide des tours de prestidigitations tel celui mentionné plus haut, en une forme inférieure d'identité supposée.<sup>1031</sup> Seulement si on parvient à cela, la connaissance n'échoue pas, et accomplit d'exprimer l'état de fait (*Sachverhalt*) visé dans sa totalité. C'est pourquoi l'on ne saurait s'en tenir à une simple identification, et que l'on doit en appeler à une dialectique. Car on tente précisément de rejoindre ce qui, dans toute identification, reste comme son excès.<sup>1032</sup> Par conséquent, l'identification doit demeurer négative, parce que c'est seulement ainsi que la contradiction de l'identification du concept et du non-identique peut être accomplie, au lieu de passer outre prestement, dans un mouvement qui ainsi se fausse.

### **II.2.3.2. D'une dialectique négative**

Cela mène à la question de ce que peut être une dialectique négative. À cet égard, Adorno formule deux restrictions, dans la mesure où la dialectique ne saurait être ni méthode, ni un réel. Elle ne peut consister en une méthode, parce qu'elle dévoile la contradiction dans la chose, au lieu de l'abroger dans une structure méthodique ajoutée naïvement de l'extérieur.<sup>1033</sup> D'autre part, la dialectique ne peut « [p]as [être] quelque

---

<sup>1030</sup> T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, op. cit., p. 122.

<sup>1031</sup> Adorno reproche à toute philosophie de l'identité de croire que « [c]e qui échappe nécessairement au concept abstrait : qu'il ne puisse pas être lui-même le conceptuel, il le compte pour gain, pour summum, pour esprit, face à ce dont il fait obligatoirement abstraction. Le moindre doit être plus vrai [...] » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 151-152.).

<sup>1032</sup> Sans ambiguïtés, Adorno constate que « [l]e renvoi de l'identité au non-identique, tel que Hegel l'a presque réussi, constitue l'objection contre toute philosophie de l'identité » (*Ibid.*, p. 151.).

<sup>1033</sup> C'est ce qu'Adorno constate sans équivoque dans son cours de 1958, lorsqu'il explique que « [l'o]n pourrait dire paradoxalement, qu'au moment même où la dialectique devient une sorte d'artisanat, comme une recette, où elle est utilisée comme une méthode, elle se change nécessairement en fausseté [*Unwahrheit*], et cela dans le sens strictement dialectique qu'elle entre alors en contradiction avec son propre concept. Car penser dialectiquement signifie précisément penser sans relâche, c'est-à-dire penser

chose de tout simplement réel : car le fait de la contradiction est une catégorie de la réflexion », <sup>1034</sup> ce qui revient à le comprendre comme ce qui ne s'accomplit qu'au sein de la pensée. Ces restrictions ne signifient rien de moins que le fait que la dialectique ne peut se montrer vraiment que dans son exécution, parce qu'elle ne se réalise et ne se maintient qu'à travers le geste du penser.

On peut alors saisir la définition qu'Adorno avance dans le paragraphe « "Logique de la dislocation" » de la *Dialectique négative*, lorsqu'il note que

« La dialectique comme procédé signifie penser dans des contradictions au nom de et contre la contradiction déjà éprouvée dans la chose. Contradiction dans la réalité, elle est contradiction contre celle-ci. Mais une telle dialectique ne se concilie plus avec Hegel. Son mouvement ne tend pas à l'identité dans la différence de chaque objet d'avec son concept ; elle jette bien plutôt le soupçon sur l'identique. Sa logique est une logique de la dislocation : dislocation de la figure apprêtée et objectivée des concepts, que tout d'abord le sujet connaissant a immédiatement face à lui. L'identité de cette figure avec le sujet est la non-vérité. Avec elle, la préformation subjective du phénomène se place devant le non-identique, devant l'individu ineffable. » <sup>1035</sup>

Un regard hâtif suffit pour constater qu'une telle dialectique négative met l'accent sur le contradictoire. Cependant, il faut souligner qu'il ne pourrait et devrait s'agir ici simplement de dévoiler des contradictions, peu importe qu'elles soient de nature objective ou subjective. Ajoutons d'entrée à cela que, bien entendu, les contradictions objectives sont d'une importance particulière, car elles offrent la raison intrinsèque pour la dialectique. <sup>1036</sup>

Ce qui importe véritablement, pour Adorno, c'est de contredire encore ces contradictions objectives que la pensée dialectique découvre. Dans ce sens, la dialectique est donc la résistance intellectuelle contre la négativité naïve de la réalité. Ce n'est qu'ainsi que peut se montrer que ce caractère contradictoire objectif [*Widersprüchlichkeit*] ne doit pas nécessairement avoir le dernier mot, et que donc une conciliation utopique, aussi improbable qu'elle ne puisse paraître, reste néanmoins possible. Une telle conciliation est en effet de l'ordre du possible, parce qu'elle est

---

de manière à ce que le concept, dans un sens emphatique, trouve à chaque fois sa critique dans ce qui est compris sous lui, et qu'en retour, la simple facticité est mesurée à son propre concept » (T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, op. cit., p. 75 (trad. PAB)).

<sup>1034</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 179.

<sup>1035</sup> *Ibid.*

<sup>1036</sup> Car si elles n'existaient pas, il en serait assez d'une pensée unifiante de l'identité, et l'objet serait atteint pleinement.

nécessairement contenue dialectiquement dans le caractère contradictoire de la sphère sociale – car c'est bien à la société que le matérialiste Adorno pense en dernière instance.<sup>1037</sup>

Une telle dialectique a toujours déjà quitté l'orbite hégélienne, parce qu'elle refuse son moment de l'abrogation [*Aufhebung*] positive dans un absolu réconciliant. Elle doit agir ainsi, dès que se montre que cet absolu ne peut donc être introduit qu'au prix de l'échange du non-identique avec son concept. Là réside la preuve, que cet absolu rassurant n'est non seulement faux, car particulier, mais en outre également violent, car opprimant le non-conceptuel. C'est pour cela que l'objectif d'une dialectique négative ne peut résider à trouver une identité commune jusque dans la différence contradictoire. Une telle dialectique recherche au contraire de franchir l'identité immédiate, afin de rendre possible le mouvement dialectique qui seul peut tenir compte du non-identique. Il est nécessaire que les concepts se disloquent, afin qu'il puisse devenir compréhensible qu'eux non plus ne sont pas immédiatement identiques au sujet. Car en vérité, les concepts aussi sont médiés génétiquement, aussi bien d'un point de vue subjectif qu'objectif. C'est pourquoi leur prétendue et simple *identité avec le sujet est la non-vérité*. Seulement grâce à la dislocation des concepts, et donc grâce à la dissolution de l'identique, le non-conceptuel peut de nouveau obtenir la possibilité, d'être compris.<sup>1038</sup>

### **II.2.3.3. Dialectique négative et concept. De la possibilité utopique de conciliation**

Ce que nous venons d'expliquer a bien entendu une incidence sur le concept du concept lui-même. En effet, une telle dialectique négative est une pensée qui, non seulement d'avoir conscience du caractère contradictoire du réel, a en outre compris que les concepts doivent eux aussi être soumis à une critique dialectique. Leur constitution dévoile en effet leur médiateté, dans la mesure où « [l]eur contenu leur est aussi bien immanent : spirituel, qu'ontique : transcendant à eux ».<sup>1039</sup> Ce n'est qu'en réfléchissant cela, que les concepts parviennent à dépasser leur propre constitution, c'est-à-dire à « [devenir] capable de se débarrasser de leur fétichisme ».<sup>1040</sup> Autrement dit, là réside, pour les concepts, la seule possibilité de prendre part à la vérité, dans le

---

<sup>1037</sup> En guise d'exemples de cette conception du tout objectif que forme chez Adorno la société, cf. T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, op. cit., p. 136-146. T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, op. cit., p. 261-267. Enfin, il faut noter que c'est sur la base de ce constat que s'ouvre la *Dialectique négative* (cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 20-21.).

<sup>1038</sup> Et cela d'ailleurs au double sens du mot allemand *begriffen*, qui signifie aussi bien *compris* que *conceptualisé*.

<sup>1039</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 22.

<sup>1040</sup> *Ibid.*

sens où « [l]a réflexion philosophique s'assure du non-conceptuel dans le concept ».<sup>1041</sup> Cela signifie d'antagoniser le concept contre lui-même, dans la mesure où on parvient à lui faire dépasser ses propres limites en n'usant d'autre outils que ceux qui sont les siens. Car si le concept procède bien par seule identification, son intention va néanmoins à ce qu'il n'est pas. C'est pour cette raison qu'il est central de mettre l'accent sur le non-conceptuel et le non-identique,<sup>1042</sup> et qu'en cela réside « la charnière d'une dialectique négative ».<sup>1043</sup>

Ce qui vient d'être dit induit deux conséquences. D'un côté, il devient compréhensible pourquoi « [l]'idée de réconciliation empêche qu'on l'établisse positivement dans le concept ».<sup>1044</sup> Car si l'on opérerait ainsi, le concept de conciliation demeurerait nécessairement particulière, car concept ; alors que l'idée de conciliation serait au contraire celle de la mise en rapport des antithétiques (*Verbindung der Gegensätzlichen*) dans un ensemble sans violence.<sup>1045</sup> C'est pour cette raison que la conciliation ne peut être le simple concept, mais doit consister en ce mouvement dialectique sans cesse tenu de rejoindre la contradiction qu'elle réfléchit.<sup>1046</sup> D'un autre côté, il devient nécessaire d'incessamment réfléchir la constitution dialectique de l'identité, seul moyen de forcer la juridification que celle-ci impose, et de la surmonter. C'est ce qui résonne, lorsqu'Adorno constate que

« [l]'identité pure est ce qui est posé par le sujet et dans cette mesure apportée de l'extérieur, c'est pourquoi la critiquer de façon immanente signifie aussi, ce qui est

---

<sup>1041</sup> *Ibid.*

<sup>1042</sup> Il nous semble que les deux termes, aussi solidaires qu'ils ne soient dans leur origine dialectique, ne recouvrent néanmoins pas la même signification. Le non-conceptuel est ce qui, dans le concept même, n'est pas concept. Ainsi, L. Tengelyi le définit comme « cet autre des concepts à chaque fois "déjà faits", ce qui est donc fondamentalement nouveau vis-à-vis des catégories respectives » (L. Tengelyi, « Negative Dialektik als geistige Erfahrung? », art cit, p. 58 (trad. PAB).). Face à cela, le non-identique est ce qui ne peut jamais devenir concept, parce qu'il s'agit là de cette dimension, de ce reste qui, dans le geste de la conceptualisation même, échoue toujours. Par contre, on pourrait certainement dire que, pendant que le non-conceptuel est toujours non-identique, le non-identique ne se tarit pas seulement à être non-conceptuel.

<sup>1043</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 23 (traduction remaniée).

<sup>1044</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>1045</sup> C'est la raison pour laquelle Adorno affirme que « [l]'utopie serait par-delà l'identité et par-delà la contradiction, une conjonction du différent » (*Ibid.*, p. 185.).

<sup>1046</sup> cf. *Ibid.*, p. 15-16. C'est ce qu'Adorno donne comme tâche de la dialectique, sous-entendant naturellement qu'elle doit être négative, expliquant que « [l]a dialectique développe la différence, dictée par l'universel, de l'universel et du particulier. Alors que la différence, la cassure entre sujet et objet qui a pénétré la conscience, habite nécessairement le sujet et sillonne tout ce qu'il pense, même ce qu'il pense d'objectif, elle trouverait sa fin dans la réconciliation. Cette dernière libérerait le non-identique, le débarrasserait encore de la contrainte spiritualisée, seule elle inaugurerait la multiplicité du divers sur laquelle la dialectique n'aurait plus de pouvoir. La réconciliation serait la remémoration d'un multiple désormais exempt d'hostilité [...] » (*Ibid.*).

assez paradoxal, la critiquer de l'extérieur. Le sujet doit donner au non-identique réparation de la violence qu'il lui a faite. »<sup>1047</sup>

Il devient ainsi possible d'apprécier combien la critique dialectique de la pensée identifiante comprend toujours également une dimension éthique. Est-ce là le lieu dans lequel éthique et vérité se rejoignent, afin de s'accomplir ?

Quoi qu'il en soit, il n'en demeure pas moins qu'Adorno explique que

« En secret, la non-identité est le *telos* de l'identification, ce qu'il faut sauver en elle ; l'erreur du penser traditionnel est de considérer l'identité comme son but. La puissance qui rompt l'apparence d'identité est celle du penser lui-même : l'application de son "ceci est" ébranle sa forme pourtant nécessaire. Dialectique, la connaissance du non-identique l'est aussi en ce que c'est justement elle qui identifie davantage et autrement que le penser de l'identité. Elle veut dire ce que quelque chose est, alors que le penser de l'identité dit ce sous quoi quelque chose tombe, de quoi il constitue un exemplaire ou un représentant, donc ce qu'il n'est pas lui-même. Le penser de l'identité s'éloigne d'autant plus de l'identité de son objet qu'il a moins de scrupules à l'acculer. L'identité ne disparaît pas du fait de sa critique ; elle se transforme qualitativement. Des éléments de l'affinité entre l'objet et sa pensée vivent en elle. »<sup>1048</sup>

D'une part, ces affirmations reprennent tout ce qui a été dit jusqu'ici, mais d'autre part, elles le transpose à un autre niveau. Retenons : penser s'effectue par concepts, et revient ainsi à identifier. Cependant, seul le non-identique peut faire avancer cette identification, parce qu'il constitue une incitation incessante adressée à la pensée de se dépasser, de réfléchir contre elle-même, pour reprendre des mots adorniens. Voilà ce que signifie que la *non-identité* puisse être *le telos de l'identification*. Mais en outre, cela signifie également que la différence fondamentale a à être l'objectif de toute unité.

Il en va donc d'accorder à chacun son droit propre, et de le respecter en ce droit qui est le sien. Ce n'est qu'ainsi que chacun (*ein Jedes*) peut être exprimé complètement, au lieu de n'être que mis en ordre. Penser le non-identique de cette manière signifie donc également de le penser dans son identité propre, c'est-à-dire précisément en tant que non-identique. Cela revient alors à affirmer qu'il s'agit donc de supporter ses contradictions constitutives, plutôt que de tenter de les dissiper. Car ce n'est qu'ainsi que la pensée (*der Gedanke*) peut véritablement toucher à l'état de fait, au lieu de se

---

<sup>1047</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 180.

<sup>1048</sup> *Ibid.*, p. 184.

contenter de l'objet qu'il identifie comme étant le sien. C'est en cela que réside le *sauvetage* de l'identification, à savoir qu'elle se dépasse elle-même, afin de s'altérer qualitativement. Enfin, ce n'est qu'à travers ce geste que « la conscience de la non-identité contient l'identité » ;<sup>1049</sup> à savoir une identité avec soi, et ainsi donc une identité d'un autre ordre.

#### **II.2.3.4. Connaître le non-identique. Le penser en constellations**

S'impose alors la question de savoir comment il devient possible au non-identique de s'exprimer, comment donc il est possible de le reconnaître, alors que l'identification classificatrice n'en est pas capable. Il ne peut naturellement s'agir d'autre chose que d'user de la dynamique dialectique qui anime le non-identique. Deux choses deviennent alors apparentes. D'une part, il devient possible de surmonter l'isolation abstraite des objets. D'autre part, la dynamique évoquée à l'instant permet d'accéder à l'identité d'un autre ordre que nous mentionnions ci-dessus, et dont on sait qu'elle n'est pas à proprement parler une identité. La méthode que propose Adorno est celle de la constellation.

Dans ce contexte, il faut tout d'abord constater que

« [c]e qui est, est plus que ce qu'il est. Ce plus ne lui est pas octroyé mais lui reste immanent en tant que ce qui a été refoulé de lui. Dans cette mesure, le non-identique constituerait l'identité propre de la chose face à ses identifications. Le sein même de l'objet se révèle en même temps comme extérieur à lui, sa fermeture comme apparence, reflet du processus d'identification, de fixation. C'est ce à quoi l'insistance pensante devant le singulier mène comme à son essence au lieu de mener à l'universel qui est censé le représenter. La communication avec l'autre se cristallise dans le singulier qui est médiatisé par elle dans son être-là. »<sup>1050</sup>

Tout objet porte en lui un excès de sens qui lui est propre, non atteignable par son concept, mais lui étant néanmoins immanent. Nous avons appelé cela le non-identique. Mais cette définition révèle alors un aspect de premier ordre, à savoir que cet être-pour-soi de l'objet est déjà médiatisée par la puissance identificatrice du concept, dans la mesure où celui-ci tente de réaliser cette identification à laquelle il doit nécessairement et toujours échouer, en raison du caractère contradictoire de la disposition des

---

<sup>1049</sup> *Ibid.*, p. 185 (traduction remaniée).

<sup>1050</sup> *Ibid.*, p. 199.

éléments. C'est alors que l'avantage de la langue entre en jeu, en tant que « modèle » pour une mise en constellation.<sup>1051</sup>

La langue est en effet loin de se limiter à « un simple système de signes pour des fonctions cognitives ». <sup>1052</sup> Bien au contraire,

« Là où elle apparaît essentiellement comme langue, là où elle devient présentation, elle ne définit pas ses concepts. Leur objectivité, elle la leur assure à travers le rapport dans lequel elle place les concepts centrés sur une chose. Elle sert ainsi l'intention du concept, d'exprimer tout à fait ce qui est signifié. »

La langue parvient ainsi, dans le déploiement de sens en réseau qu'elle permet, de donner une forme à l'excès de chaque objet. Elle peut ce faire, car l'intérieur non-identique de l'objet est en vérité une extériorité radicale par rapport à ce dernier, dans la mesure où le non-identique cherche l'articulation comme le nageur qui se noie se débattant pour une bouffée d'air à la surface.

Car dans le décalage presque imperceptible de la différence qu'il induit par rapport à l'unification de l'identité sous laquelle le concept tente de le placer, le non-identique entre en relation avec ce qu'il n'est pas. C'est pourquoi Adorno peut affirmer que « ce qui n'est soluble dans aucune relation préconçue transcende comme non-identique, de soi-même, sa fermeture ». <sup>1053</sup> Le non-identique pousse au-delà des limites conceptuelles imposées à l'objet, car il est, contre la fausseté totalisatrice et dominante du geste unificateur de l'identification conceptuelle, le moment dynamique de la vérité dialectique. C'est pourquoi, en dépit de ne pouvoir être conceptualisé, « il cherche » néanmoins « à s'exprimer ». <sup>1054</sup> Or, ce n'est que par le potentiel de signification en réseau dont la langue est détentrice « [qu']il se dégage de l'emprise de son ipséité ». <sup>1055</sup> Cela est possible, parce que la mise en relation des mots permet de créer un champ de relation au sein duquel chaque objet obtient un excès de sens qui ne lui vient pas de son concept, mais du jeu entre les termes de ce champ. Nous sommes alors en présence du lieu qui peut voir apparaître le non-identique, dont « [l']intérieur [...] est son rapport à ce qu'il n'est pas lui-même et ce que lui refuse son identité arrangée, figée, avec lui-

---

<sup>1051</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>1052</sup> *Ibid.*

<sup>1053</sup> *Ibid.*

<sup>1054</sup> *Ibid.*

<sup>1055</sup> *Ibid.*

même. Ce n'est que dans son extériorisation qu'il parvient à lui-même et non dans son raidissement ». <sup>1056</sup>

Adorno nomme ce champ de sens que produit la langue une *constellation*. Celle-ci est le seul moyen dont dispose une philosophie qui a dû se rendre à l'évidence que sa prétention à faire système était irréalisable. En revanche, l'avantage de la constellation est de permettre une approche des objets à l'aide des seuls concepts, tout en évitant la violence de l'identification subsumante. La constellation sait pertinemment qu'elle n'existe que dans le jeu des objets dont elle est constellation, et qu'elle ne peut par conséquent aucunement prétendre à la primauté de la souveraineté. Cela permet aux différentes dimensions des objets de trouver une expression dans le jeu de rapports avec d'autres. Ainsi, la constellation permet de dépasser le concept par rien d'autre que lui-même :

« Les constellations seules représentent de l'extérieur ce que le concept a amputé à l'intérieur, ce plus qu'il veut être aussi fortement qu'il ne peut l'être. En se rassemblant autour de la chose à connaître, les concepts déterminent potentiellement son intérieur, atteignent en pensant ce que le penser extirpa nécessairement de lui. » <sup>1057</sup>

La constellation permet donc, dans le jeu de ses termes et à travers le tout non-identifiant qu'elle forme, de faire parler les objets entre eux, en et en et pour soi.

### **II.2.3.5. Les constellations, l'universel du moment objectal singulier**

Dans une pensée critique, la constellation prend la place du système, dont la dialectique négative a compris l'inadéquation à ce dont il souhaitait rendre compte, à savoir l'objet non-conceptuel. <sup>1058</sup> Cependant, la philosophie ne saurait simplement faire l'économie de la force dont le système avait montré le pouvoir, à savoir la faculté de faire sens capable de rendre compte du tout. Or, si le produit spirituel du sujet ne peut donc l'effectuer, ce pouvoir est à chercher « dans la détermination ouverte des moments singuliers ». <sup>1059</sup> Là est le lieu de la constellation, car elle seule est le lieu où il devient possible de « percevoir le moment singulier dans son rapport immanent avec d'autres ». <sup>1060</sup> Cela exige un acte courageux de la part du sujet, qui doit délaiss

---

<sup>1056</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>1057</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>1058</sup> *Ibid.*, p. 31-34.

<sup>1059</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>1060</sup> *Ibid.*, p. 38.



sécurité de son pouvoir identificateur, pour s'adonner à l'expérience que lui procure la contemplation de ses objets. Car seul ce qu'Adorno appelle « [l']absorption dans le singulier » parvient à faire parler les objets de manière à ce que le sujet puisse les comprendre autrement que de manière identificatrice.<sup>1061</sup>

Le sens dont un tel objet rendrait compte serait le sien, non de manière singulière, mais bien à travers les autres objets qui correspondent avec lui par médiations et qui participent ainsi à ce sens. C'est en cela que d'une part chaque objet est plus que lui-même, et que d'autre part il est possible de faire l'expérience de « représentations de la totalité non représentable en tant que telle, dans le particulier »,<sup>1062</sup> seul instant métaphysique qui ne soit pas toujours déjà dans le faux. Cela ouvre la possibilité à une expérience particulière. Elle appartient à une philosophie qui

« ne cherche sa teneur véritablement que dans la multiplicité des objets non apprêté par aucun schéma, objets qui s'imposent à elle ou bien qu'elle choisit ; ce n'est qu'à eux qu'elle se confierait sérieusement, qu'eux qu'elle utiliserait guère comme un miroir, dans lequel elle se lit elle-même, confondant son image pour la concrétion. Une telle philosophie ne serait autre chose que l'expérience pleine, non-réduite dans le médium de la réflexion conceptuelle. »<sup>1063</sup>

L'expérience spirituelle consiste donc à cesser de chercher à retrouver dans les objets ce qu'on présupposait depuis le début, mais de découvrir ce qui agit l'objet contemplé. C'est cela que de penser dans l'ouvert, qui signifie toujours aussi une découverte dans le sens où le sujet doit délaissier sa couverture protectrice.<sup>1064</sup>

---

<sup>1061</sup> *Ibid.*, p. 42. Ainsi que l'explique Adorno, « [s]i la pensée s'extériorisait vraiment en chose, si elle s'adressait à celle-ci et non à sa catégorie, l'objet commencerait à parler lui-même sous le regard insistant de la pensée » (*Ibid.*, p. 41.).

<sup>1062</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>1063</sup> T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 231 (trad. PAB). Adorno reprend cette idée dans l'introduction à la *Dialectique négative*, cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>1064</sup> Il convient ici d'attirer l'attention sur un texte de L. Tengelyi qui, partant de la bataille rangée qu'Adorno ne cessa de mener contre l'ontologie de type heideggérienne, tente de montrer que la découverte d'Adorno selon laquelle les contradictions de la connaissance conceptuelle du monde ne seraient à dépasser qu'à l'aide d'une conceptualisation dialectique négative, l'amène en réalité à dépasser ce qu'il pense pourtant être la seule voie possible, nommément la dialectique négative. Tengelyi, au contraire, fait valoir que les approches phénoménologiques plus récentes tentant de penser l'altérité radicale, et avant toute autre celle que Lévinas effectua dans *Totalité et infini*, seraient en vérité plus aptes de penser les problèmes qu'Adorno déjà avait pointés, et pour lesquels il avait proposé son concept d'expérience spirituelle. Nous ne pouvons trancher sur cette question ici, et renvoyons, pour un premier aperçu, au texte de L. Tengelyi (cf. L. Tengelyi, « Negative Dialektik als geistige Erfahrung? », art cit.) au sujet d'une conception phénoménologique, plutôt que dialectique, de ce que pourrait être une expérience spirituelle, cf. GONDEK Hans-Dieter et TENGELYI László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Originalausg., 1. Aufl., Berlin, Suhrkamp, « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 2011, 708 p, p.508-511.

À la lumière de ces considérations, la signification de l'aphorisme « Pour une morale de la pensée » des *Minima Moralia* devient apparente, dans lequel Adorno note :

« La connaissance ne peut apporter un élargissement des perspectives que là où elle s'attache à l'individuel avec une telle insistance, qu'elle finit par le dégager de son isolement. Certes, cela suppose aussi un certain rapport à l'universel, toutefois ce n'est pas celui de la subsumption mais presque le contraire. La médiation dialectique n'est pas le recours à un degré supérieur d'abstraction, mais le processus de dissolution du concret en soi-même. »<sup>1065</sup>

En effet, la constellation ouvre la possibilité de fonder une relation à l'universel, qui n'a guère besoin du passage de l'identification, mais qui permet une mise en rapport du concret avec son universalité à soi. Ainsi, le penser en constellation parvient à indiquer à quoi pourrait ressembler la conciliation du conceptualisé avec le concept, du particulier avec le tout, en mettant chaque terme en rapport avec les autres. En revanche, une telle pratique de pensée ne met point de côté la contradiction dialectique qui leur est inhérente, à savoir que l'un ne tombe jamais immédiatement, mais toujours de manière médiatisée, dans l'autre. Bien au contraire d'une telle omission, la constellation permet d'affronter ces contradictions en les traversant. Ce n'est qu'ainsi qu'il devient possible de rendre justice à l'idée de conciliation des contraires que nous mentionnions plus haut.<sup>1066</sup>

---

<sup>1065</sup> T.W. Adorno, *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*, op. cit., p. 101.

<sup>1066</sup> Il nous est malheureusement impossible ici de nous attarder au comportement qu'une telle dynamique dialectique requiert de la part du sujet. Dans *Minima Moralia*, Adorno évoque à cet égard « le geste du baron de Münchhausen », qui désigne le paradoxe insoluble résidant dans l'exigence de devoir « se tirer [soi]-même par les cheveux hors du marécage où [l'on] est embourbé » (*Ibid.*, p. 102.) ; exigence qu'Adorno résume par le fait que « de nos jours [...], ce n'est rien de moins que d'avoir à se tenir constamment au sein des choses et à l'extérieur des choses » (*Ibid.*, p. 101-102.). Ajoutons à cela que nous ne pouvons pas non plus nous attarder ici à la dimension historique, alors même qu'elle offre la matrice sur fond de laquelle une telle pensée se déploie. À ce sujet, cf. notamment T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 201 et suiv.

## II.3. La philosophie pratique négative d'Adorno

### II.3.1. Agir dans un monde administré. De la difficile liberté chez Adorno

#### II.3.1.1. Le problème de la liberté dans la philosophie pratique de Kant

Le point de départ des considérations adorniennes quant à la liberté est la troisième antinomie présentée dans la *Critique de la raison pure*.<sup>1067</sup> Cette antinomie traite du problème que pose l'existence de la liberté dans un monde dont l'ordre naturel est causal. Or, nous avons vu que la tentative kantienne de parvenir à une véritable objectivité, grâce à une critique de la connaissance, l'avait amené à faire dériver d'une subjectivité entièrement épurée les catégories donnant forme à l'expérience.<sup>1068</sup> Cela vaut également pour la causalité, laquelle prend chez Kant son essor de l'entendement dont elle forme une catégorie.<sup>1069</sup> Mais cela a pour conséquence que le concept de causalité se dilue, car il n'est plus capable de rendre compte de la qualité (*Beschaffenheit*) des choses autrement que par la manière dont l'entendement les appréhende. Ainsi, Adorno note que

« [L]a causalité s'apparente au principe de la raison en tant que tel, c'est-à-dire précisément à la pensée qui suit des règles. Les jugements qu'on fait sur les relations causales tournent à la tautologie : la raison y constate ce qu'elle produit de toute façon en tant que puissance légiférante. Quand la raison prescrit ses lois, ou plutôt sa loi, à la nature, il ne s'agit de rien de plus que d'une subsumption sous l'unité de la raison. La raison transpose cette unité, son propre principe d'identité, sur les objets et la fait passer ensuite pour leur connaissance. Quand la causalité est aussi profondément désensorcelée qu'elle ne l'est par le tabou quant à la détermination interne des objets, elle se désintègre également au plus profond d'elle-même. »<sup>1070</sup>

---

<sup>1067</sup> cf. I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 1102 et suiv.

<sup>1068</sup> Ainsi, Kant note : « L'unité synthétique de la conscience est donc une condition objective de toute connaissance ; je n'en ai pas simplement besoin pour connaître un objet, mais toute intuition lui doit être soumise, pour devenir un objet pour moi, puisque d'une autre manière et sans cette synthèse le divers ne s'unirait pas en une conscience » (*Ibid.*, p. 857 (souligné dans l'original)). Cela a pour conséquence que le divers empirique qui se donne dans l'intuition doit être soumis aux catégories de l'entendement, car « [t]out divers, en tant qu'il est donné dans une intuition empirique, est donc déterminé par rapport à l'une des fonctions logiques du jugement, par laquelle il est ramené à une conscience en général. Or, les catégories ne sont autre chose que ces mêmes fonctions du jugement, en tant que le rapport à elles [...]. Le divers dans une intuition donnée est donc nécessairement soumis aux catégories » (*Ibid.*, p. 861.).

<sup>1069</sup> Pour une discussion approfondie de la loi de causalité chez Kant, cf. I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 925 et suiv.

<sup>1070</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 299 (trad. remaniée).

L'astuce de Kant consiste alors à rabattre la liberté du côté de la causalité, en la définissant comme « une spontanéité absolue des causes ». <sup>1071</sup> Selon Adorno, la raison en est que Kant aurait rendu compte ici de « la prise de conscience de soi-même de l'individu », d'être en mesure d'inciter librement de nouvelles chaînes causales s'insérant dans les chaînes existantes. <sup>1072</sup> Par la suite, la liberté kantienne finit par consister en la libre acceptation de la loi morale par l'individu, que la raison reconnaît comme valide. Elle devient ainsi l'ordre auto-imposé, qu'il s'agit de respecter volontairement.

La critique la plus importante qu'Adorno adresse à la théorie morale kantienne est tout d'abord que cette dernière accorde plus de poids à l'universel qu'au particulier. De fait, le particulier ne peut pas être pris en compte, dans la mesure où il doit s'agir de se soumettre à la loi véhiculant une prétention universelle. Cela est le résultat qui tombe sous le sens d'une pensée obtenant son objectivité au seul prix d'une subjectivation radicale. <sup>1073</sup> Car cette dernière a pour conséquence de pousser le sujet, en tant que sujet transcendantal, dans une identité maximale. C'est pourquoi la morale kantienne apparaît en fin de compte à Adorno bien plus formaliste qu'elle ne pouvait sembler à première vue. Car

« elle ne parvient à représenter le concept de liberté que comme une oppression. Toutes les concrétisations de la morale, chez Kant, ont des traits répressifs. Son caractère abstrait est fondamental, parce qu'elle élimine du sujet ce qui ne correspond pas au concept pur de sujet. D'où le rigorisme kantien. » <sup>1074</sup>

Le recours à la raison comme seule instance fondatrice a pour conséquence non seulement qu'ainsi tout doit être reconductible à elle, mais également que chaque objet doit être nivelé à une raison qui égalise tout sous son primat.

Le sujet empirique, contraint à une identification d'avec son pendant transcendantal, ne peut se transmuier en un sujet moral qu'au prix d'une homogénéisation virulente. La conséquence en est que la liberté, alors qu'elle forme le principe des réflexions kantiennes au niveau universel, se rabat dans un manque de liberté répressif au niveau du particulier. C'est pourquoi Adorno peut constater que

---

<sup>1071</sup> I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 1104.

<sup>1072</sup> T.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 63 (trad. PAB).

<sup>1073</sup> cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 283-284.

<sup>1074</sup> *Ibid.*, p. 309.

« l'honneur que Kant fait rendre à la liberté en voulant la purifier de tout ce qui lui porte atteinte, condamne en même temps, par principe, la personne à la non-liberté. Autrement que par la limitation de ses propres impulsions, celle-ci ne peut faire l'expérience d'une telle liberté, qui consiste en une tension à l'extrême. »<sup>1075</sup>

Malgré tout, l'antinomie entre la causalité naturelle et la liberté, qu'il s'agissait initialement de résoudre, demeure même chez Kant lui-même.

L'exemple le plus parlant en est que l'impératif catégorique que se donne la raison en autonomie ne peut, à partir de la *Critique de la raison pure* et suite à l'échec de sa déduction dans la troisième partie de *Fondements de la métaphysique des mœurs*, être expliqué autrement que comme « un fait de la raison, parce qu'on ne peut la déduire, [...] et parce que au contraire [*la conscience de la loi fondamentale*] s'impose à nous par elle-même ».<sup>1076</sup> Adorno ne manque pas de prendre la mesure de la contradiction qui se fait jour dans une telle conception « appari[ssant] en même temps comme rationnelle et comme non rationnelle ».<sup>1077</sup> Pour lui, un tel résultat n'est à imputer à autre chose qu'à l'inexorabilité avec laquelle la logique formelle pousse l'identification de tous les termes, sans qu'aucune réflexion ne puisse poser la question des exigences qui pourrait se faire jour de la part de l'objet, et ainsi imposer des limites à une raison qui n'est alors autre qu'instrumentale.<sup>1078</sup> Un tel état de fait a pour conséquence que la conception morale kantienne, non seulement d'induire un manque de liberté du particulier, conditionne une forme spécifique de subjectivité, calquée sur la production d'identification.<sup>1079</sup>

### **II.3.1.2. Des apories de la loi morale**

Que Kant ne parvienne pas à dissoudre l'antinomie de la liberté, s'explique par le fait que cette antinomie doit être réfléchi dialectiquement, parce que la contradiction lui est inhérente dans le moment historico-social qui est le notre. Adorno souligne que le génie de Kant réside dans la rigueur de sa pensée, qui se montre dans le fait d'avoir su exprimer que la liberté n'est pas effectivement, mais qu'elle est néanmoins nécessaire

---

<sup>1075</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>1076</sup> I. Kant, « Critique de la raison pratique », art cit, p. 644-645.

<sup>1077</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 315.

<sup>1078</sup> cf. *Ibid.*, p. 316.

<sup>1079</sup> Comme le note Adorno, « [c]e n'est pas seulement tout le contenu spécifique de la loi morale qui est référé, de façon constitutive, à l'existence factuelle, mais aussi sa forme impérative, présumée pure. Elle suppose autant l'intériorisation de la répression que le développement de l'instance fixe du moi, qui se maintient identique à elle-même et dont Kant, comme condition nécessaire de la moralité, fait un absolu » (*Ibid.*, p. 328).

pour penser une finalité morale de l'humanité.<sup>1080</sup> Mais ce n'est pas tout, car Adorno n'omet pas de pointer une contradiction supplémentaire, à savoir que la liberté individuelle et ponctuelle ne saurait à elle seule jamais suffire, dans la mesure où la liberté, entendue au sens d'une idée de la raison, inclut toujours la prétention à la liberté de l'humanité dans son ensemble ; ce qui exige en retour que chaque individu soit libre.<sup>1081</sup> Ainsi, le grand mérite de Kant aura été de déployer l'antinomie de la liberté, sans évincer ses difficultés d'une forme ou d'une autre. Hélas, le problème de la liberté ne tend pas tant vers une solution, qu'il exige bien plutôt de le traverser dialectiquement.<sup>1082</sup>

La raison de cela peut être articulée à l'aide d'un exemple de contenu, à savoir que la morale kantienne ne contienne pas de casuistique, et qu'elle demeure ainsi purement formelle. Dans un premier temps, cela représente un avantage, car le formalisme de cette morale mène à l'impossibilité d'opérer des différenciations qualitatives, ce qui de tout temps assure l'égalité des individus les uns envers les autres. Dans ce sens, Adorno note que

« [b]ien qu'il ne fournisse aucune casuistique positive de ce qu'il faudrait faire, humainement il interdit le mauvais usage des différences de qualité et de contenu au profit des privilèges et de l'idéologie. Il fait valoir la norme générale du droit ; dans cette mesure, malgré et à cause de son abstraction même, un certain contenu survit en lui : l'idée d'égalité. »<sup>1083</sup>

L'impératif que véhicule ainsi cette morale, et dont la catégoricalité ne permet aucune exception pouvant servir à instaurer des inégalités de quelles manières que ce soit, comprend une force qu'Adorno semble bien ne pas vouloir sous-estimer.

Mais l'intransigeance principielle que réclame cette morale formelle lui vaut de basculer, sous forme d'irrationalisme, en son contraire. Son aprioricité coupe la raison pratique kantienne du monde, la particularité duquel elle ne prend point en compte, ce qui de fait annule ce sur quoi elle se fondait pourtant : la réflexion de la raison en

---

<sup>1080</sup> cf. T.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65, op. cit.*, p. 244-245.

<sup>1081</sup> cf. *Ibid.*, p. 245-247.

<sup>1082</sup> La dialectique est appelée ici, car on est en présence d'un postulat dans lequel toute dialectique prend son essor, à savoir que « [l]a contradiction peut être une contradiction dans la chose, elle n'est pas à imputer *a priori* à la méthode » (T.W. Adorno, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 289.).

<sup>1083</sup> *Ibid.*, p. 285-286.

pensée.<sup>1084</sup> Ainsi, se vouant entièrement à la raison, la pensée morale de Kant aboutit en son contraire, l'irrationalité d'une inscription dans une réalité qui ne lui obéit pas. Cela révèle que la philosophie pratique de Kant manque d'être ce qu'elle revendique pourtant : pratique. Non pas donc parce qu'elle ne saurait agir, mais parce qu'en agissant, elle se transforme en irrationalité. Pour éviter cela, elle devrait faire appel à ce que Kant précisément refuse, à savoir « [l']hétéronome ». <sup>1085</sup> Sans quoi il ne pourrait y avoir de liberté, car cette dernière ne serait jamais autre chose que parfaite détermination.

À la lumière de ces considérations, nous découvrons que la liberté a son lieu non pas tant ni ou bien dans la raison, ou bien dans la réalité du monde, mais plus précisément dans l'articulation entre une raison et un monde régi par le hasard. Ainsi que le remarque Adorno :

« Sans, d'après le critère de la raison pure, quelque chose de fortuit, il y aurait aussi peu de liberté qu'il y en a sans jugement rationnel. La scission absolue entre liberté et hasard est aussi arbitraire que la scission absolue entre liberté et rationalité. Selon une norme non-dialectique de la légalité, il y a toujours quelque chose qui paraît contingent dans la liberté ; elle exige une réflexion qui s'élève au-dessus des catégories unilatérales de loi et de hasard. »<sup>1086</sup>

Une morale qui s'obstine à demeurer raison pure, ne peut rendre justice à un monde de la vie dans lequel la *praxis* exige d'intégrer le non-identique dans des actes raisonnables. Si au contraire la raison se contente de s'étendre sur tout ce qu'elle distingue en l'identifiant simplement à elle – tout comme cela est le cas dans la conception kantienne, dans laquelle la volonté se veut être la raison devenue pratique –, <sup>1087</sup> elle se transforme en son contraire à cause de la coercition qui est dès lors sienne. C'est pourquoi le problème de la liberté doit trouver un traitement réflexif aussi bien critique que

---

<sup>1084</sup> En effet, Adorno remarque que « [c]e qui crée l'apparence de l'objectivité en soi de la raison pratique, c'est sa complète subjectivisation ; on ne voit plus comment, par-delà l'abîme ontologique elle pourra avoir prise sur l'étant et atteindre quelque chose. Là se trouve la racine de l'irrationnel, même dans la loi morale kantienne, ce pour quoi Kant a choisi l'expression de "donnée", niant toute pénétration possible par la raison : l'irrationnel impose au progrès de la réflexion un arrêt » (*Ibid.*, p. 286.).

<sup>1085</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>1086</sup> *Ibid.*

<sup>1087</sup> cf. I. Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », art cit, p. 315.

dialectique, afin de montrer à quel point la liberté et le manque de liberté se conditionnent mutuellement.<sup>1088</sup>

### **II.3.1.3. Les implications dialectiques de la conception kantienne**

La conséquence de l'intrication contradictoire entre liberté et non-liberté affecte jusque dans sa constitution le sujet lui-même. Kant, qui ne parvient donc pas à éliminer la contradiction des termes qu'il comprend, faute de discernement dialectique, comme opposés l'un à l'autre et s'excluant, est contraint de proclamer la distinction entre deux sphères de subjectivité, la pure et l'empirique, appartenant à deux mondes, celui de la liberté et celui de la nature.<sup>1089</sup> À travers une discussion de la pensée kantienne, Adorno propose alors une variante sensiblement différente du même problème. Pour la compréhension de cette proposition, l'affirmation suivante est cruciale : « Synthèse, la médiation ne peut être déduite de rien de ce sur quoi est porté un jugement positif. Moment unitaire de la pensée, elle rassemble sous elle tout pensé et le définit comme nécessaire ».<sup>1090</sup> Là se trouve en effet la charnière de l'argument adornien, car c'est ici qu'il résume sa traversée de la philosophie kantienne aboutissant à son dépassement par elle-même.

La synthèse est, chez Kant, celle du *ich denke*, qui constitue, comme effet de l'unification du divers sous les concepts, le fondement de toute connaissance.<sup>1091</sup> Cependant, Adorno insiste sur le fait que la synthèse n'est, elle aussi, rien d'autre que la médiation, cette dernière s'appliquant à tout ce qui devient objet d'une connaissance, ce qui vaut donc nécessairement aussi pour la synthèse elle-même. C'est ce qu'indique le fait que le moment d'unité qu'elle représente n'est possible qu'à travers le divers qu'elle synthétise. Si donc elle attribue au *pensé* une *nécessité*, cela revient chez Kant à affirmer que le pensé est soumis à la causalité.<sup>1092</sup> Or, comme l'indique Adorno, la causalité chez Kant est définie comme le fait « que quelque chose A soit de telle sorte qu'une autre chose B s'ensuive *nécessairement* et suivant *une règle absolument universelle* »,<sup>1093</sup> ce qui

---

<sup>1088</sup> C'est ce que signifie la constatation suivante : « Que la contradiction ne puisse être évitée par la raison, cela prouve qu'elle échappe à la raison et à la "logique". En substance, cela donne au porteur de la raison, le sujet, la possibilité d'être à la fois libre et non-libre » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 290 (traduction remaniée)).

<sup>1089</sup> Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant en vient à cette conclusion en cf. I. Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », art cit, p. 320 et suiv.).

<sup>1090</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 291.

<sup>1091</sup> cf. T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, *op. cit.*, p. 136-137.

<sup>1092</sup> cf. I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 960. Adorno discute cela dans son cours sur Kant, cf. T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, *op. cit.*, p. 210 et suiv.

<sup>1093</sup> I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 847 (souligné dans l'original).



introduit alors la seconde exigence à toute connaissance après la nécessité, à savoir l'universalité.

Mais cette configuration de la synthèse a également une incidence sur le sujet, privé de liberté dans la mesure où lui aussi est synthétisé comme un objet parmi d'autres.<sup>1094</sup> Kant essaie d'échapper à cette fatalité en localisant la liberté dans le sujet transcendantal. Hélas, cela ne saurait suffire, car ou bien ce diagnostic s'étendrait alors également à cette dimension idéale du sujet, ou bien il serait inexplicable comment le sujet idéal influe sur sa phénoménalité de sujet empirique.<sup>1095</sup> Cependant, il est certainement insuffisant de formuler le problème d'une telle manière, parce qu'on touche là, avec Adorno, à une limite du propos de Kant, qui indique donc les médiations dialectiques sans pour autant pouvoir les penser. Ainsi que l'indique Adorno,

« [f]aire du *constituens* le sujet transcendantal et du *constitutum* le sujet empirique n'écarte pas la contradiction, car, autrement qu'individualisé dans l'unité de la conscience, donc comme moment du sujet empirique, il n'y a pas de sujet transcendantal ». <sup>1096</sup>

Cependant, laissons encore de côté pour un instant la question de la dialectique, et évoquons d'abord que chez Kant, le problème se donne à voir en l'extériorité dans laquelle le sujet demeure face aux objets de pensée. En fondant toute connaissance dans une aprioricité formelle qui ne rencontre les objets autrement que comme exemplaires adéquats du concept sous lequel il est possible de les placer, le travail du sujet limite la vérité des choses à la pertinence de leur adéquation à son concept subjectif, au lieu d'entreprendre de saisir, pour ainsi dire de l'intérieur de l'objet, « le concept de la chose même ». <sup>1097</sup> Cela revient à affirmer que Kant ne parvient à sauver la notion d'objectivité

---

<sup>1094</sup> C'est ce sur quoi Adorno insiste, lorsqu'il remarque que « [l]e sujet doit être non-libre dans la mesure où lui aussi, objet de lui-même, est soumis, par l'intermédiaire des catégories, à la synthèse des lois. Pour pouvoir agir dans le monde empirique, le sujet ne peut en effet pas être conçu autrement que comme *phénomène* » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 290-291 (souligné dans l'original). Au début de la *Critique de la raison pratique*, Kant insiste en effet « que même *le sujet pensant n'est pour lui-même, dans l'intuition interne, qu'un phénomène* » (I. Kant, « Critique de la raison pratique », art cit, p. 612 (souligné dans l'original). Dans ce contexte, il convient également de souligner l'importance de la note de bas de page se trouvant à la page suivante (cf. *Ibid.*, p. 613, note \*).

<sup>1095</sup> Ce problème d'ailleurs transparait déjà chez Kant lui-même, lors de la distinction entre deux mondes, sensible et intelligible, et dont les rapports réciproques demeurent alors dans le doute (cf. I. Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », art cit, p. 321-322.).

<sup>1096</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 291 (souligné dans l'original).

<sup>1097</sup> T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, op. cit., p. 216 (trad. PAB).

qu'au prix de sa subjectivation radicale,<sup>1098</sup> ce qu'il paye par une connaissance diminuée de ce qu'est la chose elle-même.<sup>1099</sup>

Dans son cours dédié à la *Critique de la raison pure*, Adorno contraste une telle approche avec celle de Platon, pour qui il s'agirait, si l'on veut connaître les choses, de saisir la raison qu'elles comportent.<sup>1100</sup> Un tel saut, englobant rien de moins que la quasi-totalité de l'histoire de la philosophie, n'est certainement pas fortuit, et se veut indiquer l'importance qui doit être attribuée à la dialectique, seule en mesure d'apporter une solution à cette aporie. Car une telle approche dialectique devrait alors s'étendre à tous les termes sans exception, le plus fracassant exemple en constituant certainement l'universalité. C'est précisément cela qu'Adorno tâche d'exposer dans la suite de sa leçon, l'objectif étant de montrer que *constitutum* et *constituens* ne sont pas ni sans aucun rapport réciproque, ni dans une relation de condition de possibilité causale univoque, ce qui finalement amènera Adorno à la question de la constitution du sujet.

#### **II.3.1.4. Dialectiques du sujet transcendantal**

Comme corrélat, le « concept de l'universalité » contient quelque chose qui relève du « concept du consensus, c'est-à-dire de l'accord de tous les êtres humains ».<sup>1101</sup> Bien entendu, nous sommes là dans une certaine proximité avec les analyses présentées ci-dessus au sujet de la faculté de juger. Cependant, il est certainement préférable de ne pas les confondre. Car le propos adornien est plus radical, parce qu'il vise à dialectiser l'universalité apriorique, ne se contentant donc pas seulement à celle, empirique, du *comme si*.<sup>1102</sup> Pourtant, Adorno est loin d'affirmer simplement que ces deux formes d'universalité se résumeraient tout bêtement à une seule. Toutefois, déjà l'universalité apriorique kantienne impliquait en réalité, si elle souhaitait avoir un sens quelconque, l'existence de cette universalité du consensus.<sup>1103</sup> C'est alors qu'Adorno opère un pas décisif dans l'argumentation. Car si cette universalité existe, alors elle est signe de ce qu'Adorno aime désigner de sujet social (*gesellschaftliches Subjekt*).<sup>1104</sup>

---

<sup>1098</sup> cf. *Ibid.*, p. 213.

<sup>1099</sup> cf. *Ibid.*, p. 214-216.

<sup>1100</sup> cf. *Ibid.*, p. 216. Il en va de « comprendre le *logos* résidant dans les choses elles-mêmes – et non pas de subsumer la ou les choses sous leurs règles ou concepts » (*Ibid.* (trad. PAB)).

<sup>1101</sup> T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, op. cit., p. 217 (trad. PAB).

<sup>1102</sup> Là réside d'ailleurs la raison pour laquelle Adorno évoque l'horreur qui s'emparerait certainement de Kant à la vue d'une telle démarche, incompatible avec un certain nombre de principes de sa philosophie transcendantale (cf. *Ibid.*, p. 217-218.).

<sup>1103</sup> Dans la leçon suivante, Adorno reviendra sur la question embarrassante de l'emploi du « nous » dans les travaux kantien, apportant une nouvelle preuve de cela (cf. *Ibid.*, p. 226 et suiv.).

<sup>1104</sup> cf. *Ibid.*, p. 218.

Il faut ajouter tout de suite que le terme de *social* ne saurait signifier empirique, mais qu'il doit bien plutôt être compris comme relevant d'un transcendantalisme matérialiste, ce qui revient bien entendu à affirmer que ce dernier est aussi historique que social (*gesellschaftlich*). En cela se retrouve naturellement la prévalence de l'objectivité, qui exerce par conséquent une influence certaine sur l'universalité, dans la mesure où les « formes » à travers lesquelles elle vient à s'exprimer et que l'on peut distinguer chez chaque sujet individuel, ne pourraient se trouver généralisées. Car ce sont bien au contraire ces formes sociales qui rendent possibles les formes qui se manifestent chez les individus.<sup>1105</sup> Autrement dit, c'est le tout social qui met à disposition les formes que l'on peut remarquer dans la connaissance individuelle.<sup>1106</sup>

À ce moment de l'exposé, il ne faut pas se laisser tenter par l'erreur de croire qu'il s'agirait ici de mettre à jour quelque terme originaire capable d'expliquer le déploiement de toutes les médiations contradictoires dont nous venons de rendre compte. Il ne peut ni ne doit s'agir de cela ici. À l'opposé d'une telle démarche, il en va ici de montrer et de comprendre, comment les différents termes, alors qu'ils ne désignent point la même chose, se présupposent néanmoins mutuellement, parce qu'ils n'obtiennent leurs sens respectifs qu'à travers l'autre.<sup>1107</sup> Cela s'applique alors également au principe illustratif de la synthèse subjective qu'est le *ich denke*. Ce dernier demeure impensable, tant qu'on ne le pense pas en rapport à une facticité qui lui sert de support.<sup>1108</sup> Les conséquences de cet état de fait dialectique des médiations réciproques s'étendent jusque dans la constitution du sujet transcendantal, car cela implique qu'au fond de toute la construction réside un moment de non-identique. Ainsi que le souligne Adorno, le « sujet transcendantal [...] a besoin du non-identique irréductible, qui limite en même temps sa

---

<sup>1105</sup> cf. *Ibid.*

<sup>1106</sup> Ainsi qu'il est expliqué dans les *Études sur Hegel*, « [l]a conscience personnelle de l'individu, dont la théorie traditionnelle de la connaissance analyse la structure, peut être mise à nu dans son caractère illusoire. Son détenteur non seulement doit son existence et la reproduction de sa vie à la société ; mais tout ce par quoi il se constitue comme spécifiquement connaissant, c'est-à-dire la généralité logique, qui domine sa pensée, est aussi [...] toujours de nature sociale » (T.W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 66.).

<sup>1107</sup> Là réside d'ailleurs la raison pour laquelle Adorno insiste sur le point que « [c]e que vous êtes censés d'apprendre ici et que j'espère avoir pu vous démontrer, ce n'est autre chose que le fait, que cette question portant sur ce Premier absolu [*absolut Erstes*] elle-même est posée de manière erronée ; qu'il n'y a donc à proprement dire aucun *constituens* et aucun *constitutum*, mais que ces deux moments – et cela d'une manière pouvant à chaque fois être définie, sans toutefois pouvant être résolue mutuellement – se produisent mutuellement » (T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, op. cit., p. 224 (trad. PAB).).

<sup>1108</sup> cf. *Ibid.*, p. 222. À ce même sujet, cf. également T.W. Adorno, *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, op. cit., p. 175-176.

légalité. Sans ce non-identique, il n'y aurait ni identité ni loi interne de la subjectivité. Ce n'est une loi que pour le non-identique ; sinon elle est tautologie ». <sup>1109</sup>

Une telle affirmation plaçant le non-identique dans un centre épars de la conception dialectique indique alors le lieu, où résiderait, dans une telle conception, une possibilité d'issue. Elle n'apparaît guère dans un effort d'identification qui ne cesserait de ramener aux déterminations aporétiques de l'uniformisation du même, car ce même finirait à chaque fois de barrer l'ouverture des possibles que viendrait alors d'inciter la pensée. <sup>1110</sup> Mais s'il est vrai que « [l]e Je, qui pense, ne pense pas – si toutefois il pense dans un sens concis – en tant que particulier [*Privatperson*], mais [*qu'*]il pense en quelque sorte en tant qu'un exécuter d'un état de fait », <sup>1111</sup> alors il devient plausible pourquoi la liberté ne soit concevable que de manière négative, au moment même où cesse l'identification. Il est alors à se demander si ce moment n'ouvre pas déjà sur l'expérience de l'utopie, indiquée par le non-identique qui se fait corps dans ce refus.

### **II.3.1.5. La crise de la morale du sujet**

La primauté de l'objet sur le sujet, qui n'est donc pas seulement à entendre de manière épistémologique, mais qui structure également la théorie sociale, est de première importance pour la question de la liberté. Cela se donne à voir d'autant plus, que le sujet traditionnel ne peut donc pas être l'agent d'un agir moral, dans la mesure où il demeure sous l'emprise (*Bann*) d'une légalité rationnelle abstraite, en un moment crucial qui exigerait tout sauf la supposition d'une telle coercition causale. Dans ce sens, Adorno constate que

« [l]a personne constitue le nœud que l'histoire a serré et qu'il faudrait défaire par esprit de liberté, au lieu de l'éterniser ; elle est cette vieille emprise magique [*Bann*] de l'universel, retranché dans le particulier. La morale qu'on peut tirer de la personne reste fortuite, comme l'existence immédiate ». <sup>1112</sup>

Dans cette affirmation déjà, on peut voir indiqué que l'erreur d'une morale de la légalité universelle du sujet réside dans l'abstraction aliénante et coercitive qui en est le résultat non aperçu.

---

<sup>1109</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 291.

<sup>1110</sup> Car comme le souligne Adorno, « [l]e principe identifiant du sujet est lui-même le principe intériorisé de la société. C'est pourquoi, dans les sujets réels qui existent socialement, la non-liberté a jusqu'à aujourd'hui la préséance sur la liberté. À l'intérieur de la réalité façonnée selon le principe d'identité, il n'y a nulle existence positive de la liberté » (*Ibid.*).

<sup>1111</sup> T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, op. cit., p. 228-229.

<sup>1112</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 334.

Selon une telle analyse, le sujet, compris comme un agent doté d'une forme de souveraineté qui résulte de l'infaillibilité légale, apparaît inapte pour l'agir moral précisément en raison de sa position souveraine. En revanche, il semblerait donc que deux choses soient nécessaires pour que le sujet puisse produire les conditions d'un agir moral, et qui seraient à déduire des médiations de l'universel telles que nous les avons établies ci-dessus. D'une part, il est indispensable que le sujet se comprenne dans sa conditionnalité médiée produite par l'objectivité sociale ; d'autre part, il faut qu'il s'ouvre à la possibilité de l'expérience de l'altérité qui l'affecte, afin de pouvoir espérer éviter la domination identificatrice de l'abstrait. Ainsi, Adorno constate dans *Dialectique négative* :

« Ce qu'il faudrait, chez les hommes, penser comme constituant leur caractère intelligible n'est pas ce qui en fait des personnes, mais ce qui les distingue de leur être-là. Dans la personne, ce qui produit cette distinction paraît nécessairement non-identique. Toute pulsion humaine contredit l'unité de celui qui la subit ; chaque impulsion qui tend vers une amélioration n'est pas seulement, au sens kantien, raison, mais aussi, avant d'être raison, bêtise. Les hommes ne sont humains que lorsqu'ils n'agissent pas ni, à plus forte raison, ne se posent en tant que personnes ; cette partie diffuse de la nature où les hommes ne sont pas des personnes ressemblent aux linéaments d'un être intelligible, à une ipséité qui serait délivré du moi [...]. »<sup>1113</sup>

À bien des égards, cette affirmation semble être une tentative de description de ce à quoi pourrait ressembler un sujet moral tentant de rendre justice à la dimension non-identique qui le traverse de part en part.

Une autre manière d'indiquer cela serait de dire que l'exigence posée à la raison est non seulement de comprendre qu'elle n'est qu'à travers et en rapport à ce qu'elle n'est pas, mais de requérir d'elle de surcroît de réfléchir à partir de cet élément qu'elle ne peut pas faire sien. Une telle demande est alors indice du fait que l'agir moral se joue dans un monde des contradictions qui ne peut jamais être saisi de manière satisfaisante par la raison. La preuve dialectique en est la prise de conscience que la raison elle-même n'est pas un simple en et pour soi, mais comporte en elle ce qui toujours lui échappe.

---

<sup>1113</sup> *Ibid.*, p. 335.

## II.3.2. Le problème de la somaticité de l'esprit

### II.3.2.1. Impulsion pré-égoïque et supplément

Ce qui, au sein même de la raison, échappe à cette dernière constitue une impulsion pré-égoïque, qu'Adorno décide de nommer le supplément (*das Hinzutretende*). À son sujet, il note que « [l]e supplément est impulsion, rudiments d'une phase dans laquelle le dualisme de l'extra et de l'intramental n'était pas encore entièrement fixé, il ne peut ni être consciemment écarté ni être un élément ontologiquement ultime ». <sup>1114</sup> Ce supplément semble tout d'abord consister en un moment archaïque et pré-raisonnable. Presque pourrait-on le désigner de réflexe naturel, même si toutefois il ne se résume pas à cela. Car il relève également du conscient, dans la mesure où il entre en interaction avec la volonté, et qu'il ne peut donc pas être compris comme simple fait réactif. Bien plus, cette impulsion semble en elle-même offrir un exemple parlant pour le non-identique, capable de conditionner une personne, et qui montre donc simultanément en quoi cette identification absolue ne saurait jamais être morale. Car cette dernière se verrait toujours dans l'obligation de s'interdire cette impulsion, faute d'une légalité adéquate. Or, pour bien comprendre ce qu'est ce supplément, il faut tout d'abord s'attarder à la description qu'Adorno donne de ce qu'il appelle « l'impulsion pré-égoïque ». <sup>1115</sup>

L'analyse dialectique adornienne ne peut se contenter avec une délimitation totale et définitive des sphères intelligibles et matérielles. Cela a également des conséquences pour le *Je*, dont l'intellectualité idéale et originaire ne peut être défendue. Contre cette domination ontologique du *ego*, présenté comme un *cogito*, Adorno rappelle l'historicité du *Je* qui s'est établie à partir d'une sphère des impulsions et des réactions pré-égoïques relevant d'une matérialité animale. C'est à l'image de cela qu'Adorno exemplifie une première dialectique de la liberté, qui ne serait pas possible sans ce « souvenir de l'impulsion archaïque, non encore guidée par un moi solide ». <sup>1116</sup> Cela indique une expérience de la liberté qui tire sa possibilité de cette intuition que la domination de la nature, à laquelle le *Je* procède, est celle sur des forces rebelles et non ordonnées dans leur agencement. <sup>1117</sup> Dans ce contexte, Adorno évoque une « impulsion indomptée »

---

<sup>1114</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>1115</sup> *Ibid.*, p. 268 et suiv.

<sup>1116</sup> *Ibid.*

<sup>1117</sup> cf. *Ibid.*

sans laquelle « l'idée de liberté ne pourrait être dégagée »,<sup>1118</sup> une possibilité dont le *Je* tire en retour sa force de liberté contre la nature, dans une spontanéité qui l'en détache.

Ces considérations indiquent déjà que la liberté, si elle veut avoir un sens quel qu'il ne soit, ne peut être pensée qu'à travers sa médiation avec la non-liberté. Mais peut-être bien qu'il convient en vérité tout d'abord de replacer le problème dans le bon ordre. Car il ne s'agit pas d'un être dont la conscience d'être doté de raison lui permet de poser la question de la contradiction d'une raison libre, ce dont atteste sa spontanéité, et qui se trouverait néanmoins face à sa propre implication dans un monde sensible régi par les lois de la causalité naturelle. En vérité, un tel sujet individuel ne peut exister qu'en tant que produit d'une société qui en retour fait barrage à sa liberté individuelle.<sup>1119</sup> La société reproduit, à un autre niveau, la dialectique de la liberté qui se retrouve aussi dans le cas de chaque individu.<sup>1120</sup> Il n'importe donc en vérité pas tant de demander si la liberté existe bien ou non, car la réflexivité d'une raison qui s'est détachée de son être-réflexe en témoigne.<sup>1121</sup>

Bien plutôt convient-il de s'interroger sur les médiations dans lesquelles liberté et non-liberté sont entrées dans la société actuelle. C'est pourquoi il n'est pas possible de croire pouvoir produire la scission dans les individus, en les dédoublant en un intelligible et un sensible, geste lui-même figurant comme exemple symptomal, s'il en est, de l'intrication qui est en vérité aussi bien matérielle que sociale.<sup>1122</sup> Ni recherche de l'origine, ni identification conceptuelle par détermination de ce que serait, une fois pour toutes, cette liberté, peut arbitrer ici. Uniquement une analyse dialectique y parvient. Car elle seule permet de comprendre que le même, loin de se restreindre à produire le

---

<sup>1118</sup> *Ibid.*

<sup>1119</sup> C'est ce que constate Adorno sans ambiguïté, lorsqu'il note que « [l]a société détermine les individus, même dans leur développement immanent, à être ce qu'ils sont : leur liberté ou leur non-liberté n'est pas ce principe premier que, sous le voile du *principium individuationis*, elle a l'air d'être » (*Ibid.*, p. 264.).

<sup>1120</sup> C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation d'Adorno que, « [s]ans se référer aucunement à la liberté, on ne pourrait guère fonder théoriquement la société organisée. D'un autre côté, celle-ci restreint à son tour la liberté » (*Ibid.*, p. 263.).

<sup>1121</sup> L'illusion ne concerne pas tant l'intérêt porté à la question, que de croire pouvoir exiger une réponse univalente et sans équivoque (cf. *Ibid.*, p. 255 et suiv.).

<sup>1122</sup> C'est ce qui ressort du résumé qu'offre Adorno des postérités kantienne et hégélienne, qui auront eu pour résultat de distiller idéalement l'idée de liberté jusqu'à sa méconnaissance : « Chez Kant l'antinomie, chez Hegel la dialectique de la liberté constituent un moment philosophique essentiel ; après eux, la philosophie, pour le moins la philosophie académique, a prêté serment d'obéissance à l'idole d'un royaume supérieur à l'empirie. On loue la liberté intelligible des individus afin de pouvoir plus facilement demander des comptes aux individus empiriques et pour, par la perspective d'une punition métaphysiquement fondée, mieux pouvoir les tenir en bride. L'alliance entre une doctrine de la liberté et une pratique répressive éloigne toujours davantage la philosophie d'une véritable compréhension de la liberté ou de la non-liberté des êtres vivants » (*Ibid.*, p. 259-260.).

même, implique en vérité nécessairement aussi le différent. Les hommes, une fois parvenus à se détacher de la non-liberté du réflexe, l'ont payé par la domination de la nature par une raison qui y inclut également l'être qui en est doté.<sup>1123</sup>

Cependant, notons d'entrée que cela donne alors bien moins lieu à un déterminisme qu'à une dialectique. C'est ce qu'illustre l'exemple des « névroses obsessionnelles ».<sup>1124</sup> Mais il convient d'être attentif, car cet exemple montre qu'il est impossible de penser le problème sans prendre en compte deux aspects au moins dans les rapports entre liberté et non-liberté. Une première dimension, qui se donne à voir dans les névroses, est une expérience qui se rattache au rapport du sujet avec lui-même. En effet, la névrose, qui pousse le sujet à vouloir effectuer des actes qu'il ne veut pas raisonnablement, et qui ne portent en eux d'autre sens que celui d'assouvir le désir de les accomplir, procure au sujet névrotique « le sentiment du “ça-n'est-quand-même-pas-cela-que-je-suis” ».<sup>1125</sup> Or l'expérience à l'origine de ce sentiment n'est autre que celle de la non-liberté effective de ce qui, dans l'épistémologie traditionnelle, se donne pourtant comme le plus autonome et le plus souverain, et qui par conséquent se découvre comme n'étant pas libre pour autant.

Ainsi donc, nous sommes là en présence d'un exemple qui nous donne à voir que ce « *Je* que l'on voit comme quelque chose de fixe et de donné, n'est en lui-même aucunement un étant, mais quelque chose de précaire au plus haut point ».<sup>1126</sup> Mais autre chose se montre encore dans un tel exemple. Car si le *Je* s'éprouve là comme déterminé, il ne peut le faire que sur fond de « ses *moyens*, contre lesquels une telle obsession névrotique fait main basse, mais que pourtant le *Je* sait étant les siennes [*sein eigenes Wesen*] ».<sup>1127</sup> C'est cet état de fait qui permet alors à Adorno d'indiquer que ce que Kant croyait être des antinomies, résultait d'un usage erroné de la raison. Car cela relève en réalité de « la chose elle-même »,<sup>1128</sup> à savoir que « nous sommes, vraiment et au plus haut point réellement [*wirklich und höchst real*], libres et non-libres en un ».<sup>1129</sup>

---

<sup>1123</sup> cf. *Ibid.*, p. 261-262.

<sup>1124</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>1125</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>1126</sup> T.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65*, op. cit., p. 302 (trad. PAB).

<sup>1127</sup> *Ibid.* (souligné dans l'original, trad. PAB).

<sup>1128</sup> *Ibid.*, p. 303 (trad. PAB).

<sup>1129</sup> *Ibid.* (trad. PAB).



### II.3.2.2. *Somaticité et non-identité du sujet*

Un tel constat annonce alors en germe ce que dévoile la deuxième dimension de la question. Car la prétention d'une autonomie subjective, évoquée ci-dessus, ne peut se faire qu'à l'aide d'une présupposition. L'unité du moi, postulant son autonomie, se construit sur le fond d'une domination des pulsions et autres évocations naturelles et nécessaires traversant le sujet ; une domination qui est en réalité l'effet d'une pulsion de conservation de soi (*Selbsterhaltungstrieb*).<sup>1130</sup> Cela signifie que le sujet fonde sa liberté sur un rapport de domination de soi sur soi qui se révèle n'être autre chose qu'une emprise. En effet, on voit mal comment le sujet pourrait se rendre compte de la non-liberté et du principe de sa propre liberté qui en résulte, sans une réflexion sur cette constitution qui est la sienne. Mais ce n'est pas tout. Car la domination dans laquelle le *Je* se constitue comme organe capable de liberté, est la reproduction de l'emprise qui régit la société et à laquelle il se trouve soumise également.<sup>1131</sup> Ainsi donc, la conception traditionnelle de la liberté du sujet se dévoile être un aveuglement face à ce qui, de l'extérieur comme de l'intérieur, pourrait menacer cette liberté.<sup>1132</sup>

Ces analyses mènent Adorno à constater que « liberté et non-liberté au sein du sujet, entendues comme qualités subjectives, ont toutes deux leur modèle dans des contenus extra-mentaux ». <sup>1133</sup> Soulevant une critique envers la phénoménologie hussérienne, Adorno récuse l'idée du sujet comme constituant « "la sphère des commencements absolus" ». <sup>1134</sup> Une telle thèse ne peut être soutenue que si l'on fait abstraction, de manière résolument non-dialectique, des rapports constituants mutuels entre les sphères objectives et subjectives. <sup>1135</sup> Le résultat en est alors une « hypostase métaphysique du principe d'identité ». <sup>1136</sup> Autrement dit, le sujet ne parvient à se poser comme constituant qu'au prix de l'adoption inconditionnelle du principe dominant et coercitif qui régit la sphère objective de la société moderne.

Or, si ces considérations n'aboutissent pas à un déterminisme et persistent à concevoir au contraire la possibilité d'une liberté subjective, cette dernière ne saurait

---

<sup>1130</sup> cf. *Ibid.*, p. 304.

<sup>1131</sup> cf. *Ibid.*, p. 305.

<sup>1132</sup> cf. *Ibid.* Adorno compare ce mécanisme à celui, psychanalytique, du refoulement.

<sup>1133</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1134</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 269. Adorno évoque la même critique du sujet comme sphère des commencements absolus dans son cours sur la métaphysique, cette fois au sujet de Platon et de son geste consistant à rabattre la force originaire du seul côté des idées (cf. T.W. Adorno, *Métaphysique. Concept et problèmes*, op. cit., p. 50-51.).

<sup>1135</sup> cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 269-270.

<sup>1136</sup> T.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65*, op. cit., p. 308 (trad. PAB).

donc pas être entendue comme une indépendance simple de facteurs objectifs. Au contraire, elle ne pourra être conçue que comme le résultat d'une réflexion sur soi et d'une prise en compte des rapports, des médiations et des fondements objectifs donnant lieu à quelque chose comme le sujet.<sup>1137</sup> C'est pourquoi Adorno constate

« [qu'o]n ne peut juger de ce qu'il y a de décisif dans le moi, son indépendance et son autonomie, que par rapport à son altérité, à son non-moi. L'existence ou la non-existence de l'autonomie dépend du terme adverse, de son opposé, l'objet, qui accorde ou refuse l'autonomie au sujet ; détachée de ce contexte, l'autonomie est fictive. »<sup>1138</sup>

Adorno montre la signification de cela à travers une critique des *experimenta crucis*, grâce auxquels la philosophie morale traditionnelle s'efforce de prouver l'existence de la liberté.<sup>1139</sup>

L'aspect austère et très gauchement construit que revêtent ce genre d'expériences de pensée indique une erreur de principe, qui résulte du fait que toutes ces démarches s'appuient sur le principe d'une sphère subjective originaire de la liberté. Pour avoir une valeur véritable, ces expériences devraient en effet prendre en compte tous les facteurs empiriques qui influent sur la possible autonomie d'individus. Mais cela aurait pour conséquence de fausser inévitablement la « logique pure [*die reine Schlüssigkeit*] » que ces expériences essaient de conserver malgré tout.<sup>1140</sup> En réalité, le problème de l'empirie fonctionne alors à deux niveaux. Car le besoin éprouvé de fournir ce genre d'exemples même dans le cas des théories les plus rigoureusement aprioriques, comme par exemple dans le cas de Kant, témoigne du « besoin de s'assurer, grâce à ces expériences, de la liberté ou la non-liberté » qui serait alors à attribuer aux individus une fois pour toutes.<sup>1141</sup>

Mais en réalité, il ne saurait suffire de déduire la liberté de manière apriorique, car celle-ci exige un rapport « à quelque chose d'ontique, à quelque chose de l'étant réel »,<sup>1142</sup> dans le cadre duquel elle veut s'éprouver. Mais cela a une conséquence majeure, car « à l'instant, où on inclut l'empirie, cette empirie devient une déterminante

---

<sup>1137</sup> À ce sujet, Adorno indique que « cela nécessite une phase relativement tardive, et une différenciation relativement très élevée, pour que le *Je* parvienne à une réflexion de soi » (*Ibid.*, p. 304 (trad. PAB).

<sup>1138</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 270.

<sup>1139</sup> cf. T.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65*, *op. cit.*, p. 308 et suiv. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 270-273.

<sup>1140</sup> T.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65*, *op. cit.*, p. 309 (trad. PAB).

<sup>1141</sup> *Ibid.*, p. 314 (trad. PAB).

<sup>1142</sup> *Ibid.*, p. 315 (trad. PAB). Adorno évoque dans ce contexte un « sentiment » (*ein Gefühl*), qui lui-même est naturellement déjà somatique.

et entrave ainsi le principe même de la liberté ». <sup>1143</sup> Cela rejoint alors l'acceptation de l'intrication dialectique de liberté et non-liberté, qui a ici pour conséquence que l'on doit refuser une compréhension idéale et non-dialectique, selon laquelle il y aurait une continuité non-contradictoire entre les sphères intellectuelles et matérielles, comme la théorie kantienne encore avait pu, de manière rationnelle, la présupposer. <sup>1144</sup> Or, s'il n'y a pas de continuité du penser à l'agir, il doit y avoir un moment d'interruption contradictoire, ce qu'Adorno désigne de terme d'impulsion somatique. Celle-ci fait irruption au sein de la pensée, mais ne se laisse pourtant pas entièrement résorber dans ce qui est penser. <sup>1145</sup> C'est là ce moment qu'Adorno appelle le *supplément*, et qui ne désigne rien de moins que la manifestation, au sein même de l'intérieur subjectif, de l'extérieur. <sup>1146</sup>

### **II.3.2.3. Supplément et agir moral**

La discussion des *experimenta crucis* permet à Adorno de montrer que l'erreur de la philosophie morale, et notamment celle de Kant, a été d'épurer ses considérations de tout ce qui pouvait avoir attiré à la sphère matérielle et objectale, donc non-spirituelle. La conclusion la plus importante et simultanément la plus critiquable de ce geste théorique était alors de faire également passer du côté intellectuel tout ce qui incite à l'agir. Dans la configuration traditionnelle, la volonté n'était alors rien d'autre, ou de plus, que la raison devenue pratique. Cela eut pour conséquence, parmi d'autres, de faire coïncider ce qui en vérité ne se résume pas à une même chose, la raison et la réalité. <sup>1147</sup> C'est contre une telle acceptation qu'Adorno avance sa propre conception, qu'il illustre à l'exemple de Hamlet, prototype du sujet moderne jeté dans le dilemme – moderne – de l'impossibilité d'agir, et ce malgré la connaissance du bien dont il dispose. <sup>1148</sup> Il s'agit là d'un problème moderne, parce qu'une telle situation coïncide avec un monde dans

---

<sup>1143</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1144</sup> cf. *Ibid.*, p. 316.

<sup>1145</sup> cf. *Ibid.*, p. 317.

<sup>1146</sup> Une telle conception de l'affectation du sujet en son sein même témoigne de la profondeur que prend la conception adornienne de la vérité comme différence. À ce sujet, on peut se reporter également à l'exemple de la discussion de l'unité subjective comme principe de vérité chez Kant, cf. T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, *op. cit.*, p. 296 et suiv.

<sup>1147</sup> C'est la raison pour laquelle Adorno note que « [l']absurdité des expérimentations morales pourrait tenir fondamentalement à ce qu'elles accouplent des éléments incompatibles, et s'engagent à calculer ce qui pour sa part fait éclater le domaine du calculable » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 273.).

<sup>1148</sup> C'est en effet en cela qu'Adorno décerne le problème paradigmatique qui est posé à Hamlet : « Car il s'agit du problème que cet homme n'est pas capable de transformer ce qu'il a reconnu comme bon en un acte » (T.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65*, *op. cit.*, p. 321 (trad. PAB).).

lequel l'abstraction sociale a pour effet de désengager l'individu d'avec son monde, désormais dépourvu de sens. L'individu se retrouve ainsi face à un monde avec lequel il est dans une relation d'adversité et de division, alors même qu'il lui appartient.<sup>1149</sup>

De ce point de vue, la question morale propre aux modernes est celle de comprendre pourquoi et comment un individu peut non seulement reconnaître ce qui est moralement bien, mais en outre *passer à l'acte*, c'est-à-dire se transformer en un sujet agissant. Cela nécessite alors « un moment irrationnel »,<sup>1150</sup> qui est désigné par Adorno par le terme de supplément. Bien entendu, il ne s'agit alors nullement de faire l'apologie d'une théorie morale irrationaliste de l'acte pur. Comme il le souligne lui-même,

« [l']auto-expérience du moment de liberté est liée à la conscience ; le sujet ne se sait libre que dans la mesure où son action lui apparaît comme faisant un avec lui-même, et c'est le cas uniquement pour les actions conscientes. En elles et en elles seules, péniblement, éphémèrement, la subjectivité relève la tête. »<sup>1151</sup>

Seulement, cette impulsion consciente qui se densifie en volonté n'est donc comprise, dans une tradition rationnelle dans laquelle il range également Kant, autrement que comme l'expression pratique de la raison.<sup>1152</sup> Or, comme le remarque Adorno, et tout comme le montre l'exemple de Hamlet, « [l']a conscience, le discernement rationnel, n'est pas simplement identique à l'action libre, ne doit pas être purement assimilée à la volonté ». <sup>1153</sup>

Car une telle équation de la volonté d'avec la raison résulte inévitablement dans le paradoxe de *la causalité par la liberté* qu'énonce la troisième antinomie de la *Critique de la raison pure*.<sup>1154</sup> En dépit du danger de nous répéter, il ne peut s'agir ici de faire l'apologie d'une liberté subjective nihiliste. Cependant, pour ne pas perdre le sens polémique qui est le sien et dont elle tire sa force, la liberté ne saurait pas pour autant se résumer à une pure légalité abstraite, ne serait-ce que dictée par l'impératif catégorique. Sinon, elle se verrait déniée d'être ce qu'elle doit nécessairement être, à savoir la possibilité d'agir sans détermination hétéronome. Si Hamlet symbolise bien le dilemme

---

<sup>1149</sup> cf. *Ibid.*, p. 322-324. La scission s'opère au passage d'un monde médiéval à sens holistique et fermé, à un monde moderne ouvert et dépourvu de signification.

<sup>1150</sup> *Ibid.*, p. 325 (trad. PAB).

<sup>1151</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 274.

<sup>1152</sup> Pour un exemple de la volonté conçue comme purement intelligible, cf. I. Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », art cit, p. 292-293.).

<sup>1153</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 275.

<sup>1154</sup> cf. I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 1102 et suiv.

de l'homme moderne qui ne sait plus comment agir, parce qu'il se trouve coupé d'un monde dénué de signification, et dans lequel sa propre place n'est par conséquent plus inscrite, il ne suffit donc pas d'armer simplement une raison jusqu'au point où elle croit recouvrir le monde dans sa totalité. Au contraire, un tel geste signifierait de rendre justice au constat de l'irrationalité de ce monde. Pour le dire autrement, si la contradiction moderne passe bien entre l'esprit et la nature, il ne suffit alors guère de simplement adjuger que l'un ait à appartenir à l'autre. Bien plutôt doit-on procéder de manière dialectique, et comprendre comment les médiations de ces contraires passent à travers l'un comme à travers l'autre.

### **II.3.3. La liberté face à son autre**

#### **II.3.3.1. L'impulsion, moment matériel de liberté**

Si ce supplément en question apparaît difficile à cerner, c'est qu'il appartient, de manière anachronique, à cette « phase dans laquelle la dissociation de l'extra- et de l'intra-mental n'était pas encore solidifiée ».<sup>1155</sup> Voilà pourquoi Adorno peut évoquer à ce sujet un moment impulsif de régression, qui est d'ailleurs également indiqué par le fait qu'une certaine forme d'irrationalité semble être inhérente à ces moments.<sup>1156</sup> Néanmoins, il ne s'agit pas de l'effet d'une hétéronomie naturelle, qui déterminerait le comportement d'un individu par l'évocation d'une réaction somatique. De nouveau, il est préférable de souligner que nous avons affaire à une pensée dialectique, dans laquelle les différents termes, loin de simplement demeurer ce qu'ils ont toujours été, sont à tous moments soumis à des changements dynamiques s'affectant mutuellement.<sup>1157</sup> C'est pourquoi aujourd'hui, dans une configuration sociale produisant des éléments individuels abstraits, une telle impulsion permet au contraire de retrouver une dynamique que l'aliénation sociale d'un monde administré interrompt. Dans son cours

---

<sup>1155</sup> T.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65, op. cit.*, p. 326 (trad. PAB).

<sup>1156</sup> C'est ce qu'Adorno souligne, lorsqu'il constate que, « [d]'après les règles du jeu rationaliste, le supplément possède un aspect irrationnel » (T.W. Adorno, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 276.). Il convient toutefois de noter que si le jeu rationaliste sert bien souvent à autre chose qu'à la conservation de soi, cet aspect irrationnel peut, d'un point de vue dialectique, très bien se dévoiler comme le moment rationnel contre la rationalité.

<sup>1157</sup> cf. T.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65, op. cit.*, p. 328. Adorno y rappelle que « quelque chose d'immémorial » (*etwas Uraltes*) peut se conserver et en même temps se muer en quelque chose de « radicalement autre » (*Ibid.* (trad. PAB).).

de 1964/65, Adorno évoque à ce sujet la *Dialectique de la raison*,<sup>1158</sup> ouvrage dans lequel Horkheimer et lui avaient décrit ce phénomène :

« Plus l'appareil social, économique et scientifique, auquel le système de production entraîne le corps depuis longtemps, est complexe et précis, plus les expériences que ce dernier est apte à faire sont restreintes. À la suite de la rationalisation des modes de travail, l'élimination des qualités, leur conversion en fonctions, passe de la sphère scientifique à la sphère du vécu et tend à rapprocher les peuples de l'état des batraciens. Lorsqu'on dit aujourd'hui que les masses sont en régression, cela revient à dire qu'elles sont incapables d'entendre de leurs propres oreilles ce qui leur est inconnu, à toucher de leurs propres mains ce qu'elles n'ont jamais touché : c'est la nouvelle forme d'aveuglement qui a remplacé la forme mythique vaincue. »<sup>1159</sup>

Ce long tableau pessimiste indique ce qui est en jeu dans les considérations morales d'Adorno, notamment de permettre une expérience qui dépasse la limite de la conscience identifiante d'une raison instrumentale.

C'est la raison pour laquelle il explique « [qu'a]vec l'impulsion, la liberté pénètre jusque dans l'expérience ; cela vivifie son concept de liberté, entendu comme celui d'un état qui ne serait ni nature aveugle ni nature opprimée ».<sup>1160</sup> Deux aspects centraux transparaissent dans cette citation. Tout d'abord, il ne peut donc être question de délaisser l'esprit et son travail, au profit d'une prétendue expérience originare d'un bien qui serait naturel. Comme Adorno l'explique sans ambiguïtés, « une véritable pratique – l'ensemble des actes qui satisferaient à l'idée de liberté – nécessite une entière conscience théorique ».<sup>1161</sup> Il convient d'insister sur ce point pour deux raisons. Premièrement, une conception accordant une place prépondérante à une impulsion morale comme celle-ci pourrait paraître appartenir à une morale de la vertu. Cependant, nous n'argumenterons pas dans ce sens.<sup>1162</sup> Au contraire, nous pensons être en présence

---

<sup>1158</sup> cf. T.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65, op. cit.*, p. 327.

<sup>1159</sup> M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison, op. cit.*, p. 52.

<sup>1160</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 276-277.

<sup>1161</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>1162</sup> Une telle lecture a été proposée par Christoph Menke. Or, nous ne pouvons le suivre dans son interprétation selon laquelle ce moment impulsif serait le signe d'une éthique de la vertu adornienne. Au contraire, il nous semble bien qu'il s'agisse là non d'un trait de caractère excellent, mais bien de la dialectique accomplie d'un point de vue moral. Menke lui-même doit en réalité l'admettre, lorsqu'à la fin du chapitre qu'il dédie à la conception adornienne, il se voit forcé de concéder une « différence du concept d'impulsion chez Adorno par rapport à celui de la vertu ». De plus, il ne peut autrement que de constater « [qu']Adorno lui-même n'utilise pas le concept de vertu pour sa propre conception ». Enfin, Menke doit se rendre à l'évidence que « le concept d'impulsion d'Adorno » dépasse celui de la vertu en ce « qu'il lie cette reconnaissance [*Erkenntnis*] de ce qui est requis dans une situation au devenir-semblable [*Sichähnlichmachen*] mimétique par rapport à l'autre » (MENKE Christoph, *Spiegelungen der Gleichheit:*

d'une morale aussi égalitaire que critique.<sup>1163</sup> Si Adorno choisit néanmoins de souligner la nécessité de la réflexion la plus approfondie, c'est qu'il s'agit là, et ce serait le second aspect à souligner, du seul moyen pour éviter de tomber dans l'immoralité d'une domination violente. Celle-ci ne peut en effet être évitée que si l'individu se soumet à une réflexion critique de soi-même.

Toute pratique qui se veut morale nécessite donc une conscience usant de sa raison de la manière la plus rigoureuse. Mais il n'en demeure pas moins qu'en revanche, « la pratique a aussi besoin d'un autre élément, qui ne s'épuise pas dans la conscience, quelque chose de corporel, lié à la raison qualitativement différent d'elle ».<sup>1164</sup> Nous évoquons à l'instant l'affirmation d'Adorno selon laquelle la liberté, dans le moment supplémentaire de l'impulsion, serait bien naturelle, sans toutefois être ni dominée, ni aveugle. Or, à la lumière des considérations que nous venons d'avancer, on peut comprendre que la raison en est que dans cette impulsion, le réflexe somatique entre en accord avec la conscience et les facultés intellectuelles. C'est pour cela que « [l]e fantasme de la liberté – qui permet à la raison de n'avoir nul souci de la preuve d'une quelconque interdépendance causale – est le mirage d'une réconciliation entre esprit et nature ».<sup>1165</sup>

Dans son cours *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Adorno a indiqué ce qu'il entendait par là. En accordant une place à une nature ni aveugle, ni dominée, qui s'éprouve dans l'impulsion du supplément, nous faisons l'expérience de nous-mêmes.<sup>1166</sup> C'est que nous parvenons à l'expérience d'une mise en relation avec cette sphère objective dont l'accès nous est d'habitude barré. L'individu agissant sur incitation d'une telle impulsion semble ainsi dépasser son état abstrait purement individuel, pour

---

*politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Erw. Taschenbuchausg., 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 2004, 328 p, p.175 (trad. PAB).). La référence à la mimésis nous semble bien constituer la preuve ultime que ce qui était en question pour Adorno ici ne fut en réalité jamais la vertu, mais bien la formulation d'une philosophie pratique dialectique, dont le dessein était de dissoudre la réification des pôles antagoniques en question. Une telle philosophie serait par conséquent à placer bien plutôt du côté d'une philosophie de la contemplation (cf. M. Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, op. cit., p. 29 et suiv.) que d'une doctrine des vertus.

<sup>1163</sup> Cela revient à affirmer que nous plaçons Adorno, tout comme par ailleurs Michel Foucault, dans une lignée de Kant également dans la mesure où nous discernons chez eux le principe que chaque être humain, doté de raison, peut en user librement et de manière égale. Pour des occurrences de ce principe chez Kant, cf. I. Kant, « Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? », art. cit. Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », art. cit, p. 263-266.

<sup>1164</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 277.

<sup>1165</sup> *Ibid.*

<sup>1166</sup> Dans son cours, Adorno indique que c'est précisément en ce moment-là que nous nous sentons comme étant nous-mêmes (*wir fühlen uns als wir selber*) (cf. T.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65*, op. cit., p. 330.).

entrer, ne serait-ce qu'un très court instant, en communion avec « cette sphère des objets [...], de laquelle on s'est éloignée par une nécessité absolue, mais en même temps aussi seulement en apparence [*mit Schein*] ». <sup>1167</sup> Dans ce contexte, il n'est guère étonnant qu'Adorno évoque le malaise éprouvé de mettre en mots cette expérience, dans la mesure où il semble précisément s'agir d'un moment non-conceptuel par excellence. <sup>1168</sup>

### **II.3.3.2. La limite de la raison dans la question morale**

Si l'idée d'une conciliation de l'esprit et de la nature ne manque pas d'évoquer Hegel, on ne saurait naturellement être plus éloigné ici du geste idéaliste consistant à tout identifier à une subjectivité spirituelle. <sup>1169</sup> Car ce dont il s'agit ici semble bien plutôt constituer le parfait contraire dialectique de ce à quoi Hegel souhaitait aboutir. Le geste adornien n'a en effet aucune prétention à évoquer plus qu'une conciliation d'un court instant dans la détermination totale du monde administré, un moment aussi éphémère qu'une brise sur la mer un après-midi de canicule d'août. De plus, et sans doute plus important encore, la conciliation n'est pas assurée par la sublimation en pensée de ce qui ne relève pas d'elle, mais bien au contraire en concédant à ce qui n'est pas pensée non seulement une place, mais de surcroît un rôle primordial dans la prise de conscience de la conciliation. Cela revient à dire qu'il s'agit là en quelque sorte d'une naturalisation de la pensée, bien plus que d'une intellectualisation de la nature.

Bien entendu, on ne saurait affirmer ici un retour à une naturalité primitive, à laquelle on attribuerait une plus haute valeur originaire. Rien ne serait plus erroné dans le cas d'Adorno, dont le but consiste bien plutôt en « la radicalisation d'une perspective matérialiste ». <sup>1170</sup> Mais le geste dialectique adornien consiste néanmoins à réfléchir les médiations dialectiques dans lesquelles la conscience humaine se trouve prise, elle aussi.

---

<sup>1167</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1168</sup> cf. *Ibid.*

<sup>1169</sup> cf. T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, op. cit., p. 43 et suiv. Hegel avance une telle conception notamment dans la *Phénoménologie de l'esprit*, cf. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 91-94.

<sup>1170</sup> SAFATLE Vladimir, *La passion du négatif: Lacan et la dialectique*, Hildesheim, Olms, « Europaea memoria Reihe 1, Studien », 2010, 334 p, p.209. Nous nous accordons sur ce point entièrement à V. Safatle, qui souligne « [*qu'i*] ne s'agit évidemment pas ici d'une rechute dans la philosophie de la nature ou dans la position d'un principe d'immanence basé sur la notion d'impulsion. Cette négation du physique est résistance de la non-identité du sensible à la saisie conceptuelle. [...] Et c'est dans la reconnaissance de l'irréductibilité de la chair que le sujet peut enfin se poser comme figure non dépendante d'une pensée de l'identité » (*Ibid.*).



De telles considérations révèlent un moment crucial, car touchant au plus profond de la critique, se trouve ainsi indiqué. La raison n'est pas illimitée. Il est dans ce contexte très intéressant de noter qu'Adorno concède à Kant d'avoir eu la perspicacité de reconnaître que les problèmes de philosophie morale ne se laissent pas entièrement résoudre par et dans la raison, dont ils dépassent donc les limites. La preuve à cela est, pour Adorno, « l'interruption [*das Abbrechen*] », <sup>1171</sup> telle qu'elle se manifeste par exemple dans l'affirmation de la *Critique de la raison pure* selon laquelle l'impératif catégorique ne serait rien de plus qu'un fait de raison à accepter de manière presque dogmatique. <sup>1172</sup> Adorno voit en cela chez Kant lui-même déjà « la conscience de la non-identité », <sup>1173</sup> qui prend son essor dans la découverte que

« la connaissance se compose d'après Kant d'un indériverable [*ein Nichtableitbares*] et d'un inférable [*ein Ableitbares*], raison pour laquelle l'interaction [*Zusammenspiel*] de ces moments, ainsi que le type éminent de la connaissance [*Inbegriff der Erkenntnis*] et le type éminent de l'agir, ne peuvent pas entièrement [*rein*] être dérivés [*abgeleitet*] ». <sup>1174</sup>

Or, d'un point de vue moral, cela revient à affirmer rien de moins « que l'agir juste [*das richtige Handeln*] ne peut pas entièrement être résolu en des déterminations théoriques ». <sup>1175</sup>

La situation dans laquelle se trouve tout individu auquel il est demandé un acte moral, impose quelque chose qui n'est pas soluble dans le raisonnement, ce pourquoi nous évoquions plus haut l'irrationalité entrant en compte dans l'agir moral. Cela revient à concéder qu'il y a une « limite [*Grenze*] de la raison dans la sphère morale ». <sup>1176</sup> Même si donc il ne s'agit à aucun moment d'interrompre le raisonnement critique, « la réflexion sur soi de la pensée » doit néanmoins toujours prendre en compte ce fait qu'elle est ainsi limitée et affectée par le non-moi. <sup>1177</sup> Cette « limitation [*Einschränkung*] du sentiment de souveraineté » constitue pour Adorno la seule possibilité dont nous disposons, <sup>1178</sup> si nous voulons espérer pouvoir contribuer à une philosophie morale ou

---

<sup>1171</sup> T.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 141 (trad. PAB).

<sup>1172</sup> cf. I. Kant, « Critique de la raison pratique », art cit, p. 644-645.

<sup>1173</sup> T.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 143 (trad. PAB).

<sup>1174</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1175</sup> *Ibid.*, p. 144 (trad. PAB).

<sup>1176</sup> *Ibid.*, p. 145 (trad. PAB).

<sup>1177</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1178</sup> *Ibid.*, p. 146 (trad. PAB).

ne serait-ce qu'à un agir juste.<sup>1179</sup> Mais un tel argument allant de la conscience de la non-identité kantienne à la perte de souveraineté du sujet connaissant comme condition de l'agir moral, revient à affirmer que la philosophie morale aujourd'hui doit être une philosophie du non-identique.

On peut alors supposer avec raison que le supplément, ce réflexe somatique au sein de la conscience qui se barre à la connaissance, et dont il est si difficile de rendre compte, n'est autre que le moment non-identique qui, dans les médiations dialectiques entre les sphères subjectives et objectives, se fait jour au sein du sujet.<sup>1180</sup> Là réside sans doute la raison pour laquelle Adorno rapproche ce genre d'impulsion de « l'essence mimétique [*mimetisches Wesen*] ». <sup>1181</sup> Il en va donc de s'ouvrir à une expérience non-identifiante de l'objet, afin de le saisir dans son idiosyncrasie. Car même la logique a génétiquement été induite par l'interaction avec le non-conceptuel, ce qui la révèle comme « une pratique protégée contre elle-même », <sup>1182</sup> nonobstant l'oubli de cette genèse. Cela indique que c'est bien l'extérieur objectif qui a mené à la constitution d'un intérieur subjectif. Ce lien n'a jamais été rompu, et il demeure donc nécessaire de s'y rapporter. <sup>1183</sup> La correspondance subjective à la logique est selon Adorno « [l']attitude contemplative », qui précisément « est l'attitude qui ne veut rien », <sup>1184</sup> ce qui montre que la volonté ne saurait se résumer à une simple disposition spirituelle.

### **II.3.3.3. Facticité et universel dans le penser**

Dans sa conception du supplément, Adorno évoque un concept kantien qui est de première importance pour notre travail. En effet, il indique que « [c]e qui, dans l'acte,

---

<sup>1179</sup> cf. *Ibid.*, p. 146-147.

<sup>1180</sup> C'est dans ce sens que va l'affirmation adornienne selon laquelle « [l]e supplément est le nom donné à ce qui a été éliminé par cette abstraction ; sans lui, la volonté n'aurait aucune réalité » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 277.).

<sup>1181</sup> T.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65*, op. cit., p. 294 (trad. PAB).

<sup>1182</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 278.

<sup>1183</sup> Ce ne serait qu'une autre manière d'exprimer cela, que d'affirmer que « dans son mouvement idiosyncrasique se révèle la forme de la réaction collective. C'est avant tout pour cette raison que l'interprétation philosophique se doit absolument de le construire dans le particulier » (T.W. Adorno, *Théorie esthétique*, op. cit., p. 187.). Dans cet extrait de *Théorie esthétique*, Adorno exprime la forme particulière d'universalité conciliante que permet l'immersion dans le particulier, et qui fait l'importance de l'exigence mimétique.

<sup>1184</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 278. Il faut toutefois noter ici qu'une telle affirmation ne saurait vouloir dire que la contemplation pourrait se résumer à une pure passivité, car cela entrainerait sa perte pour toute pratique morale. Or, comme M. Seel a essayé de le montrer, il est possible de comprendre la philosophie adornienne comme une pensée axée sur la contemplation entendue comme une attitude, ce qui vaut alors également, et de surcroît, pour la philosophie pratique (cf. M. Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, op. cit.). Autrement dit, la contemplation aussi doit être appréhendée de manière dialectique, et ne saurait donc se résumer à une pure passivité. Au contraire, elle est une attitude non identifiante possible.

diffère de la conscience pure – laquelle, chez Kant, oblige à agir –, ce qui jaillit brusquement, c'est la spontanéité, que Kant a également transplantée dans la conscience pure ». <sup>1185</sup> Contrairement à la spontanéité supplémentaire adornienne, la spontanéité kantienne est purement spirituelle. Bien que des traces de sa constitution contradictoire se trouvent encore chez Kant, dont la spontanéité « [d]'un côté [...] relève de l'activité de la conscience : pensée ; d'un autre côté » par contre, « inconsciemment et involontairement, elle est le battement de cœur de la *res cogitans* au-delà de cette activité ». <sup>1186</sup>

Or, rappelons-nous que la spontanéité participe chez Kant à l'imagination, dans la mesure où l'imagination, « en tant qu[*elle*] est spontanéité, je [*Kant, PAB*] la nomme parfois aussi l'imagination *productrice* ». <sup>1187</sup> Ayant discuté le concept de l'imagination ci-dessus, <sup>1188</sup> il n'est pas nécessaire de s'y attarder longuement. Toutefois, il convient d'ajouter que si la spontanéité désigne bien ici le travail de l'entendement de produire des représentations conceptuelles par synthèse, l'imagination productrice est donc la capacité de produire des représentations sans affection sensible préalable, au seul moyen des règles formelles de l'entendement. <sup>1189</sup> Mais c'est alors qu'on atteint ce qu'Adorno, dans son cours sur Kant, désigne comme « le centre de la *Critique de la raison pure* », <sup>1190</sup> à savoir l'activité à laquelle se résume, aux dires de Kant, la spontanéité qui produit l'unité de la pensée. Or, ainsi que l'objecte Adorno, il n'est pas concevable qu'une « unité simplement logique », dénuée de tout « quelque chose [*ein Etwas*] qui fonctionne [...], qui ne se dissout pas entièrement en abstraction », puisse faire preuve d'activité. <sup>1191</sup> L'argument se résume bien entendu à affirmer que les formes logiques sont bien formelles, mais ne peuvent pour cette même raison jamais être actives, et qu'elles ont, pour ce faire, toujours besoin de quelque chose de factuel. <sup>1192</sup>

---

<sup>1185</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 277-278.

<sup>1186</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>1187</sup> I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 867 (souligné dans l'original).

<sup>1188</sup> cf. Section I.6.3.

<sup>1189</sup> cf. I. Kant, « Critique de la faculté de juger », art cit, p. 1005.

<sup>1190</sup> T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, *op. cit.*, p. 238 (trad. PAB).

<sup>1191</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1192</sup> Ainsi que l'affirme Adorno : « Il est donc impossible de devoir imaginer de la part d'un concept pur – et le concept de l'unité est bien un concept pur – quoi que ce soit d'actif » (*Ibid.* (trad. PAB)).

Cet argument, qui inclut également le *Ich denke*,<sup>1193</sup> objecte donc essentiellement que « la forme transcendantale se réfère à son tour également à un moment de contenu – aussi sublimé, aussi abstrait soit-il – comme condition de sa possibilité, tout comme inversement ».<sup>1194</sup> Mais, alors que Kant aurait peut-être bien pu s'accommoder d'une telle exigence, Adorno accomplit un pas supplémentaire, et dépasse ainsi la conception kantienne. Car il exige en outre « que l'être mondain [*das mundane Sein*], la facticité soit tout aussi bien une condition de la possibilité de penser des simples formes, que, de l'autre côté, aucun contenu de l'expérience ne puisse aboutir sans ces formes ».<sup>1195</sup> Cela signifie d'une part que « les deux moments sont irréductibles l'un à l'autre »,<sup>1196</sup> et que d'autre part les constituantes kantienne « se réfèrent à de la facticité [*auf Faktizität verwiesen*] ; l'ontologie a besoin de l'ontique et vice versa ».<sup>1197</sup>

Naturellement, une telle interprétation a des incidences sur la question de l'universalité. Or, nous évoquions plus haut qu'Adorno objectait à Kant que l'universalité présupposait, déjà chez Kant, nécessairement et par définition un consensus entre les humains.<sup>1198</sup> En réalité, la critique qu'Adorno adresse là au sujet de l'universalité est analogue à celle que nous venons de retracer à l'exemple de la spontanéité. Car cela signifie, dans le cas de l'universalité, que

« le sujet qui est derrière tout cela, est en réalité un sujet *social* [*ein gesellschaftliches*] et non simplement un sujet empirique ; cela signifie que les formes en question ne sont pas les formes qui peuvent être décelées dans l'analyse d'une conscience singulière et donnée, mais que ces formes ont leur universalité dans le fait qu'elles sont les formes de toutes les consciences [...], et en rapport desquelles la conscience singulière n'est que secondaire. »<sup>1199</sup>

Soyons précis. Il ne s'agit donc pas pour Adorno d'affirmer que les formes de la conscience soient empiriques. En revanche, Adorno semble bien soutenir qu'elles ont une réalité matérielle, dans la mesure où il s'agit de formes subjectives sociales [*gesellschaftliche*], c'est-à-dire qui se révèlent chez tous les individus dans une société

---

<sup>1193</sup> Adorno note à son sujet, que « ce pur *Ich denke* [...] n'est pas du tout détachable du *Je* [*Ich*] factuel, – ce qui se montre ne serait-ce que dans le fait que toutes les tentatives de définir ce *Ich denke* dans sa pureté, en faisant abstraction des expressions subjectives, échouent » (*Ibid.*, p. 222 (trad. PAB).).

<sup>1194</sup> *Ibid.*, p. 239 (trad. PAB).

<sup>1195</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1196</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1197</sup> *Ibid.*, p. 222 (trad. PAB).

<sup>1198</sup> cf. *Ibid.*, p. 216-217.

<sup>1199</sup> *Ibid.*, p. 218 (trad. PAB).

donnée, ce qui par ailleurs implique qu'elles doivent donc en outre être historiques. Mais ce qui importe ici n'est pas tant cela, que bien plutôt le fait que dans cette interprétation la sphère objective participe par conséquent aux conditions de possibilité de la connaissance.

Souvenons-nous de notre point de départ. Dans une analyse cherchant à comprendre ce que pouvait être le supplément qu'Adorno voit à l'œuvre dans l'agir moral, nous avons montré que la séparation radicale entre les sphères intra- et extra-mentales n'est pas soutenable pour cette philosophie dont l'acceptation dialectique dévoile les médiations constitutives des différents pôles contradictoires. C'est ainsi qu'Adorno avait pu montrer qu'il devait y avoir une impulsion somatique et irrationnelle au sein même de la conscience, capable d'évoquer, dans l'acte, un instant de communion du sujet avec la sphère objective qui autrement lui serait barrée. On comprend alors pourquoi Adorno indique au sujet de l'imagination productive, que celle-ci est « le concept le plus profond de la théorie transcendantale de la connaissance ».<sup>1200</sup> Car il semble que c'est bien ici, malgré tous ses efforts, que Kant se serait vu forcé de concéder une place de premier choix au non-identique qui se meut au sein de la conscience même, et qui ne se laisse jamais tout à fait résorber ni par les concepts de l'entendement, ni par les idées de la raison. Cependant, pour saisir la portée d'une telle affirmation, il faut maintenant se tourner vers ce qui constitue le pivot des considérations morales adorniennes, à savoir la volonté.

### **II.3.1. La volonté**

#### **II.3.1.1. Conception et problèmes traditionnels de la volonté**

Dans son cours *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Theodor W. Adorno donne la définition suivante de la volonté chez Kant : « *La volonté* serait – du moins si l'on s'en tient à la théorie de la connaissance traditionnelle [...] –, de manière analogue à "l'objet" [*Gegenstand*] kantien, l'unité légale [*gesetzmäßige Einheit*] de toutes les impulsions, qui se révèlent être tout autant spontanées que déterminées par la raison ».<sup>1201</sup> La caractérisation selon laquelle la volonté serait une *unité légale* ainsi que sa détermination par la raison indiquent la manière dont Kant conçoit la volonté. Celle-ci est la forme sous laquelle la raison tend vers son extérieur, ce qui sous-entend que la

---

<sup>1200</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 278-279.

<sup>1201</sup> T.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65*, op. cit., p. 262 (trad. PAB).

volonté n'existe qu'au sein de la conscience. Bien entendu, Adorno objecte à cela qu'une telle acception ne prend pas en compte la nature dialectique de l'affection réciproque à laquelle l'intérieur et l'extérieur sont soumis.

Le fusionnement de volonté dans la raison ignore cette donnée fondamentale à deux égards. Comme nous l'évoquions plus haut, le sujet est donc d'une part constitué par l'objectif. Cela inclut tout aussi bien la société en général qui forme l'horizon objectif sur fond duquel tous les objets prennent formes, qu'un nombre de conditions psychiques, voire psychanalytiques, physiques et naturelles possibles. D'autre part, la volonté elle-même entre nécessairement dans un échange intime avec ce qui lui est extérieur, aussi bien par la forme qu'elle adopte, que par les fins qu'elle poursuit.<sup>1202</sup> Ainsi apparaît que la raison, d'un point de vue pratique, ne se transforme pas simplement en volonté, mais que cette volonté est au contraire en partie façonnée par la sphère objective. Or Adorno ne s'arrête pas là, ajoutant de surcroît que la volonté prend « comme son modèle le monde extérieur ».<sup>1203</sup> Cela signifie en effet que la volonté se façonne de manière mimétique à l'exemple de « la qualité de la dureté, de l'impénétrable de ce sur lequel nous n'avons pas de pouvoir » et que nous rencontrons comme objet.<sup>1204</sup> Cela revient alors à affirmer que « le non-moi est le modèle du moi »,<sup>1205</sup> ce qui a pour conséquence une forme d'hétéronomie bien particulière.

C'est à cela que se résument les prémisses sous lesquelles Adorno propose de penser la volonté, comme la capacité du vivant de persévérer et de s'imposer, tout en étant aussi bien constituée naturellement que conditionnée par la raison. Cet état de fait a pour conséquence que la raison ne doit pas omettre son caractère conditionnel et sa proximité à ce qui est naturel, si elle souhaite aboutir à une détermination adéquate du soi. Car c'est bien dans sa capacité de réfléchir à ce qui la conditionne que se trouve la seule clé donnant accès à la possibilité de s'émanciper de ces conditions. C'est dans ce sens qu'Adorno constate, dans la *Dialectique négative*, que

« [s]i la volonté n'existe que par la conscience, il n'y a, corrélativement, de conscience que là où il y a volonté. De son côté, la conservation de soi exige, dans son histoire,

---

<sup>1202</sup> cf. *Ibid.*, p. 264-265. Au sujet de la prétendue monadologie de la volonté, Adorno remarque « qu'aussi bien eu égard de la sphère de l'expérience venant de l'extérieur, que des impulsions qui sont dirigées vers l'extérieur, cet être prétendument monadologique est enlacé [*verflochten*] dans ce dont il essaie de se détacher » (*Ibid.*, p. 265 (trad. PAB).).

<sup>1203</sup> T.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65, op. cit.*, p. 265 (trad. PAB).

<sup>1204</sup> *Ibid.*, p. 266 (trad. PAB).

<sup>1205</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

plus que le réflexe conditionné, et prépare ainsi ce qui en fin de compte la dépasse. Ce faisant, elle s'appuie probablement sur l'individu biologique, qui prescrit leur forme à ses réflexes ; les réflexes existeraient difficilement sans un quelconque moment d'unité. Celle-ci se fortifie, et devient le soi de la conservation de soi ; la liberté qui s'ouvre à lui est la différence qui s'est créée entre le soi et ses réflexes. »<sup>1206</sup>

Adorno indique ici la manière dont le sujet a à se rapporter à soi, à l'aide d'une reconstitution dialectique lui permettant de saisir de manière critique les différents moments qui le constitue comme sujet.

Au cœur du soi réside donc une différence, qui est celle par rapport à tout ce qui n'est que (im)posé de manière inconditionnellement naïve, qu'il s'agisse de réflexes somatiques ou encore de principes dogmatiques, relevant par exemple d'un souci de conservation de soi. Il ne peut s'agir ici – faut-il le souligner ? – de séparer définitivement la volonté de la raison. Bien plutôt est-il nécessaire de rendre compréhensibles leurs rapports opératoires complexes. Dans ce contexte, les impulsions et réflexes somatiques non-égoïques semblent bien faire figure de pivot. Car c'est à l'aide de leur exemple que se dégage de quelle manière le soi a la capacité de s'émanciper de sa conditionnalité objective précaire. Ce n'est qu'ainsi qu'il devient possible d'éviter tout autant une raison monadologique qu'un déterminisme objectif inconditionnel.

### **II.3.1.2. Apories dialectiques de la conception kantienne de la volonté**

L'exigence d'unité, qui forme un pilier de la pensée kantienne, a déjà été évoquée. Mais de cette exigence d'unité résulte une « ambiguïté » de la philosophie kantienne.<sup>1207</sup> On entrevoit en effet aisément que l'objectivité d'une telle vérité ne saurait être autrement que subjective, puisque « cette objectivité [aura] été minée par la subjectivité » dans laquelle l'ensemble des déterminations productrices de sens est réuni.<sup>1208</sup> Du moment où la prétention à l'unité est alors également étendue à la volonté, les conséquences se révèlent dramatiques. Car la volonté, qui « appartient au monde dans lequel elle agit »,<sup>1209</sup> ne saurait être que raisonnable. Bien au contraire, elle est « un existant du type d'une propriété ».<sup>1210</sup> L'épuration de tous ses contenus factuels et non-rationnels que demande donc le principe d'unité, n'a d'autre conséquence que de la

---

<sup>1206</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 262.

<sup>1207</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>1208</sup> *Ibid.*

<sup>1209</sup> *Ibid.*

<sup>1210</sup> *Ibid.*

durcir. Ainsi, la volonté « devient, solide et identique à elle-même comme la raison, objectivée ». <sup>1211</sup>

Cependant, il est à remarquer d'entrée que cette exigence d'unité de la raison, qui pourtant exige également la séparation de la raison et des objets, ne parvient jamais à terme, dans la mesure où la raison doit nécessairement et toujours se donner un objet. Adorno rappelle que par conséquent, elle ne saurait jamais être absolument indépendante de l'objet qu'elle se choisit et qui ne manque de l'affecter dans une certaine mesure, si ce n'est de simplement la déterminer. <sup>1212</sup> En effet, pour pouvoir traiter convenablement de son objet respectif, « [l]a raison se différencie en elle-même d'après ses objets », ce qui signifie « [qu']on ne peut, de l'extérieur, avec différents degrés de validité, appliquer toujours la même raison aux différents domaines ». <sup>1213</sup> Or Adorno en conclut que cela « contamine aussi la doctrine de la volonté ». <sup>1214</sup> Cet aspect est en réalité de première importance, comme en témoigne l'exemple choisi par Adorno pour l'illustrer. Si la raison et avec elle la volonté maintenaient vraiment et jusqu'au bout cette séparation avec les objets, en leur interdisant de les affecter par leur non-identité, cette imposition d'abstraction, dont on aurait d'ailleurs du mal à montrer qu'elle n'est pas arbitraire, aurait alors pour conséquence de faillir à l'exigence d'un impératif catégorique exigeant de ne jamais prendre l'humanité d'aucun autre être pour autre chose qu'une fin en soi. <sup>1215</sup> C'est précisément en cela que « réside l'absurdité de la construction monadologique de la morale ». <sup>1216</sup>

Nous évoquions plus haut déjà que le grand avantage que présente la philosophie morale kantienne résidait dans l'abandon de la formulation d'une casuistique, ce qui eut pour conséquence d'implanter une exigence radicale d'égalité au cœur même de la morale. Cependant, le prix de cette égalité fut l'abstraction d'un formalisme qui évinça tout objet possible de cette même morale. Autrement dit, la morale kantienne, pour pouvoir soutenir l'unité de son principe apriorique, se transforme d'une pratique en un

---

<sup>1211</sup> *Ibid.*

<sup>1212</sup> cf. *Ibid.*, p. 282-283.

<sup>1213</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>1214</sup> *Ibid.*

<sup>1215</sup> cf. T.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65*, op. cit., p. 350. Adorno fait bien entendu référence à une formulation de l'impératif catégorique, que Kant avance déjà dans *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen » (I. Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », art cit, p. 295 (souligné dans l'original)).

<sup>1216</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 285.



formalisme, qui fait abstraction de tous les objets particuliers qui peuplent un monde caractérisé par « l'absence persistante de conciliation entre le particulier et l'universel ».<sup>1217</sup> Or, une sphère objective définie par de telles contradictions exigeraient une réflexion accrue, afin que chaque objet puisse se voir alloué son droit particulier, sans qu'aucune violence abstractive ne lui soit faite. Force est de constater que la conception kantienne n'est pas en mesure de produire une telle réflexion, qu'elle arrête au profit de la souveraineté d'un principe moral qui dès lors devient éminemment problématique. Car ce principe devient ainsi victime d'une « complète subjectivisation »,<sup>1218</sup> dans la mesure où une telle morale ne parvient pas à franchir la distance qui sépare le sujet moral de son objet.

C'est dans cet arrêt de l'effort de penser, et l'incapacité de saisir pleinement la signification de l'objet qui en résulte, qu'Adorno décèle « la racine de l'irrationnel, même dans la loi morale kantienne ».<sup>1219</sup> Une conséquence majeure de cela est qu'à cause de ce formalisme dogmatique et unitaire dans lequel la raison s'enlise, la volonté qu'elle avait asservie auparavant se trouve également entraînée dans la débâcle, dans la mesure où « [s]a parfaite rationalité rend la volonté irrationnelle ».<sup>1220</sup> Enfin, la liberté, que Kant confond à la loi autonome que se donne la raison, se trouve également affectée, et se transforme ainsi en son contraire, la coercition d'une loi aussi abstraite que catégorique. Pour ne pas basculer d'office dans sa propre négation, la liberté a en effet besoin « de ce qui chez Kant est hétéronome », de « quelque chose de fortuit ».<sup>1221</sup> Cela revient à affirmer qu'il ne peut exister de réelle liberté dans l'abstraction, parce qu'elle ne s'exprime qu'à travers le particulier.

Une réflexion dialectique ouvre ainsi la possibilité d'accéder à la liberté, parce qu'elle permet de réfléchir les « catégories unilatérales [*partikulare Kategorien*] de loi et de hasard »,<sup>1222</sup> mais dans leur rapports réciproques et sans avoir à statuer, une fois pour toutes, laquelle des deux prévaudrait. Dans ce contexte, il faut cependant mentionner un autre avantage qu'apporte le geste kantien, dans la mesure où il objectivise la volonté par rapport aux moments réflexifs et pulsionnels qui la composent

---

<sup>1217</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>1218</sup> *Ibid.*

<sup>1219</sup> *Ibid.*

<sup>1220</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>1221</sup> *Ibid.*

<sup>1222</sup> *Ibid.*

pourtant entièrement.<sup>1223</sup> Une telle objectivation de la volonté déplace en effet le principe du bien au sein du sujet, et évite ainsi qu'il faille procéder à une casuistique. Cela est indispensable dans un monde dont l'objectivité contradictoire affecte jusqu'aux dernières velléités du sujet, et dans lequel par conséquent « aucune action isolée n'est absolument bonne ou mauvaise », raison pour laquelle désormais « leur critère est la *bonne volonté*, c'est-à-dire leur principe d'unité ».<sup>1224</sup>

### **II.3.1.3. La volonté contradictoire d'Adorno**

Il ressort de ce qui vient d'être dit que la volonté apparaît comme intrinsèquement contradictoire. C'est ce que soutient la description qu'en donne Adorno, qui explique

« [*qu'u*]ne volonté dépourvue des impulsions corporelles qui, atténuées, continuent à vivre dans l'imagination, ne serait pas une volonté ; mais elle s'érige en même temps comme unité centralisante des impulsions, comme instance qui les dompte et potentiellement les nie. C'est ce qui impose une détermination dialectique de la volonté. »<sup>1225</sup>

Cette caractérisation de la volonté, qui rassemble un bon nombre d'éléments que nous venons de discuter, indique tout d'abord que l'unité que forme la volonté subjective ne s'accomplit que par l'intégration de moments somatiques éparses. En même temps, il est souligné que la volonté se caractérise donc par une maîtrise de ces impulsions qu'elle *dompte* jusqu'à les *nier*. Il n'est dès lors guère difficile de voir en cette remarque la tâche qui incombe à la raison. En outre, il est remarquable de voir que l'imagination se trouve ici évoquée.

La raison à cela nous semble être qu'Adorno ait voulu indiquer que la volonté, telle que conçue par lui, occupe une fonction complémentaire à celle de l'imagination kantienne. Tandis que l'imagination chez Kant peut produire des représentations permettant au sujet de connaissance de saisir l'universel de phénomènes particuliers, et ce à partir d'une spontanéité de la pensée, la volonté, telle qu'elle est dépeinte ici, parcourrait en quelque sorte le chemin inverse. Elle serait alors un vecteur d'impulsions objectives et de réflexes somatiques qui susciteraient non seulement l'évocation de représentations et de sentiments, mais aussi jusqu'à une réaction volontaire matérielle.

---

<sup>1223</sup> Adorno note à ce sujet que « [*I*]a doctrine morale de Kant donne à la totalité du sujet la préséance sur les moments, moments au sein desquels seulement cette totalité est vivante, mais qui pourtant hors de cette totalité ne seraient pas volonté » (*Ibid.*, p. 288.).

<sup>1224</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>1225</sup> *Ibid.*, p. 292.

Certes, la comparaison est douteuse, dans la mesure où il n'existe bien entendu aucune dualité simple entre la pensée d'un côté, et la volonté de l'autre, mais que les deux instances sont bien plutôt à appréhender dans leurs rapports dialectiques réciproques. Il n'en demeure pas moins que, tout comme l'indique cette évocation, Adorno met l'accent sur cette dimension des suppléments non-identiques qui doivent nécessairement entrer en relation avec la sphère subjective. Bien entendu, cela n'est possible que dans une forme médiatisée, ce à quoi l'imagination sert en réalité déjà dans la conception kantienne.

Cela va de soi qu'une telle situation ouvre la porte au conditionnement hétéronome du sujet qui, dans la doctrine kantienne, en perdrait sa capacité morale d'agir. Or, Adorno retrace cette contradiction jusque dans la facticité déclarée de la loi morale kantienne. L'unique issue à cela est alors offerte par la réflexion, car elle seule peut prévenir contre tout ce qui – aux yeux d'un regard non averti – semble « aller de soi », <sup>1226</sup> mais qui en réalité est violent par son dogmatisme aussi aveugle qu'identifiant.<sup>1227</sup> Il faut en effet se rendre à l'évidence que pour le désir d'universalité abstraite de la raison formelle, « tout l'héritage du moment naturel prélogique, est immédiatement renvoyé au mal, aussi abstraitement entendu que le principe de son contraire ». <sup>1228</sup> C'est dire que la raison ne se réalise que lorsque, au travers d'une critique d'elle-même, elle ne dévoile pas seulement ses limites, mais également les médiations qui la traversent. Car ce n'est en effet qu'ainsi qu'elle peut prendre la mesure de ce qu'en la volonté la dépasse. Ce constat en appelle alors à un usage encore plus accru d'une raison, dont la mise en pratique ne va dès lors plus de soi. C'est la raison pour laquelle Adorno peut constater que, « pour une pratique adéquate et pour le bien lui-même, il n'y a pas d'autre instance que l'état le plus avancé de la théorie ». <sup>1229</sup>

Nous évoquions plus haut que la dialectique découvre que la liberté de la volonté est située dans les rapports entre la loi et la contingence. Cela urge à une réflexion – sans cesse à reprendre – de la particularité morale de la situation qui se présente au sujet et dans laquelle il s'éprouve. Car ce qu'Adorno remarque au sujet de ce qu'est à comprendre comme constituant le mal vaut tout autant pour le bien, à savoir que « [s]eule peut en décider la conscience qui reflète les moments dans la mesure où elle

---

<sup>1226</sup> *Ibid.*

<sup>1227</sup> cf. *Ibid.*, p. 292-293.

<sup>1228</sup> *Ibid.*

<sup>1229</sup> *Ibid.*, p. 293.

peut les atteindre de façon conséquente ». <sup>1230</sup> Là réside la raison pour laquelle Adorno met en garde « [d'u]ne idée du bien qui doit guider la volonté sans être entièrement pénétrée par les déterminations concrètes de la raison », parce qu'une telle idée directrice « obéit secrètement à la conscience réifiée, à ce qui est socialement approuvé ». <sup>1231</sup> Contrairement à cela, l'idée du bien exige que l'on respecte les nécessités résultant des idiosyncrasies des éléments particuliers engagés dans une situation donnée. Ou pour le dire encore autrement, ne peut espérer être bien que ce qui prend en compte la non-identité du non-identique.

Une telle conception de la moralité n'a pas pour conséquence le relativisme. On ose espérer que le travail critique de la raison ainsi que l'affection par le supplément puisse en effet en prévenir. Cependant, le refus catégorique de tout dogmatisme, ainsi que la prise en compte du moment irrationnel de la volonté ont pour conséquence que "[l]a sécurité n'existe pas en morale ; la présupposer serait déjà immoral, ce serait soulager faussement l'individu de ce qui devrait encore s'appeler, en un sens, éthique ». <sup>1232</sup> Adorno rejoint dans cette affirmation l'esprit qu'exprimait déjà son fameux aphorisme de *Minima Moralia*, selon lequel « [i]l ne peut y avoir de vraie vie dans un monde qui ne l'est pas ». <sup>1233</sup> Par définition, la morale véhicule l'exigence de faire advenir le bien, ce qui est rendu impossible de la part d'un individu dont il est aisément concevable à quels points les principes antagoniques, à l'œuvre dans le monde administré, le dépassent et se soustraient entièrement à toute influence de sa part. <sup>1234</sup>

## II.3.2. Quelques aspects de philosophie morale adornienne

### II.3.2.1. *L'éthique aujourd'hui est impossible : vie fausse et résistance*

La philosophie de Theodor W. Adorno est souvent exclue d'office comme pouvant offrir des réflexions morales utiles, sous prétexte qu'elle se résumerait à une critique sociale et culturelle, qui de surcroît comporterait, autant dans sa virulence que par son caractère absolu, des traits paranoïaques. L'individu, pris à la gorge par une société

---

<sup>1230</sup> *Ibid.*

<sup>1231</sup> *Ibid.*

<sup>1232</sup> *Ibid.* Cette conséquence a été souligné par Adorno sans équivoque dans le cours de 1964/65. Il constate alors : « la faillibilité est essentielle à tout fait moral, à tout agir bon dans un sens emphatique, c'est-à-dire visant à faire le bien » (T.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65, op. cit.*, p. 365 (trad. PAB).).

<sup>1233</sup> T.W. Adorno, *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée, op. cit.*, p. 48.

<sup>1234</sup> cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 293-294. Adorno discute cette situation aporétique dans son cours de philosophie morale, cf. T.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie, op. cit.*, p. 243 et suiv.

fausse et entièrement pathogène, semble être laissé à la merci de son destin. Tout comme nous l'évoquions ci-dessus, Adorno avait en effet retenu dans *Minima Moralia* qu'il ne peut y avoir de vraie vie dans un monde qui ne l'est pas (*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*).<sup>1235</sup> Mais il faut ajouter un certain nombre d'explications à cet aphorisme. Celui-ci se trouve en effet à la fin d'un paragraphe dédié à « la vie privée » et à « l'espace où elle a lieu ».<sup>1236</sup> Dans ce contexte, Adorno remarque, à l'exemple de l'architecture et d'objets d'équipement, que le monde de la vie quotidienne des êtres humains vivant dans la société moderne s'est nivelé jusqu'à devenir un simple contexte opérationnel (*Funktionszusammenhang*), qui avilit l'humain qui tente de l'habiter à n'être guère plus qu'une variable fonctionnelle.<sup>1237</sup> La fameuse sentence clôt ce paragraphe, se présentant donc comme une conclusion.

La notion du *faux* (*falschen*) se réfère donc dans ce contexte à la vie. Il convient alors de se rappeler que la sphère objective est toujours fondatrice du subjectif. Ainsi, eu égard de questions éthiques, Adorno nous indique que la vie vraie d'un individu ne peut réussir dans la société moderne, parce qu'elle est d'une part bâtie sur les fausses conditions objectives, et devrait d'autre part se réaliser au sein d'une objectivité qui n'est autre que fausse. Une telle réalisation est rendue impossible par le fait que toute action subjective se trouve nécessairement affectée par la sphère objective dans laquelle elle s'inscrit, et ne manque ainsi de basculer elle-même dans le faux.

Adorno évoquera cela de nouveau à la fin de son cours portant sur les problèmes de philosophie morale, constatant à l'occasion que « la vie elle-même est si estropiée [*entstellt*] et tourmentée [*verzerrt*], qu'en fin de compte aucun homme ne peut y vivre de manière vraie, qu'aucun homme ne parvient à y réaliser sa propre vocation humaine ».<sup>1238</sup> Néanmoins, il s'agit précisément à cet instant de ne pas s'adonner à la

<sup>1235</sup> Pour un premier commentaire de cette sentence, cf. GARCIA DÜTTMANN Alexander, *So ist es: ein philosophischer Kommentar zu Adornos Minima Moralia*, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 2004, 140 p. PIPPIN Robert B., « Negative Ethik. Adorno über falsches, beschädigtes, totes, bürgerliches Leben » in *Dialektik der Freiheit: Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Axel Honneth (éd.), 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 2005, p. 85-114.

<sup>1236</sup> T.W. Adorno, *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*, op. cit., p. 46.

<sup>1237</sup> Adorno note que « [l]a meilleure attitude par rapport à tout cela [*le design moderne de meubles*] semble être encore une attitude suspensive, qui ne s'engage à rien : mener sa vie privée aussi longtemps que le type de société dans laquelle nous vivons et nos besoins personnels ne permettent pas de vivre autrement, mais ne pas la compromettre en attendant d'elle qu'elle puisse être encore la réalisation adéquate de l'individu dans sa vraie dimension sociale. [...] [l] fait aussi partie de la morale de ne pas habiter chez soi. Voilà qui témoigne du rapport difficile que l'individu entretient avec ce qu'il possède, pour autant qu'il possède encore quelque chose » (*Ibid.*, p. 47.).

<sup>1238</sup> T.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 248 (trad. PAB).

résignation.<sup>1239</sup> Car seule cette constatation permet de poser la question qui en émane, celle cherchant à comprendre quelles pourraient être les conditions nécessaires à la possibilité de mener une vie vraie dans cette société. La réponse qu'Adorno apporte à cette interrogation est « que la vie vraie aujourd'hui consisterait dans la figure de la résistance contre les formes de la vie fausse que la conscience la plus aboutie [*das fortgeschrittenste Bewusstsein*] a déchiffrées et a dissous de manière critique ».<sup>1240</sup>

Dans la suite de la leçon du 25 juillet 1963, Adorno tente d'esquisser aussi bien la situation dans laquelle se trouve l'individu, que la forme que devrait prendre un agir moral. Cela mène tout d'abord au constat que l'on peut parler, dans le cas d'un tel agir, d'une situation embarrassante (*Zwangslage*) dans la mesure où les individus n'ont aucune possibilité de se soustraire à la société. Ainsi, Adorno souligne que tous sont contraints de « prendre part au jeu [*Mitspielen*] ».<sup>1241</sup> Deux choses sont à retenir ici. Cette constatation illustre tout d'abord l'urgence qu'il y a à problématiser la question des possibilités de l'agir moral. Mais en outre, un tel constat ouvre également la possibilité, de changer – et si ce n'est que de manière marginale – la façon dont l'individu se trouve engagé dans le contexte social, précisément grâce à la connaissance qu'il acquiert de la façon de laquelle on s'y trouve engagé. Cela indique que le premier pas d'un agir moral doit être la réflexion critique, ce qui signifie naturellement ici la réflexion dans le sens de la théorie critique. Si cette réflexion veut avoir une chance d'aboutir, elle doit simultanément porter et sur les normes qui sont imposées à l'individu de l'extérieur, et sur le sujet qui procède à cette critique ; ce dernier est digne de critique parce qu'il est toujours une source potentielle d'erreurs dans l'appréciation.<sup>1242</sup>

Il apparaît que la pensée morale adornienne attribue un rôle décisif à cette critique de soi. Ainsi qu'il le souligne dans son cours de philosophie morale, il revient à toute pensée morale « avant tout la conscience de sa propre faillibilité, et ainsi [...] le moment

---

<sup>1239</sup> Cela ne relève certainement pas du hasard qu'Adorno ait repris ce terme dans le titre d'un de ses derniers textes. Il s'agit là d'une réplique aux critiques leur reprochant précisément cela (cf. ADORNO Theodor W., « Resignation » in *Kulturkritik und Gesellschaft II: Eingriffe, Stichworte*, Rolf Tiedemann (éd.), 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Gesammelte Schriften », 2003, p. 794-799.).

<sup>1240</sup> T.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie, op. cit.*, p. 249 (trad. PAB).

<sup>1241</sup> *Ibid.*, p. 250 (trad. PAB).

<sup>1242</sup> Ainsi que l'explique Adorno, « il est clair que quelque chose comme une vie vraie n'est pas possible, si l'on ne reste pas attaché aussi à la conscience et à la responsabilité. Arrivé à ce point, on est alors réellement et de manière tout à fait sérieuse dans une situation antinomique. On doit rester attaché au normatif, à la critique de soi [*Selbstkritik*], à la question portant sur le vrai et le faux [*das Richtige und Falsche*], et en même temps il faut rester attaché à la critique de la faillibilité de l'instance, qui se croit capable d'une telle forme de critique de soi » (*Ibid.* (trad. PAB)).

de la prise de connaissance de soi-même [*Selbstbesinnung*], de la réflexion de soi est en fait devenu aujourd'hui le véritable héritier de ce que jadis s'appelait les catégories morales ». <sup>1243</sup> La raison de cela est certainement que seule une telle critique de soi peut prémunir de réitérer l'erreur commise par une raison instrumentale, nommément l'assimilation du non-identique. Dans ce sens, Adorno expose que la différence entre une vie vraie et une vie fausse se révèle dans le fait, à interroger,

« si [...] on apprend, dans la réflexion de son propre conditionnement, d'accorder son droit aussi à ce qui est différent, et de sentir, que la véritable injustice réside en fait toujours précisément dans ce point, dans lequel on se met soi-même en droit et l'autre en tort, et ce de manière aveugle. » <sup>1244</sup>

Adorno appelle une telle attitude le *Nicht-sich-selber-Setzen* (*Ne-pas-s'imposer-soi-même*). <sup>1245</sup>

Cette attitude de non-imposition de soi et d'ouverture à l'autre doit certainement être comprise comme une tâche incessante, sans interruption, et qui est donc toujours à reprendre. De manière complémentaire à cette tâche d'autocritique, « résister signifie aussi résister contre la figure concrète de l'hétéronomie, aujourd'hui donc contre les innombrables formes de moralité imposées de l'extérieur ». <sup>1246</sup> Un problème apparaît à travers cette affirmation, à savoir le moment précaire inhérent à cette attitude. Un tel agir moral demeure précaire, parce qu'il ne parvient jamais à des normes morales abouties. Car il est impossible d'extrapoler de la critique une nouvelle morale qui serait à confronter à l'ancienne, simplement parce qu'ainsi, « son arbitraire [*Willkür*] et son caractère fortuit seront toujours déjà impliqués », <sup>1247</sup> en raison de la facticité, qui habiterait nécessairement une telle production morale de maximes pratique situatives. Nous évoquons plus haut qu'Adorno avait constaté dans *Dialectique négative* que toute morale aujourd'hui devait nécessairement faire l'économie de la sécurité. Nous venons d'en rencontrer un exemple pratique.

---

<sup>1243</sup> *Ibid.*, p. 251 (trad. PAB).

<sup>1244</sup> *Ibid.* (trad. PAB). [« ob man [...] in der Reflexion auf die eigene Bedingtheit lernt, auch dem sein Recht zu geben, was anders ist, und zu fühlen, dass das wahre Unrecht eigentlich immer genau an der Stelle sitzt, an der man sich selber blind ins Rechte und das andere ins Unrechte setzt. »]

<sup>1245</sup> cf. *Ibid.*

<sup>1246</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>1247</sup> *Ibid.*, p. 256 (trad. PAB).

### II.3.2.2. *Souffrance et conciliation*

Simultanément, un tel constat renvoie à un moment décisif de la morale adornienne : la subjectivité individuelle, précaire au plus haut point. En effet, le sujet est problématique dans la mesure où la place qui lui est concédée dans cette pensée est bien mince. Ainsi, tout sujet de l'agir moral qui se donnerait comme puissant et solide apparaîtrait suspect au plus haut point. C'est pourquoi Adorno note, dans *Dialectique négative*, que « [l']individu n'est humain qu'à partir du moment où la totalité de la sphère de l'individuation, sans oublier son aspect moral, est perçue comme épiphénomène ». <sup>1248</sup> Cela ne signifie alors rien de moins que la façon dont les individus se conçoivent comme sujets de leur pensée doit être critiquée jusque dans ses fondements, parce que précisément leur constitution subjective émane d'un travail de la raison instrumentale. Ainsi, ce qui leur paraît le plus naturel, se révèle être en vérité la forme la plus aboutie de l'emprise (*Bann*).

En revanche, Adorno n'a cessé d'insister sur le fait que la souffrance constitue le moment dans lequel cette emprise se donne à voir, dans la mesure où c'est à cet instant que se montre l'échec inévitable de la rationalité violente de l'identification. Il a déjà été question de la dimension somatique de la connaissance dans le cadre de la discussion de ce qu'est le supplément. La question de la souffrance en fait partie. On pourrait en effet comprendre celle-ci comme le supplément moral dans sa dimension sociale (*gesellschaftlich*). À cet égard, Adorno note que « [l]e moment corporel annonce à la connaissance que la souffrance ne doit pas être, que cela doit changer ». <sup>1249</sup>

La souffrance éprouvée mimétiquement emporte dans son acte d'accusation la promesse d'un état concilié, dans lequel elle cesserait. Cela vise toujours la totalité dans sa forme sociale. C'est pourquoi Adorno peut constater sans ambages que

« [l]a suppression de la souffrance ou son atténuation jusqu'à un certain point qu'on ne peut anticiper théoriquement, atténuation à laquelle on ne peut assigner aucune limite, ne dépend pas de l'individu qui éprouve la souffrance, mais seulement de l'espèce à laquelle il appartient, même là où subjectivement il s'en détache et est poussé objectivement du côté de la solitude absolue d'un objet sans défense. » <sup>1250</sup>

---

<sup>1248</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 320.

<sup>1249</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>1250</sup> *Ibid.*



Or, il faut souligner que si cette explication montre bien que ce qui est indiqué au sujet par la souffrance consiste en un moment dans lequel elle pourrait avoir cessé, pour laisser la place à un état de conciliation, il ne s'agit pas pour autant ni forcément d'un objectif empirique, mais bien plutôt d'une idée morale.

Cette différence est indiquée par Adorno dans son cours de philosophie morale, lorsqu'il rappelle qu'il existe une contradiction, dans la conception kantienne, entre une loi morale donnée sous forme d'impératif catégorique et dont il est dit qu'elle ne peut avoir d'autre dessein que son observance, et une fin à poursuivre, qui est pourtant énoncée par Kant sous la forme de l'humanité.<sup>1251</sup> Cet état de fait indique une différence capitale, qui se donne également à voir dans ce problème que « [l]e bon comportement, hic et nunc, qui est vrai [*richtig*] ici et maintenant, n'est pas immédiatement identique avec le bien [*das Gute*] au sens de l'espèce ».<sup>1252</sup> Que l'on s'entende bien, il ne s'agit pas de mettre en doute que l'impératif catégorique ne soit pas valable à tout moment et dans toutes circonstances. Seulement, comme le remarque Adorno, la conciliation est « une possibilité hypothétique »,<sup>1253</sup> et non factuelle.

Cette mise au point a pour conséquence que la conciliation de l'humanité ainsi que la cessation de la souffrance « ne peu[vent] pas être présupposée[s] de manière immédiate comme une norme de mon comportement »,<sup>1254</sup> tout simplement parce que la réalisation d'une telle fin ne peut malheureusement jamais être une conséquence directe d'une seule action. La différenciation, aussi fine que capitale, est celle qu'Adorno vise, lorsqu'il indique que « l'état général juste [*gerechter Gesamtzustand*] en question ici ne nous est, en termes kantien, pas donné, mais seulement ordonné [*nicht gegeben, sondern lediglich aufgegeben*] ». <sup>1255</sup> La poursuite d'un état concilié de l'humanité est en ce sens une idée régulatrice, parce qu'elle ne peut pas se réaliser, à un moment donné et une bonne fois pour toutes, sans se trouver réifiée dans une telle abstraction, et ainsi donc faussée. Voilà pourquoi aucun agir peut être défini de manière apriorique et de manière abstraite, c'est-à-dire une fois pour toutes, comme étant un bon agir moral. En revanche, cela n'enlève en rien qu'en tant qu'idée, la conciliation du tout garde néanmoins et à chaque instant son exigence catégorique, et doit ainsi constituer à tout moment la maxime de la volonté de chaque individu.

---

<sup>1251</sup> cf. T.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 208-209.

<sup>1252</sup> *Ibid.*, p. 211 (trad. PAB).

<sup>1253</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1254</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1255</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

### II.3.2.3. *Réflexion et utopie*

Ces observations touchent au plus intime de ce qui fait la force spéculaire de la philosophie.<sup>1256</sup> Celle-ci parvient à ne pas se laisser endiguer dans des considérations restreintes à penser ce qui est, dans la mesure où « le terrain sûr est un fantasme là où l'exigence de vérité réclame qu'on s'élève au-dessus ».<sup>1257</sup> Adorno souligne en effet que la résistance de la philosophie nécessite le déploiement ».<sup>1258</sup> Utilisant des notions dont l'analogie terminologique à ce que nous avons discuté ci-dessus interpelle, il explique que, de manière semblable à l'art, la philosophie « ne trouve pas l'impulsion [...] réalisée aussitôt mais seulement dans le développement articulé ». C'est pourquoi, « [b]ien qu'elle soit apparence en tant que totalité, elle critique l'apparence par la totalité, apparence de la présence du contenu ici et maintenant ».<sup>1259</sup> Cette affirmation indique qu'un aspect utopique réside dans l'effectuation du geste philosophique lui-même. Or, une telle philosophie ne saurait se restreindre à opérer par simple catégorisation, car cela lui empêcherait de dépasser le contexte du donné.

Au contraire, la philosophie doit s'ouvrir en se concentrant sur l'expérience spirituelle que ne lui permet que l'objet particulier.<sup>1260</sup> Bien entendu, il ne peut s'agir de simplement nier de manière abstraite les catégories et les concepts de la philosophie. Seulement, « [i]l lui faut tellement craindre les sentiers battus de la réflexion philosophique, que son intérêt emphatique cherche refuge dans des objets éphémères non encore surdéterminés par des intentions ».<sup>1261</sup> Un tel constat pousse le geste

---

<sup>1256</sup> C'est par ailleurs ici que se montre l'affinité intrinsèque que la philosophie noue avec l'art ; une affinité qui pourtant ne doit jamais être confondue avec une simple identité (à ce sujet cf. ADORNO Theodor W., *Ästhetische Theorie*, 5. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Gesammelte Schriften », 2014, 577 p, p.179 et suiv. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 24-26.). Il semble que l'on pourrait exemplifier cette affinité en question à la lumière de ce qu'Adorno remarque dans son cours d'esthétique, au sujet de l'expression (*Ausdruck*) de l'art, dans la mesure où ces explications valent très certainement de manière tout à fait similaire pour la philosophie. Il détaille alors « que l'art est la voix de l'opprimé, parce que l'expression est toujours en fait tout autant l'expression de la souffrance. L'expression elle-même est déjà un *résiduum* mimétique par rapport au significatif-rationnel, par rapport au simple signe, c'est-à-dire un moment de reste d'une nature par ailleurs jugulée, mais qui pourtant se montre alors de manière caractéristique et plastique, et qui peut donc être inclus dans le processus de différenciation croissant » (ADORNO Theodor W., *Ästhetik: 1958/59*, Erste Auflage., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2017, 522 p, p.81 (trad. PAB).).

<sup>1257</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 27.

<sup>1258</sup> *Ibid.*

<sup>1259</sup> *Ibid.* Il convient de souligner que ce que nous venons d'attribuer ici à la philosophie, est évoqué par Adorno dans ce passage au sujet de l'art. Si nous pensons néanmoins pouvoir opérer ainsi, c'est en raison de la remarque qu'Adorno ajoute en suivant, lorsqu'il souligne « [qu']ne telle médiation ne convient pas moins à la philosophie » (*Ibid.*, p. 107-108.).

<sup>1260</sup> Pour une description d'un tel « philosopher ouvert », cf. T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, op. cit., p. 119 et suiv.

<sup>1261</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 28.

philosophique critique cherchant à se dépasser, à devoir « [nier de manière déterminée] [l]a problématique philosophique traditionnelle [...], mais en s'attachant bien sûr à ses questions », parce que « [l]e monde noué objectivement en totalité ne libère pas la conscience ». <sup>1262</sup> C'est en cela que se fonde pour Adorno « la résistance » de la philosophie. <sup>1263</sup> Une telle résistance est rendue nécessaire, parce que « [l]a puissance de ce qui est établi érige les façades contre lesquelles bute la conscience. C'est cette puissance que la conscience doit tenter d'enfoncer ». <sup>1264</sup>

Si Adorno affirme que « [d]ans une telle résistance se perpétue le moment spéculatif », <sup>1265</sup> on comprend que la résistance qui, dans sa négation déterminée, se refuse de basculer dans une positivité qui instituerait une abstraction tout aussi coercitive, véhicule néanmoins une prétention utopique, qui est celle de la conciliation du différent dans sa différence. <sup>1266</sup> C'est en cette capacité que réside la « liberté » de la pensée, <sup>1267</sup> dans la mesure où ce geste parvient, et si ce n'est que de manière négative, à dépasser l'ordre d'emprise qu'est ce qui est. L'emprise est celle d'une sphère de l'objectif qui se contente d'identifier par abstraction, en supprimant ainsi le non-identique qui fait la particularité des êtres. C'est pourquoi « [l]e besoin de faire s'exprimer la souffrance est condition de toute vérité. Car la souffrance est une objectivité qui pèse sur le sujet ; ce qu'il éprouve comme ce qui lui est le plus subjectif, son expression, est médiatisé objectivement ». <sup>1268</sup> La souffrance exprimée par un être est l'indice de la tâche morale qui incombe à la pensée.

#### **II.3.2.4. L'utopie face à son impossible avènement**

Il faut certainement et de manière prééminente rapprocher ces considérations sur la souffrance de celles portant sur la somaticité de la connaissance. Ainsi que le souligne Adorno, « [l]es prétendus faits fondamentaux de conscience sont autres que simplement tels. Dans la dimension du plaisir et du déplaisir, quelque chose de corporel les investit ». <sup>1269</sup> Nous pensons qu'il n'est pas fortuit qu'Adorno reprenne ici une

---

<sup>1262</sup> *Ibid.*

<sup>1263</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>1264</sup> *Ibid.*

<sup>1265</sup> *Ibid.*

<sup>1266</sup> C'est bien ainsi qu'il faut entendre ce commentaire qui n'est paradoxal qu'à première vue, selon lequel « ce qui ne se laisse pas dicter sa loi par les données de fait, les transcende encore dans le contact le plus étroit avec les objets et dans le renoncement à la sacro-sainte transcendance » (*Ibid.*).

<sup>1267</sup> *Ibid.*

<sup>1268</sup> *Ibid.* Il n'est pas fortuit de voir évoqué ici une nouvelle fois le terme d'expression indiqué ci-dessus.

<sup>1269</sup> *Ibid.*, p. 246.

terminologie kantienne,<sup>1270</sup> dans la mesure où il s'agit là de la conclusion qui en réalité aurait dû transparaître déjà chez Kant. Il est en effet aisément concevable qu'un sentiment comme l'enthousiasme ne saurait être uniquement intellectuel, mais suscite toujours aussi des réactions somatiques. On pourrait en outre être tenté d'évoquer une autre grande différence qui sépare les deux penseurs. Alors que Kant pouvait encore être empreint d'un optimisme lui permettant de mettre l'accent sur un enthousiasme qui fut le signe de l'espoir que l'évolution morale fut réellement possible, un tel optimisme n'était plus à la disposition d'une pensée adornienne tentant en vain de prendre la mesure historique du fait d'Auschwitz.

En effet, cette expérience a barré, peut-être à jamais, du moins jusqu'à nouvel ordre, toute possibilité d'indication positive du bonheur. Pour la pensée est désormais valable ce qu'Adorno remarque au sujet de l'essai, à savoir qu'elle « ne connaît pas d'autre nom du bonheur [...] que son nom négatif », car « [m]ême les manifestations les plus hautes de l'esprit qui l'expriment sont toujours coupables en même temps d'y faire obstacle, tant qu'elles ne sont qu'esprit ».<sup>1271</sup> Mais s'il est pertinent que « [l]e tout est le non-vrai »,<sup>1272</sup> on doit malgré tout concéder qu'il y a un moment de vérité dans le *dictum* hégélien selon lequel le tout est le vrai, dans la mesure où « [c]e n'est que dans la mesure où le réel laisse transparaître l'idée de la liberté, donc l'autodétermination de l'humanité, qu'il peut passer pour rationnel ».<sup>1273</sup> Cela indique que la norme d'une telle affirmation doit être ce que Kant déjà indiquait, à savoir l'accès « à l' "humanité", à une société véritable ».<sup>1274</sup>

Bien entendu, Kant mobilisait des arguments bien plus optimistes que tout ce qu'Adorno pourrait être tenté d'avancer. Mais on est en droit de se demander si l'entreprise adornienne ne puise pas sa force dans les débris de l'espoir que traduisent les affirmations kantienne, selon lesquelles

« un fil conducteur [...] ouvrira [...] une perspective consolante sur l'avenir, où l'espèce humaine est représentée dans une ère très lointaine comme travaillant cependant à

---

<sup>1270</sup> L'évocation du « plaisir et du déplaisir », si elle est bien entendu récurrente dans la *Critique de la faculté de juger*, se trouve expliquée par Kant de la manière peut-être la plus sobre dans l'*Anthropologie* (cf. I. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, op. cit., p. 177 et suiv.).

<sup>1271</sup> ADORNO Theodor W., « L'essai comme forme » in *Notes sur la littérature*, traduit par Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 2009, p. 5-29.

<sup>1272</sup> T.W. Adorno, *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*, op. cit., p. 64. Pour une évocation de cet aphorisme par Adorno lui-même, cf. aussi T.W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 88.

<sup>1273</sup> T.W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 50.

<sup>1274</sup> *Ibid.*

s'élever enfin à un état où tous les germes que la nature a placés en elle pourront être complètement accomplie. »<sup>1275</sup>

Naturellement, Adorno refuserait tous les accents unitaires, positivistes et évolutionnaires qui forment le cœur du propos. Mais il n'en demeure pas moins qu'il adhérerait lui aussi à un point qui se rattache – contre l'espoir religieux – à la promesse dont la philosophie est porteuse. Cette promesse se révèle chez Kant à travers l'interrogation se demandant

« à quoi bon vanter la magnificence et la sagesse de la création dans le domaine de la nature d'où la raison est absente, à quoi bon recommander cette contemplation si la partie de la vaste scène de la sagesse suprême qui précisément contient le but de tout le reste – à savoir l'histoire de l'espèce humaine – doit demeurer une éternelle objection dont la vue nous contraint, à contrecœur, à détourner les yeux de ce spectacle et nous conduit, désespérés d'y jamais rencontrer un dessein rationnel parfait, à n'espérer celui-ci que dans un autre monde. »<sup>1276</sup>

Chez Adorno comme chez Kant, la philosophie recèle de la promesse de pouvoir indiquer qu'un monde autre est possible.

La grande différence, à ce sujet, entre les deux penseurs réside donc dans le fait que désormais, ce n'est que dans le prisme d'une négativité devant se contenter d'elle-même que cette question peut être évoquée. Néanmoins, c'est bien de la même exigence d'un monde devant être autre qu'il s'agit. La raison d'une telle prétention est à chercher dans le fait que cette exigence ne cesse d'apparaître à la pensée, aussi malmenée qu'elle ne soit, à chaque fois qu'elle prend conscience de la souffrance, qui toujours implore sa propre cessation.<sup>1277</sup> Si désormais on ne dispose de rien d'autre que de la résistance du négatif, celle-ci n'est, malgré tout, dénué de tout espoir. Car

« [d]ans la mesure où la philosophie détermine, contre Hegel, la négativité du tout, elle accomplit pour la dernière fois le postulat de la négation déterminée qui serait la position. Le rayon qui révèle le Tout dans tous ses moments comme le non-vrai n'est autre que l'utopie, l'utopie de la vérité entière, encore à réaliser. »<sup>1278</sup>

---

<sup>1275</sup> KANT Immanuel, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » in *Œuvres philosophiques II. Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 187-205.

<sup>1276</sup> *Ibid.*

<sup>1277</sup> cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 247.

<sup>1278</sup> T.W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 88.

Cette utopie est nécessairement micrologique, parce qu'elle se doit et se veut être « l'utopie du particulier, ensevelie sous l'universalité, pour cette non-identité qui ne pourrait pas être avant que la raison devenue effective n'ait pris le pas sur la raison parcellaire de l'universel ». <sup>1279</sup> La négation déterminée, qui seule peut dévoiler le particularisme de l'identification abstraite se donnant comme universelle à travers la violence qu'elle exerce sur les particuliers qu'elle soumet, est l'unique moyen de connaissance capable de se défaire du destin identifiant de la connaissance. Elle permet d'éprouver, *ex negativo*, l'espoir d'une communauté de tous dont

« [l']organisation aurait son telos dans la négation de la souffrance physique du moindre de ses membres et dans les formes de la réflexion, intérieures à cette souffrance. Elle est de l'intérêt de tous et n'est peu à peu réalisable que par une solidarité transparente à elle-même et à tout vivant. » <sup>1280</sup>

L'expérience de la souffrance permet ainsi de comprendre pourquoi l'utopie adornienne devait consister en cette « conjonction du différent ». <sup>1281</sup> Or, la possibilité d'éprouver une telle utopie en pensée, aussi négative qu'elle ne se donne, en appelle à une interrogation métaphysique.

---

<sup>1279</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 385.

<sup>1280</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>1281</sup> *Ibid.*, p. 185.

## II.4. La philosophie morale face aux débris métaphysiques

### II.4.1. Métaphysique négative et impératif catégorique historique

#### II.4.1.1. *L'impératif catégorique adornien (I). Une expérience historique*

La deuxième méditation sur la métaphysique commence par ces mots :

« Dans leur état de non-liberté, Hitler a imposé aux hommes un nouvel impératif catégorique : penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive. Cet impératif est aussi réfractaire à sa fondation qu'autrefois la donnée de l'impératif kantien. Ce serait un sacrilège que de le traiter de façon discursive : en lui se donne à sentir corporellement le moment du supplément au sein de la moralité [*an ihm lässt leibhaft das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen sich fühlen*]. »<sup>1282</sup>

Pour comprendre cette déclaration, nous allons procéder en deux temps. Premièrement, il faut analyser la position de la citation, dans le contexte aussi bien du chapitre que de l'ouvrage. Ce n'est qu'alors qu'il devient possible, dans un second temps, de s'attarder aux problèmes spécifiques que cette affirmation véhicule.

L'introduction d'un nouvel impératif catégorique a lieu à la suite de la première des méditations sur la métaphysique. Celle-ci porte le titre « Après Auschwitz », et a pour thème l'échec existentiel de la culture dans la modernité.<sup>1283</sup> Dans ce paragraphe, Adorno fait écho à son constat de la fin des années 1940 selon lequel il serait barbare d'écrire un poème après Auschwitz.<sup>1284</sup> Il n'en va ici de rien de moins que de la question existentielle que le fait historique qu'est Auschwitz a définitivement barré toute possibilité d'accéder à un quelconque sens positif, quel qu'il ne soit.<sup>1285</sup> Cela ne manque pas d'avoir une incidence sur les conceptions traditionnelles d'une métaphysique idéaliste au sens large, dans la mesure où Adorno y inclut la quasi-totalité de la métaphysique que l'on trouve dans l'histoire de la philosophie.

---

<sup>1282</sup> *Ibid.*, p. 442 (trad. modifiée).

<sup>1283</sup> *Ibid.*, p. 437-442.

<sup>1284</sup> cf. ADORNO Theodor W., « Critique de la culture et société » in *Prismes: critique de la culture et société*, Paris, Payot, 1986, p. 7-26. Pour des raisons d'économie, nous ne pourrions nous attarder à cette sentence, malgré son importance d'un point de vue de la critique de la culture. C'est pourquoi nous nous contenterons simplement d'indiquer que cette déclaration d'Adorno ne saurait d'aucune manière être comprise comme une interdiction de la poésie, mais se veut, bien au contraire, souligner à quel point toute œuvre lyrique est toujours bon gré mal gré entrelacée dans la dialectique entre la culture et la barbarie.

<sup>1285</sup> cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 437-438.

Naturellement, Adorno pense ici aux conceptions courantes de la métaphysique, entendue comme la doctrine des principes ordonnant l'existence. C'est la raison pour laquelle Adorno constate que « [p]aralysée, la faculté métaphysique l'est parce que ce qui advint détruit pour la pensée métaphysique spéculative la base de sa possible compatibilité [*Vereinbarkeit*] avec l'expérience ». <sup>1286</sup> Car la pensée métaphysique ne peut espérer trouver un quelconque point de repère indiquant une possible conciliation dans un monde, dans lequel la vie dans les camps n'eut aucune autre valeur excédant son simple être-là nu et factuel « [d]'exemplaire », d'autant plus que cet exemplaire effaçable à tout instant. <sup>1287</sup>

Pour Adorno, Auschwitz marque le terrible aboutissement de la rationalité traditionnelle et de l'esprit bourgeois. C'est ce qu'indique d'une part le terme de « l'intégration », qui aurait trouvée en Auschwitz son cruel achèvement. <sup>1288</sup> Car celui-ci est pour Adorno le mécanisme opérant *par excellence* de la rationalité instrumentale bourgeoise. <sup>1289</sup> D'autre part, Adorno évoque « cette froideur qui est le principe fondamental de la subjectivité bourgeoise et sans lequel Auschwitz n'aurait pas été possible ». <sup>1290</sup> C'est pourquoi il en vient à la thèse paradoxale suivante : parce que la culture n'est pas parvenue à transposer l'utopie formulée en elle de la sphère spirituelle à la sphère matérielle, la pensée désormais devra prendre son point de départ dans la sphère matérielle, afin de saisir des restes de l'utopie, tandis que la culture dans son acception traditionnelle est corrompue en tant qu'idéologie. <sup>1291</sup>

Voilà ce à quoi Adorno semble penser, lorsqu'il exige « [qu']un autre concept de vérité que celui de l'*adaequatio* » devrait réussir, avant d'ajouter que « [c]'est à une telle autre vérité que s'adresse l'incitation qui affirme que la métaphysique ne pourrait réussir qu'en se rejetant [*wegwirft*] », <sup>1292</sup> ce qui constitue par ailleurs une référence à l'ultime phrase clôturant *Dialectique négative*. L'*adaequatio* en question est bien sûr le

---

<sup>1286</sup> *Ibid.*, p. 438 (trad. modifiée).

<sup>1287</sup> *Ibid.* Dans ce contexte, Adorno évoque « [l]a négativité absolue » (*Ibid.*, p. 439.).

<sup>1288</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 438.

<sup>1289</sup> Déjà dans *Dialectique de la raison*, Adorno et Horkheimer avaient noté : « Aujourd'hui, le tragique s'est dissout pour devenir ce néant qu'est la fausse identité de la société et du sujet, dont l'horreur apparaît encore furtivement dans l'enveloppe vide du tragique. Mais ce miracle de l'intégration, cet acte de grâce permanent de l'autorité accueillant celui qui ne résiste plus, qui refoule toute velléité de rébellion, c'est du fascisme » (M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 162-163.).

<sup>1290</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 439.

<sup>1291</sup> Car la culture dans son acception traditionnelle est une « construction [*qui*] approuverait la négativité absolue et contribuerait idéologiquement à sa survie qui par ailleurs est comprise réellement dans le principe de la société établie jusqu'à son autodestruction » (*Ibid.*, p. 438.).

<sup>1292</sup> *Ibid.*, p. 441.



geste épistémologique de l'identification. Le danger qu'il recèle est celui que l'identification ne puisse jamais trouver, dans chacun de ses phénomènes, autre chose qu'elle-même, sans jamais parvenir à rencontrer aucune altérité, quelle qu'elle soit, sans l'effacer à l'instant même. Ainsi, l'humanité serait damnée à rester prisonnière de ce geste ayant contribué à rendre possible Auschwitz. Il apparaît ainsi que la culture devient idéologique dès le moment où elle cesse d'être aux prises avec elle-même de manière critique. C'est qu'elle perpétue, à partir de cet instant, une conscience fautive.

#### **II.4.1.2. L'impératif catégorique adornien (II). La structure historique et matérielle**

Suite à ces longues explications introductives, nous pouvons désormais commenter le passage cité au début. Tout d'abord, force est de constater qu'Adorno désigne de manière bien précise le destinataire auquel l'impératif catégorique est adressé. Les *hommes dans leur état de non-liberté* sont ceux soumis aux velléités intégratives des sociétés modernes. Ces hommes sont à concevoir comme non-libres ne serait-ce qu'en raison du fait qu'il n'y a pas d'échappatoire permettant de s'extraire du tissu d'aveuglement social (*gesellschaftlicher Verblendungszusammenhang*). Car il s'agit des mêmes êtres humains au sujet desquels Adorno note que, « [s]ous la contrainte, les vivants ont le choix entre une ataraxie forcée – esthétisme par faiblesse – et l'abrutissement de celui qui est impliqué (*des Involvierten*). Tous deux sont fautive vie [*Beides ist falsches Leben*] ». <sup>1293</sup>

C'est de ces hommes qu'il est désormais demandé de manière catégorique, qu'ils *pense[nt]* (ihr Denken) et *agiss[ent]* (ihr Handeln) en sorte que *Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive*. Il convient de noter tout d'abord que l'impératif catégorique adornien s'adresse tout autant à la théorie qu'à la pratique. Cela laisse transparaître un motif premier, qui dans la théorie critique de l'École de Francfort a une longue tradition, et peut être retracée jusqu'à ses débuts chez M. Horkheimer. <sup>1294</sup> En effet, il s'agit là d'une des prémisses fondamentales que la théorie, quelle que soit sa forme, ne peut pas être détachée du contexte social général (*gesellschaftlicher Gesamtzusammenhang*) dans lequel elle voit le jour. Cela signifie alors simultanément, que toute théorie s'accompagne d'une exigence morale dont il lui est impossible de se défaire.

---

<sup>1293</sup> *Ibid.*, p. 440 (souligné dans l'original).

<sup>1294</sup> cf. M. Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique », art cit.

À travers ce motif matérialiste, il devient en outre également apparent qu'Adorno utilise dans sa philosophie morale une expérience comme fondement de sa pensée. Cela constitue un renversement du motif kantien tel qu'il est exposé par exemple dans *Fondements de la métaphysique des mœurs*. En effet, Kant différencie entre un monde intelligible, dans lequel l'impératif catégorique que s'est donné le sujet de manière autonome vaut nécessairement, simplement parce qu'il coïncide avec la raison, parce qu'il n'est autre chose que la raison, et un monde de l'expérience sensible qui est régi par des lois naturelles qui se dérobent à la raison. C'est pourquoi le sujet est soumis à ces lois de manière hétéronome, ce qui a pour conséquence que l'impératif catégorique prend la forme du devoir. Ainsi donc on est en présence, chez Kant, d'une bipartition du monde, la prétention morale émanant de la raison.<sup>1295</sup>

Deux raisons font qu'Adorno retourne ce schéma en le renversant de la tête aux pieds. D'une part, un impératif engendré de manière déductive serait un simple produit de l'esprit. Or, cela voudrait dire alors qu'il serait un produit culturel. Mais comme nous venons de le voir à l'instant, cette même culture ne peut plus figurer comme unique garante de prémisses morales. Vu sous cet angle, il devient compréhensible ce qu'Adorno entendait par l'exigence selon laquelle « pour être vrai du moins aujourd'hui, le penser doit aussi penser contre soi-même ». <sup>1296</sup> Au lieu de trouver son point d'ancrage dans les sphères intellectuelles les plus hautes, la matière de la pensée est à extraire du plus bas, du laissé-pour-compte, des corps martyrisés et suppliciés. Ce n'est qu'ainsi qu'elle peut espérer échapper à une culture idéologisante et ainsi fausse, parce que se trompant à elle-même par des apaisements prétextés. Seule une culture qui réussit contre elle-même serait donc une culture non-fausse et critique. D'autre part, la bipartition du monde doit également être dépassée, parce qu'elle est, selon Adorno, l'expression de la division du travail à l'œuvre dans le monde bourgeois. Grâce à la division dans des mondes différents régis par des lois différentes, l'impératif catégorique, alors qu'il était censé être catégorique, devient en réalité chez Kant déjà en partie court-circuité et mis à l'écart, dans la mesure où il est alors relégué dans une « sorte d'institut funéraire [*Beerdigungsinstitut*] transcendantal ». <sup>1297</sup>

---

<sup>1295</sup> En effet, Kant évoque dans *Fondements de la métaphysique des mœurs* une « distinction [...] entre un monde sensible et un monde intelligible » (I. Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », art cit, p. 321.). Nous appliquons ici à l'impératif catégorique ce qu'Adorno détaille dans son cours à l'exemple de l'utopie. (cf. T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, op. cit., p. 275 et suiv.).

<sup>1296</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 442 (trad. remaniée).

<sup>1297</sup> T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, op. cit., p. 277 (trad. PAB).

En dépit de cette critique vigoureuse, on ne peut assez souligner à quel point Adorno se sent lié à la philosophie morale de Kant. C'est ce que montre, dans la citation discutée, la référence double qui y est faite à Kant. En effet, Adorno use de manière explicite du terme d'*impératif catégorique*, avant d'évoquer *la donnée de l'impératif kantien*. Ainsi, Adorno se place dans une filiation kantienne quant au problème moral. Au-delà de cette constatation aux airs tautologiques, ce point est en outre également et en particulier un indice avéré pour la philosophie de l'histoire radicale d'Adorno. Pendant que la pensée de Kant délaissait encore le mouvement historique au profit des fruits du travail de la raison, Adorno fait valoir, à la suite de Benjamin, que toute vérité comporte en elle un noyau temporel.<sup>1298</sup> À la lumière de ces considérations, il devient compréhensible, pourquoi le nouvel impératif catégorique adornien se veut remplacer l'ancien de Kant, lequel ne peut plus prétendre à la validité dans un monde après Auschwitz, c'est-à-dire dans un monde, dans lequel les implications de l'esprit traditionnel se sont données à voir de la manière la plus atroce.

#### **II.4.1.3. L'impératif catégorique adornien (III). La situation morale**

Cela nous mène à la fin de la citation. Adorno y explique qu'en l'impératif catégorique *se donne à sentir corporellement le moment du supplément au sein de la moralité*. Nous retrouvons bien sûr en cela le supplément que nous discutons plus haut. Ce supplément apparaît ici comme le résultat de la critique à laquelle Adorno soumet le dédoublement du monde effectué par Kant, en un monde sensible de l'expérience et un monde intelligible de la raison. Ce dédoublement a en effet des conséquences notables eu égard du problème de la liberté. Déjà dans son cours sur la *Critique de la raison pure*, Adorno explique que « [l']idéal ne lie la vie [*ist fürs Leben verbindlich*] autrement que dans la forme du *devoir*, c'est-à-dire : un principe complètement formel ».<sup>1299</sup> Cela indique que la norme qu'exige l'impératif catégorique devient coercitive dans la sphère empirique. Cela a pour résultat que l'impératif devienne hétéronome dans son accomplissement.<sup>1300</sup> En même temps, une telle conception entraîne encore une autre conséquence, à savoir que « l'expérience [...] est sans effet [*unverbindlich*] pour les

<sup>1298</sup> Ainsi, Adorno souligne que « c'est là un moment de la vérité qu'elle dure avec son noyau temporel » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 450.). Au sujet de Kant, Adorno remarque « que le concept de vérité lui-même chez Kant – et cela est quelque chose qui [...] est lié au plus profondément avec la pensée bourgeoise – est celui d'une vérité intemporelle » (T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, op. cit., p. 23 (trad. PAB).).

<sup>1299</sup> T.W. Adorno, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, op. cit., p. 278 (trad. PAB).

<sup>1300</sup> Dans son cours, Adorno détaille à ce sujet qu'une telle conception exige, de la part du sujet, qu'il « accomplisse ce qui, au fond, lui est imposé de manière hétéronome » (*Ibid.* (trad. PAB).).

idéaux ». <sup>1301</sup> En fin de compte, cela aboutit à un rigorisme moral répressif. <sup>1302</sup> Il devient dès lors aisément compréhensible que la médiation de l'universel et du particulier doit échouer dans une telle conception, dans la mesure où un des deux termes se trouvera nécessairement opprimé.

À cela s'ajoute que, selon Adorno, Kant ne parvient pas à expliquer de manière satisfaisante comment s'effectue le franchissement de la sphère subjective raisonnable vers la sphère objective empirique. Car, tout comme nous l'évoquions plus haut, Kant a limité la volonté à la seule sphère de la raison. Dans son cours dédié aux problèmes de philosophie morale, Adorno conclut ainsi, après avoir proposé une définition de la volonté chez Kant, <sup>1303</sup> que « [c]ette catégorie de médiation de la volonté n'est pas chez lui [*Kant, PAB*] comme la conçoit Aristote, c'est-à-dire la médiation entre l'intérieur et l'extérieur [*innen und außen*], mais elle [*la volonté*] est la médiation à l'intérieur ». <sup>1304</sup> Un tel état de fait a pour conséquence qu'il demeure obscur de quelle manière les deux sphères sont reliées. <sup>1305</sup>

La solution adornienne à ce problème est donc le supplément. Ainsi que nous l'avons vu plus haut, Adorno nie que la séparation entre le spirituel et l'empirique serait aussi absolue qu'elle ne nous semble depuis le moment cartésien. <sup>1306</sup> Rappelons-nous que ce supplément était décrit comme une *impulsion*, le *vestige* d'une phase dans laquelle les deux sphères n'étaient pas encore séparées d'une manière aussi catégorique. De plus, ce supplément appartient donc bien à la sphère mentale, tout en étant somatique. En effet, aussi paradoxal que cela ne puisse paraître, cette « impulsion, à la fois intra-mentale et somatique, pousse au-delà de la sphère de la conscience, à laquelle pourtant elle appartient aussi ». <sup>1307</sup> Cette caractérisation laisse à penser que le supplément ne serait autre chose que l'expression, au sein du sujet, du mouvement dialectique qui a lieu entre les sphères contraires de manière abstraite, de la conscience d'un côté, du monde sensible de l'autre. C'est la raison pour laquelle le supplément ne semble appartenir à aucune des deux sphères, et pourquoi il ne peut être saisi par abstraction. Car une telle

---

<sup>1301</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1302</sup> cf. *Ibid.*, p. 278-279.

<sup>1303</sup> La volonté kantienne est définie ici comme « la faculté de désirer [*das Begehungsvermögen*], dans la mesure où elle a ses raisons déterminantes [*Bestimmungsgründe*] dans des fins » (T.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 189 (trad. PAB)).

<sup>1304</sup> *Ibid.*, p. 190 (trad. PAB).

<sup>1305</sup> cf. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 275-276.

<sup>1306</sup> cf. *Ibid.*, p. 276.

<sup>1307</sup> *Ibid.*

abstraction devrait l'attribuer soit à l'une, soit à l'autre des sphères, et fausserait à cet instant le supplément, qui en ce sens n'est autre que l'expérience du non-identique.

Mais un tel constat n'irait-il pas à l'encontre de ce que nous constatons dans ce contexte, à savoir qu'un tel déploiement de la volonté nécessitait toujours une conscience théorique accrue ? En effet, une telle conscience est toujours appelée afin d'éviter de basculer dans le faux réflexe suscité par l'emprise objective. Comme Adorno le remarquera dans un de ses derniers textes, « [d]ans la pratique rendue absolue [*verabsolutierten Praxis*] on ne fait que réagir, et ainsi réagit-on de manière fautive. Seul le penser pourrait trouver une issue ; un penser de surcroît auquel on ne prescrit pas ce qui doit en résulter ». <sup>1308</sup> C'est pourquoi l'agir moral nécessite toujours une réflexion accrue, car tout agir est forcément affecté par le faux objectif. Bien entendu, on rejoint là une nouvelle fois l'aphorisme de *Minima Moralia* selon lequel il n'y a pas de vie vraie dans le faux. Mais d'un autre côté, tout agir moral, loin de s'épuiser à être simplement raison, nécessite justement *tout autant* un *autre* qui lui fait face. Il ne s'agit là de rien de plus que le contenu spécifique dont toute forme a besoin. <sup>1309</sup> Voilà ce qui en retour nous indique que ce qui apparaît au sein même de la conscience n'est rien d'autre que le mouvement dialectique avec l'environnement dans son effectuation. <sup>1310</sup>

#### **II.4.1.4. L'impératif catégorique adornien (IV). Le penser face à son impossibilité**

On pourrait objecter qu'il n'est guère compréhensible, pourquoi il serait alors *un sacrilège que de traiter* l'impératif catégorique adornien *de façon discursive*. En effet, un agir raisonnable semble d'une part exiger plus que toute chose de le traiter de façon discursive. D'autre part, il semble bizarre que justement Adorno, qui n'est pourtant pas réputé pour être un penseur irrationnel, semble ici refuser la réflexion. Nous pensons néanmoins qu'au moins trois raisons à cela peuvent être avancées ici. Ces considérations offrent l'avantage de fournir en outre une explication qui permet un aperçu très instructif quant à la conception de la philosophie morale adornienne.

Tout d'abord, on a certainement affaire ici à une interdiction visant à empêcher que le nouvel impératif catégorique puisse simplement être annexé dans le discours culturel classique. C'est en effet dans ce sens que va une déclaration accusatoire qu'Adorno

---

<sup>1308</sup> T.W. Adorno, « Resignation », art cit, p. 796 (trad. PAB.).

<sup>1309</sup> C'est cela qu'indique Adorno lorsqu'il remarque que « [c]es deux moments ne sont pas du tout saisis séparément » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 277).

<sup>1310</sup> Au sujet de la médiation nécessaire entre la forme et son contenu, cf. par exemple T.W. Adorno, *Métaphysique. Concept et problèmes*, op. cit., p. 85 et suiv.

adresse à la culture traditionnelle. Ainsi constate-t-il : « Que cela ait pu arriver au sein même de toute cette tradition de philosophie, d'art et de sciences éclairées, veut dire plus que seulement que la tradition, l'esprit, ne fut pas capable de toucher les hommes et de les transformer ». <sup>1311</sup> Ici transparait la peur que l'adoption et l'intégration de l'impératif *plus jamais Auschwitz*, au sein du discours culturel, puisse faire de cette exigence absolue un artefact parmi d'autres. Car il deviendrait dès lors possible de l'apprivoiser et de l'interpréter idéologiquement, jusqu'à ce qu'il finisse par disparaître. Cette peur est certainement justifiée, ne serait-ce que dans la mesure où cela constituerait assurément le premier pas vers une répétition d'Auschwitz.

Deuxièmement, le refus de traiter l'impératif de manière discursive est certainement aussi à comprendre comme une tentative de *ne-pas-s'imposer-soi-même* (*Nicht-sich-selber-setzen*). Il s'agirait alors de rendre justice à son propre caractère conditionnel, et, eu égard de celle-ci, de traiter avec respect l'altérité du non-identique. À défaut de cela, les dimensions non-identiques contenues dans l'expérience seraient spoliées de leur caractère unique par cette identification conceptuelle abstraite, et finiraient par être effacées. <sup>1312</sup> Bien au contraire, et de manière paradoxale, il s'agit aujourd'hui de s'accorder « un répit [*eine Atempause*] pour la pensée » dans la forme de la « contemplation ». <sup>1313</sup> Seul cela peut en effet permettre de remarquer la « constellation lisible de l'étant », <sup>1314</sup> qui selon Adorno compose la métaphysique, et qui est à défendre contre une pensée qui tente de transformer tout et n'importe quoi en un simple exemplaire d'une espèce conceptuelle. <sup>1315</sup> Enfin, la non-discursivité du nouvel impératif catégorique est également indice de sa catégorialité. Il est valable sans dérogations, sans exceptions ou restrictions. Il est un fait dans le sens aussi où il ne peut sérieusement être mis en doute de manière discursive. Car c'est en fin de compte cela que signifie le traitement de façon discursive (*die diskursive Behandlung*). C'est également la raison

---

<sup>1311</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 444 (trad. remaniée).

<sup>1312</sup> Nous soutenons ici la thèse que cela est à rapprocher de l'analyse qu'Adorno propose du génocide dans le premier paragraphe : « Le génocide est l'intégration absolue qui se prépare partout où les hommes sont nivelés, dressés comme on le dit à l'armée jusqu'à ce que, entorses au concept de leur complète inanité, on les extermine littéralement. Auschwitz confirme le philosophème de la pure identité comme mort » (*Ibid.*, p. 438.).

<sup>1313</sup> *Ibid.*, p. 295-296 (trad. remaniée).

<sup>1314</sup> *Ibid.*, p. 491.

<sup>1315</sup> La raison pour une telle exigence réside dans le fait que seule un agir contemplatif permet de saisir « [l]es traits intramondains les plus infimes [*qui*] auraient leur importance pour l'absolu [...] car le regard micrologique déchire les enveloppes de ce qui, selon le critère du concept générique qui subsume, reste désespérément isolé, et fait éclater son identité, l'illusion selon laquelle il serait un simple exemplaire » (*Ibid.*, p. 492.).

pour laquelle il est *réfractaire à sa fondation*, parce que précisément il apparaît immédiatement comme raisonnable. Mais, contrairement à l'impératif kantien, dans le cas de l'impératif adornien la raison en est que ce dernier surgit d'une constellation historique.

Pour finir, il faut évoquer la négativité de la déclaration adornienne. Il est en effet frappant qu'elle consiste en une consigne d'action négative du type "quoi que tu fasses, il faut que cela ait pour conséquence que A ne soit pas", ou encore "quoi que tu fasses, cela ne doit pas avoir pour conséquence que A soit". En réalité, cela ne constitue pas une consigne d'action, dans le sens où aucune déclaration n'est faite quant à la nature de l'agir intenté. Il s'avère alors que nous avons bien affaire ici à une négation déterminée.<sup>1316</sup> Adorno nous donne ici un exemple de ce que peut être une possibilité de liberté, à savoir de résister au faux, de ne pas prendre part au jeu. Car « [v]u la forme concrète de la non-liberté, la liberté ne peut être saisie que dans une négation déterminée. Conçue de façon positive, elle devient un "comme-si" ». <sup>1317</sup> Une telle liberté de la résistance doit toujours aussi et avant tout résister aux tentatives d'intégration sociales (*gesellschaftliche Integrationsbemühungen*). Ainsi parvient-elle à indiquer *ex negativo* quelque chose qui pourtant n'est pas. C'est en cela que réside le moment utopique, qui est toujours donné avec la dialectique négative adornienne.

## II.4.2. L'espoir au sein d'une métaphysique brisée

### II.4.2.1. Le besoin métaphysique d'un impossible Dasein après Auschwitz

Dans une des premières leçons de son cours de 1965 portant sur le problème de la métaphysique, Adorno avance une définition de ce qui est à entendre par le concept de métaphysique. Après avoir évoqué, sur le modèle du motif benjaminien de la critique et du sauvetage, que la tâche des philosophes a toujours été de critiquer la pensée qui, transmise par la tradition, s'était ainsi transformée en idéologie affirmative, afin d'en sauver la vérité, Adorno explique

« [qu'il] n'y a en fait aucune métaphysique [...] qui ne soit une tentative de sauvetage – et précisément un sauvetage à l'aide des moyens du concept [*zur Rettung mit den*

---

<sup>1316</sup> Il est très intéressant de noter qu'Adorno explique au sujet des négations déterminées, que « [s]i le tout est le domaine de l'emprise, le négatif, la négation des particularités qui s'incarne dans ce tout, reste négative. Son positif serait seulement la négation déterminée, la critique et non un résultat désinvolte, qui aurait par bonheur l'affirmation en main » (*Ibid.*, p. 196.).

<sup>1317</sup> *Ibid.*, p. 279.

*Mitteln des Begriffs*] –, de ce qui semble à son tour menacé par les moyens du concept et sur le point de tomber en lambeaux dans le concept [...]. »<sup>1318</sup>

C'est à cette tâche qu'Adorno lui-même s'était attelé, et la brisance virulente qui lui incombaît au plus tard après 1945 apparaît rapidement, lorsqu'on considère les premières pages des "Méditations sur la métaphysique" de *Dialectique négative*.

Adorno y constate en effet dès le début que

« [L]e sentiment qui après Auschwitz s'érige contre toute affirmation de la positivité de l'existence considérée comme bavardage et injustice à l'endroit des victimes, ce sentiment qui s'oppose à ce que de leur destin on exprime un sens aussi délayé soit-il, trouve son moment objectif après les événements qui tournent en dérision la construction d'un sens de l'immanence qui rayonne d'une transcendance posée affirmativement. »<sup>1319</sup>

Adorno ajoute que cela signifierait d'approuver « la négativité absolue » d'une société dont elle est le principe moteur qui l'entraînera jusqu'à « son autodestruction ». <sup>1320</sup> Ce cri d'exaspération indigné à l'encontre d'un possible classement de ces événements dans une prétendue continuité historique raisonnable, de quelque forme qu'il soit, représente le diagnostic selon lequel l'*Aufklärung* aurait effectué sa dialectique jusqu'à une fin monstrueuse. Face à l'expérience de l'holocauste, aucun sens objectif positif ne peut plus être postulé de manière pour ainsi dire naïve. Tout comme le constate Allbrecht Wellmer, Auschwitz est donc pour Adorno « l'instant de parachèvement *et* de la rature de soi-même [*Selbstdurchstreichung*] de cette *Aufklärung* ». <sup>1321</sup> Cependant, Adorno entame avec ce constat simultanément une critique à laquelle il devra bien joindre un sauvetage, si toutefois il souhaite s'en tenir à ce qu'il évoque dans son cours sur la métaphysique, et s'il veut pouvoir ne serait-ce qu'espérer trouver un sens à vivre. <sup>1322</sup>

---

<sup>1318</sup> T.W. Adorno, *Métaphysique. Concept et problèmes*, op. cit., p. 53 (trad. modifiée).

<sup>1319</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 437-438.

<sup>1320</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>1321</sup> WELLMER Albrecht, « Modell 3: Meditationen zur Metaphysik » in *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, Honneth Axel et Menke Christoph (éd.), Berlin, Boston, De Gruyter, « Klassiker Auslegen », 2006, p. 189-206 (trad. PAB).

<sup>1322</sup> Car c'est bien d'une manière aussi existentielle que se présente la situation à Adorno, pour qui « [L]a sempiternelle souffrance a autant de droit à l'expression que le torturé celui de hurler ; c'est pourquoi il pourrait bien avoir été faux d'affirmer qu'après Auschwitz il n'est plus possible d'écrire des poèmes. Par contre la question moins culturelle n'est pas fautive qui demande si après Auschwitz on peut encore vivre, s'il en a tout à fait le droit celui qui par hasard y échappa et qui normalement aurait dû être assassiné » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 439.).



Cela amène Adorno à tirer deux conséquences affidées. D'une part, la métaphysique devra définitivement renoncer à toute spéculation idéaliste, laquelle en raison de sa pensée subjective et identifiante a rendu possible l'indicible. Au lieu de cela, elle doit comprendre qu'elle a chuté dans la sphère matérielle, l'unique lieu où elle peut encore espérer trouver une vérité qui ne soit pas identifiante.<sup>1323</sup> D'autre part, cela signifie également qu'une métaphysique ne devient alors concevable que si elle inclut dans sa réflexion la dimension somatico-matérielle. Voilà pourquoi ce *nouvel impératif catégorique* que Hitler a imposé aux humains n'est pas conceptuel, mais nécessairement et entièrement à *sentir corporellement*.<sup>1324</sup>

Avec Wellmer, il devient en effet possible de constater que les méditations adorniennes sont une critique de l'antinomie kantienne. Il en résulte que, bien « [qu']aucune objectivité réelle ne peut être attribuée aux idées transcendantales, [...] en retour, une réalité *doit* néanmoins leur être attribuée, si ces idées se veulent être l'expression d'une pensée raisonnable [*sinnvoller Gedanke*] ». <sup>1325</sup> Déjà chez Kant, le passage de la *Critique de la raison pure* à la *Critique de la raison pratique* révèle que la restriction faite dans la première selon laquelle « [l]e bloc kantien [...] [*de*] la théorie de la limitation de toute connaissance positive possible » pose donc des limites à la raison,<sup>1326</sup> ne se laisse pas maintenir tel quel dans la deuxième *Critique*. Car dans la *Critique de la raison pratique*, les concepts métaphysiques centraux sont indispensables pour pouvoir admettre de manière fondée la possibilité raisonnable d'une morale.

En d'autres termes, il ne suffit pas, dans le champ de la philosophie pratique, d'écarter simplement la métaphysique comme étant au-delà de la raison et malheureusement improuvable. Car, comme le remarque Wellmer, « le concept de l'intelligible ne désigne non seulement un au-delà [*Jenseits*] de la nature *connaissable*, mais également un au-delà de la nature *mauvaise* [*böse Natur*] (ainsi que d'une histoire dénuée de sens) ». <sup>1327</sup> On est alors forcé au moins de concéder à ces concepts

---

<sup>1323</sup> cf. *Ibid.*, p. 441-442. Nous faisons bien entendu référence ici à la question du rejet (*Wegwerfen*).

<sup>1324</sup> cf. *Ibid.*, p. 442. Adorno discute cette nouvelle matérialité de l'expérience métaphysique également dans son cours consacré à ce problème, cf. T.W. Adorno, *Métaphysique. Concept et problèmes*, *op. cit.*, p. 173-175.).

<sup>1325</sup> A. Wellmer, « Modell 3: Meditationen zur Metaphysik », art cit, p. 190 (trad. PAB; souligné dans l'original).

<sup>1326</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 466.

<sup>1327</sup> A. Wellmer, « Modell 3: Meditationen zur Metaphysik », art cit, p. 190 (trad. PAB; souligné dans l'original).

intelligibles ne serait-ce que la possibilité de l'expérience (*Erfahrbarkeit*). C'est la raison pour laquelle Adorno en vient à constater que

« [d]ès que le devoir-être, distingué emphatiquement de l'étant, est établi comme un domaine d'essence propre et pourvu d'une autorité absolue, il prend, même si c'est involontaire, de par la démarche, le caractère d'une seconde existence. Une pensée qui ne pense pas un quelque chose n'est pas une. »<sup>1328</sup>

À en croire Adorno, ce en quoi la tentative kantienne finalement échoue, est qu'elle se voit contraint de postuler des êtres intelligibles et raisonnables pour réussir.

Car ces mêmes êtres ne sont par définition dotés d'aucun moment somatico-corporel. Cela fausse une conception de la métaphysique dont la prétention doit être de se former de manière matérialiste. Or, c'est précisément une telle métaphysique qu'Adorno tente alors d'instaurer dans l'expérience. Il convient de signaler en amont qu'il s'agit là d'un numéro de haute voltige intellectuel, dans la mesure où l'insistance conceptuelle cherchant à dépasser le concept constitue une expérience se jouant nécessairement sur ses propres limites.<sup>1329</sup> C'est pourquoi il serait à montrer qu'en fin de compte l'esprit, aussi matériel que puisse être sa constitution, ne peut se défaire de ce caractère conditionnel qui est le sien, autrement que par la réflexion lui permettant de tendre jusqu'à l'ouverture radicale.

#### **II.4.2.2. L'expérience métaphysique**

Il semble bien qu'il n'est possible d'appréhender que de manière indirecte ce que pourraient être des expériences métaphysiques.<sup>1330</sup> En effet, Adorno les délimite tout d'abord de « prétendus expériences religieuses originaires » et de leur prétendue intériorité totale.<sup>1331</sup> À l'encontre de ce genre d'expériences, il discerne avant tout le nom de « Proust » auquel il joint les descriptions nostalgiques que ce dernier donne pour de telles expériences dans son œuvre, dans la forme du « bonheur par exemple que

---

<sup>1328</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 472-473.

<sup>1329</sup> Dans le cas de ces expériences métaphysiques, il s'agit en effet d'expériences d'une limite comme celle qu'Adorno évoque au sujet d'un passage chez Proust, à savoir que ce passage « est situé sur la frontière à laquelle le penser [*der Gedanke*] aussi se heurte » (ADORNO Theodor W., « Petits commentaires de Proust » in *Notes sur la littérature*, traduit par Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 2009, p. 141-152 (trad. modifiée).).

<sup>1330</sup> Pour une discussion de ce concept notamment eu égard de ses implications théologiques et ses rapports religieux, cf. MARTINS Ansgar, *Adorno und die Kabbala*, Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, « Pri ha-Pardes », 2016, 211 p, p.124 et suiv.

<sup>1331</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 451. À y regarder de près, il ne reste en effet pas grand chose de cette intériorité même dans le cas des expériences religieuses.

promettent des noms de villages ». <sup>1332</sup> Voilà à quoi se résument alors de telles expériences : « On croit quand on y va, qu'on se trouvera alors dans la plénitude, comme si cela existait. Y est-on vraiment, ce qui était promis se dérobe comme l'arc-en-ciel ». <sup>1333</sup> Cette première description sommaire suffit à indiquer qu'il semble s'agir d'une part d'une expérience qui doit du moins comporter la prétention d'être généralisable, parce qu'autrement, il deviendrait impossible d'en rendre compte. Mais d'autre part, elle représente néanmoins une expérience unique, qui en raison de cela ne peut pas avoir la prétention de l'universalité.

Nous retrouvons là la conception d'une expérience concrète à prétention universelle, qui rappelle à bien des égards celle que nous discutons dans le cadre du sentiment d'enthousiasme que Foucault reprend à Kant. <sup>1334</sup> Tout comme c'était le cas chez Foucault, l'universel que mobilise l'expérience métaphysique adornienne ne relève pas d'une abstraction, mais d'une prétention à la communicabilité de ce qui, pourtant, ne saurait jamais être générique. C'est ce qui apparaît d'autant plus lorsqu'on se penche sur l'explication qu'Adorno donne en suivant. Ainsi note-t-il que

« si l'on veut que ce qu'il y a d'universel, d'authentique dans la présentation de Proust se constitue, il faut qu'on soit ravi par ce même lieu sans loucher sur l'universel. Pour l'enfant, il est évident que ce qui dans sa petite ville préférée l'enchanté, ne peut se trouver que là uniquement et nulle part ailleurs ; il fait erreur mais son erreur fonde le modèle de l'expérience, d'un concept qui finalement serait celui de la chose même et non pas le pitoyable extrait des choses. » <sup>1335</sup>

Ce dont il est question ici est un concept des choses qui ne serait pas identifiant, mais que représenterait une véritable correspondance aux choses elles-mêmes.

Cela est très similaire aux « noms », dont Adorno avait remarqué, dans l'introduction de *Dialectique négative*, qu'ils « ne guident pas les choses de catégories, certes au prix de leur fonction pour la connaissance ». <sup>1336</sup> Il s'avère que de tels concepts presque intimes, pourtant destinés à des expériences strictement individuelles, fournissent néanmoins une médiation dont la signification ne saurait être sous-estimée. Car comme le constate

---

<sup>1332</sup> *Ibid.*, p. 451-452.

<sup>1333</sup> *Ibid.*, p. 452.

<sup>1334</sup> cf. Section I.6.

<sup>1335</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 452.

<sup>1336</sup> *Ibid.*, p. 69-70. Concernant le problème du nom dans la théorie de la connaissance d'Adorno, cf. SEEL Martin, « Negative Dialektik. Begriff und Kategorien II » in *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, Honneth Axel et Menke Christoph (éd.), Berlin, Boston, De Gruyter, « Klassiker Auslegen », 2006, p. 71-87.

Adorno en suivant : « Pour être connu, ce qui est intérieur et que la connaissance épouse dans l'expression, a toujours besoin de quelque chose qui lui soit extérieur ». <sup>1337</sup> Cela indique quelle force ces noms conceptuels détiennent, alors qu'ils ne procèdent pas de manière identificatrice et n'assurent donc aucune fonction de connaissance positiviste.

Au sujet de l'exemple pour une telle expérience que présente Proust, Adorno explique en suivant que

« [c]'est uniquement en regard de l'absolument et indissolublement individué qu'on peut espérer que c'est exactement ceci qui a déjà eu lieu et qui aura lieu ; ce n'est qu'en y consentant qu'on satisferait le concept du concept. Mais celui-ci est attaché à la promesse du bonheur alors que le monde qui le refuse est celui de l'universalité régnante à laquelle la reconstruction proustienne de l'expérience s'attaqua avec entêtement. Le bonheur qui seul dans l'expérience métaphysique est plus qu'un désir impuissant, accorde l'intérieur des objets comme ce qui en même temps leur est soustrait. » <sup>1338</sup>

À la lumière de ces explications, nous pouvons désormais relever quelles sont les deux caractéristiques communes aux objets d'expériences métaphysiques. Tout d'abord, ces objets ne sont pas apprêtés par la pensée identificatrice, c'est-à-dire aliénés par l'abstraction, mais existent dans leur particularité. Cependant, ces objets détiennent, grâce au nom, un moment conceptuel qui permet leur médiation. Cet aspect contradictoire explique, pourquoi l'intériorité intime de tels objets ne se rapporte pourtant pas à eux-mêmes.

En retour, cela signifie que leur existence, alors même qu'elle a lieu dans la matérialité de l'expérience somatique d'un sentiment, ne se donne pas comme quelque chose de matériel. Bien plutôt, l'expérience métaphysique semble être le moment éprouvé de la constellation d'un instant. C'est ici que semble vraiment apparaître la signification de la métaphore de l'arc-en-ciel, citée plus haut. Dans le cas de l'arc-en-ciel, il ne saurait être question d'une simple illusion. Néanmoins, il est parfaitement impossible d'espérer l'atteindre ne serait-ce qu'un instant, alors même qu'il semble être quelque chose d'observable empiriquement. La raison bien connue en est que l'arc-en-ciel est formé par un jeu entre l'humidité, le rayonnement lumineux et la position de

---

<sup>1337</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 71.

<sup>1338</sup> *Ibid.*, p. 452.

l'observateur. Dans le cas de l'expérience métaphysique de ce bonheur, il devient ainsi compréhensible pourquoi il est impossible de posséder cette expérience du bonheur.

On ne peut qu'être *dans* une telle expérience. À cet instant précis, il n'est pas possible de se représenter ce dont on fait l'expérience, tout simplement parce qu'on en est alors trop proche.<sup>1339</sup> Déjà dans *Minima Moralia*, Adorno avait retenu « [qu'i]l arrive au bonheur exactement ce qui arrive à la vérité : on ne le possède pas, on est dedans ». <sup>1340</sup> Dans les deux cas, il semble donc s'agir d'une même expérience. Or, il est à se demander si ce qui lie les deux expériences n'est pas la forme spécifique d'universalité qu'elles partagent. Il est dans ce contexte remarquable qu'un des derniers textes d'Adorno se finisse sur une nouvelle mise en rapport du bonheur et de la pensée. Adorno y explique que « penser a le moment de l'universel. Ce qui a été pensé de manière pertinente [*triftig*], doit être pensé autre part, par d'autres : cette confiance accompagne encore la pensée la plus solitaire et la plus impuissante ». <sup>1341</sup> Il se trouve donc que l'universalité dont est doté le penser est une universalité particulière, dans la mesure où « [l]e bonheur, qui éclot dans l'œil du penseur, est le bonheur de l'humanité ». <sup>1342</sup> L'expérience de cette prétention à l'universalité que fait la pensée est source de bonheur, parce qu'elle est indice d'une possible conciliation de l'humanité. <sup>1343</sup>

#### **II.4.2.3. Expérience métaphysique et promesse de l'utopie**

Que se manifeste-t-il donc dans une expérience métaphysique ? Pour tenter de répondre à cette question, nous souhaitons suivre A. Martins dans son constat que le recours répété à Proust indique qu'il en va, dans une telle expérience, « d'une forme non-réductive d'universalisation ». <sup>1344</sup> Dans le dernier de ses *Petits commentaires sur Proust*, Adorno évoque la possibilité d'une « réflexion », qui est celle que « la force morale de l'écrivain [*dont la mort est évoquée dans le texte de Proust, PAB*] [...] appartient à un autre ordre que celui de la nature et proclame donc que celui-ci n'est pas l'ordre ultime ». <sup>1345</sup> C'est dans cette indication que réside en effet la force métaphysique des œuvres d'art, à savoir la force que leur procure le fait éprouvable que « leur contenu ne

---

<sup>1339</sup> cf. T.W. Adorno, *Métaphysique. Concept et problèmes*, op. cit., p. 203-204.

<sup>1340</sup> T.W. Adorno, *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*, op. cit., p. 151.

<sup>1341</sup> T.W. Adorno, « Resignation », art cit, p. 798 (trad. PAB).

<sup>1342</sup> *Ibid.*, p. 798-799 (trad. PAB).

<sup>1343</sup> C'est pourquoi Adorno peut affirmer que « [p]enser n'est pas la reproduction intellectuelle de ce qui est de toute façon. Tant que le penser ne s'interrompt pas, il s'attache à la possibilité » (*Ibid.*, p. 798 (trad. PAB).). Adorno reconnaît en cela « le moment utopique » du penser (*Ibid.* (trad. PAB).).

<sup>1344</sup> A. Martins, *Adorno und die Kabbala*, op. cit., p. 132 (trad. PAB).

<sup>1345</sup> T.W. Adorno, « Petits commentaires de Proust », art cit, p. 151.

saurait en aucun cas *ne pas* être vrai ; leur accomplissement et leur vérité elle-même dépendent de la réalité de ce dont elles sont la représentation ». <sup>1346</sup> Une telle prétention à l'universalité pour ainsi dire non-objective du *comme si* ne manque bien entendu d'évoquer la conception du jugement esthétique kantien. Or, cela est renforcé par d'autres traces, similaires à cela, dès les premiers textes d'Adorno.

Ainsi, dans son *Kierkegaard*, Adorno reprend un passage du philosophe danois portant sur l'espoir, dont l'imagination <sup>1347</sup> ne saurait jamais se défaire entièrement, et note que « [l']impensabilité [*Unvorstellbarkeit*] du désespoir par l'imagination [*Phantasie*] est son gage de l'espoir. Dans l'imagination, la nature se dépasse elle-même [...]; une nature, qui dans la plus infime mutation [*Versetzung*] se présente comme sauvée ». <sup>1348</sup> Adorno évoque alors « le comportement de l'enfant ». <sup>1349</sup> Citant l'exemple de modèles en papier d'un homme et d'une femme, il retrace comment l'enfant se sert d'un tout qui pour autant ne fait pas abstraction des éléments concrets. Si Adorno peut affirmer qu'il s'agit là non de « l'abstrait et grand du concept, mais du petit et du concret du modèle », <sup>1350</sup> c'est que la différence passe donc entre le concept générique ne gardant que certaines caractéristiques d'importance fonctionnelle pour son déroulement, et le nom du modèle qui en lui accueille toutes les formes individuelles pouvant se regrouper dans son image. <sup>1351</sup>

L'enfance offre un si bon modèle à Adorno, parce qu'elle est signe d'un rapport particulier à l'objet. Bien entendu, ce rapport se caractérise tout d'abord par le fait qu'il n'est pas tant identifiant, qu'il est bien plutôt caractérisé par ce qu'on pourrait être tenté d'appeler un excédent de signification qu'il attribue à l'objet. Mais ce n'est pas tout. Car le motif de l'enfant permet en outre d'indiquer qu'il s'agit là de l'expérience « d'un bonheur libre d'inquiétude [*ein von Besorgnis befreites Glück*] ». <sup>1352</sup> Dans une lettre à Scholem, Adorno remarque que ce qui est en jeu, dans le passage de Proust qu'il discute

---

<sup>1346</sup> *Ibid.*

<sup>1347</sup> Dans la traduction en allemand que propose Adorno lui-même, le terme est donné par *Einbildungskraft* (cf. ADORNO Theodor W., *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Gesammelte Schriften », 2003, 266 p, p.195.).

<sup>1348</sup> *Ibid.*, p. 196 (trad. PAB).

<sup>1349</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1350</sup> *Ibid.*, p. 197 (trad. PAB).

<sup>1351</sup> C'est pourquoi Adorno peut expliquer : « Semblables aux noms, la feuille de modèle [*Modellierbogen*] noue la contingence, comme "concrétion aléatoire", au concept le plus universel, même plus : à l'original [*Urbild*] historico-naturel » (*Ibid.* (trad. PAB)). S'il est fait ici expressément référence à « Adam et Ève », la visée n'en est pas pour autant altérée, dans la mesure où l'enfant semble bien user d'un concept qui n'est pas identifiant, mais qui parvient à toucher, dans sa totalité, la vérité de l'objet.

<sup>1352</sup> A. Martins, *Adorno und die Kabbala*, op. cit., p. 135 (trad. PAB).

dans le dernier des *petits commentaires*, est « [qu']au fond, il ne s'agit de rien de moins que de l'*Aufklärung* comme sauvetage de la théologie ». <sup>1353</sup> Or une telle affirmation ne saurait vouloir dire qu'il serait question ici de l'existence de dieu ou d'un autre monde. Bien plutôt s'agit-il de la question d'un monde autre, c'est-à-dire de la question de la forme qu'adopterait un monde dans lequel l'universel et le particulier seraient conciliés. <sup>1354</sup> On comprend donc que l'expérience métaphysique est capable de sauver la teneur théologique, parce « [qu'a]insi, la totalité est forcée doublement : dans la mesure où le bonheur démontre la fausseté que revêt son caractère fermé, et par le fait même que la société moderne a miné ses propres promesses ». <sup>1355</sup> La promesse utopique de l'expérience métaphysique est par conséquent que tout ce qui est ne doit pas nécessairement être tout.

Enfin, il convient tout de même de souligner que, bien que les deux sont donc très proches l'un de l'autre, le bonheur et l'expérience métaphysique ne se confondent pas pour autant. Si leur point commun réside en effet dans l'indication d'une conciliation possible, cela n'est pourtant guère l'intérêt primaire de l'expérience métaphysique. L'importance de celle-ci tient bien plus au fait qu'elle permet un certain décentrement vis-à-vis du monde actuel du sujet, lui donnant à sentir la contingence de celui-ci par l'apparition de ce qu'il pourrait être différent. Mais si l'expérience métaphysique ne veut pas basculer dans le faux, elle doit nécessairement se garder de toute tentation de positivité. C'est pourquoi Adorno ne peut localiser « une expérience métaphysique pure » aujourd'hui que « de façon négative dans ce "Est-ce donc tout ?" qui s'actualise plutôt dans l'attente vaine ». <sup>1356</sup> Ce dernier terme traduit en lui le caractère aporétique de cette expérience. L'attente s'effectue bel et bien en vue de l'arrivée de ce qu'on attend, ne serait-ce que Godot. Mais le caractère vain de cette attente nous indique pourtant que

---

<sup>1353</sup> ADORNO Theodor W. et SCHOLEM Gershom, *Briefwechsel 1939-1969*, Berlin, Suhrkamp, 2015, 559 p, p.169 (trad. PAB). A. Martins évoque ce passage dans une discussion du fameux l'aphorisme *Sur l'eau*, cf. A. Martins, *Adorno und die Kabbala*, op. cit., p. 131.

<sup>1354</sup> Il est à supposer qu'il s'agit là d'un monde dans lequel le particulier et l'universel ne seraient plus en contradiction. C'est du moins ce que laisse à penser la conclusion inverse qui se donne à voir dans l'affirmation selon laquelle, « tant que le particulier et l'universel divergent, il n'y a pas de liberté » (T.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, op. cit., p. 69 (trad. PAB).).

<sup>1355</sup> A. Martins, *Adorno und die Kabbala*, op. cit., p. 135 (trad. PAB).

<sup>1356</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 454.

rien n'arrivera pour y mettre un terme.<sup>1357</sup> C'est pourquoi au cœur de l'expérience métaphysique joue une transcendantalité qui simultanément « est et n'est pas ».<sup>1358</sup>

#### **II.4.2.4.    *Insécurité et l'inconnu***

À travers ces considérations apparaissent deux aspects propres aux expériences métaphysiques, et qu'Adorno ne manque pas d'indiquer. Premièrement, une telle expérience porte nécessairement en elle le danger de l'erreur. Ainsi que le constate sans ambiguïtés Adorno,

« [L]e concept d'expérience métaphysique est encore autrement antinomique que l'enseigne la dialectique transcendantale de Kant. Dans le domaine métaphysique, ce qui est proclamé, sans recours à l'expérience du sujet, sans sa présence immédiate, et impuissant devant le désir du sujet autonome de ne pas se laisser imposer ce qui ne lui serait pas à lui-même discernable. Pourtant ce qui lui est immédiatement évident souffre de faillibilité et de relativité. »<sup>1359</sup>

À travers cette affirmation se montre que la faillibilité résulte d'une position subjective de l'expérience, dans laquelle le sujet, qui d'habitude se donne les objets de l'expérience de manière apriorique à l'aide de l'identification, s'abandonne à la sphère objective qui l'affecte sans retenue.<sup>1360</sup> La raison de ce danger est que seule une telle ouverture radicale et le fait de se jeter de manière inconditionnelle dans l'expérience parviennent à saisir ce qui, dans l'expérience, « n'est pas déjà subsumé sous l'identité du concept ».<sup>1361</sup> C'est la raison pour laquelle Adorno constate, à l'encontre de la théorie traditionnelle, que « [L]a faillibilité est [...] la condition de possibilité d'une telle expérience métaphysique ».<sup>1362</sup>

Le second aspect, complémentaire du premier, touche à l'objet. Il doit en effet nécessairement exister quelque chose, dans l'objet de l'expérience métaphysique, qui se

---

<sup>1357</sup> cf. T.W. Adorno, *Métaphysique. Concept et problèmes*, op. cit., p. 208-210.

<sup>1358</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 454. Dans sa discussion de ce problème, A. Martins remarque fort justement que « les contenus de cette expérience se soustraient à la possibilité d'en déduire une utopie positive. La lumière de l'étincelle ne montre pas le monde recomposé dont il veut faire partie, mais les débris de l'ancien monde » (A. Martins, *Adorno und die Kabbala*, op. cit., p. 139 (trad. PAB)). Enfin, il souligne le caractère entièrement négatif de ces expériences, constatant que « [L]a déception portant sur le monde se révèle être le noyau négatif de ce genre d'expérience métaphysique » (*Ibid.*, p. 141 (trad. PAB)).

<sup>1359</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 453.

<sup>1360</sup> Dans son cours sur la métaphysique, Adorno note à ce sujet « que toutes les expériences dont il est important qu'elles soient vécues, celles qui ne sont pas de simples copies ou reconstructions de ce qui peut exister sans elles, contiennent une possibilité d'erreur, la possibilité que tout échoue » (T.W. Adorno, *Métaphysique. Concept et problèmes*, op. cit., p. 205.).

<sup>1361</sup> *Ibid.*

<sup>1362</sup> *Ibid.*



dérobe face au sujet d'une manière sibylline ; une circonstance que d'ailleurs indiquent tout autant le caractère éphémère de l'expérience que ce qui est propre au nom. Il s'agit là de quelque chose qui relève d'une résistance qui est propre à l'objet, dans la mesure où l'expérience « a besoin d'un moment chosial qu'elle soit incapable d'absorber et qui, en quelque sorte, s'oppose à elle ».<sup>1363</sup> Cela est dû au « *primat de l'objet* ».<sup>1364</sup> Mais il est alors important de bien distinguer ce qu'Adorno entend ici par objet. En effet, il pense aux « objets métaphysiques [*metaphysische Gegenstände*] »,<sup>1365</sup> qui selon lui ont une réalité objective, laquelle peut en retour se matérialiser corporellement dans des expériences métaphysiques.<sup>1366</sup>

Adorno lie ce constat avec un concept emphatique de vérité. Ce dernier dépasse de loin les catégories strictement subjectives, afin de trouver refuge dans une constellation se composant de la conscience et de la chose. C'est ce qui apparaît à la lumière de la déclaration selon laquelle

« la surenchère sur le sujet dont une expérience métaphysique subjective ne voudrait pas se laisser détourner, et le moment de vérité qui réside dans le chosifié (*dinghaft*), sont des extrêmes qui se touchent dans l'idée de la vérité. Car celle-ci n'existerait pas davantage sans le sujet qui s'arrache à l'apparence, que sans ce qui n'est pas sujet et en quoi la vérité a son original [*Urbild*]. »<sup>1367</sup>

À la lumière de ces descriptions, il devient aisément compréhensible, que de telles expériences éclectiques allaient être amenées à s'amenuiser au cours d'une modernité fonctionnant sur la base d'une rationalisation et une identification incessante et globale.

#### **II.4.2.5. Penser et infini**

Pour l'homme moderne, il n'est que difficilement compréhensible en quoi un infini emphatique pourrait consister, qui ne soit autre chose qu'une répétition incessante des finitudes. En dépit de cela, Adorno parvient à indiquer des traces d'infinis parvenant à s'élever au-dessus de cette condition humaine. En effet, il est possible de constater, avec Wellmer, qu'Adorno postule deux sortes de durées. Tout d'abord, il y a une durée de la vérité, dans la mesure où celle-ci, tout comme nous l'évoquions déjà plus haut, « dure

---

<sup>1363</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>1364</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>1365</sup> *Ibid.*

<sup>1366</sup> C'est pourquoi Adorno remarque que même Kant, après avoir tenté de subjectiver les catégories métaphysiques, a dû objectiver du moins partiellement ces catégories (*Ibid.*).

<sup>1367</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 453-454 (trad. remaniée).

avec son noyau temporel ; sans aucune durée il n'y aurait pas de vérité ; la mort absolue englutirait jusqu'à sa dernière trace ». <sup>1368</sup> Mais il y a, au même titre, une durée « des sujets vivants, *pour* lesquels la vérité est ». <sup>1369</sup> Par conséquent, Adorno ne pense pas que la vérité soit relative, alors même qu'elle est conçue comme étant temporelle. Bien plutôt, la vérité est-elle si puissante, qu'elle parvient à dissoudre l'absolu négatif, exprimé par la mort et compris comme le manque radical de sens.

La vérité à laquelle Adorno aspire est toujours critique, en tant qu'elle est une vérité qui se dessaisit de ses apparences, qui se révèlent être en réalité idéologiques. Aussitôt, des moments de vrai jaillissent aux travers de la négation. Rien de moins que l'esprit, dans la négation duquel l'intelligible transcendantal apparaît, en donne un exemple impressionnant. Ainsi, Adorno constate que

« [L]e concept de l'intelligible est l'autonégation de l'esprit fini. Dans l'esprit, ce qui simplement est prend conscience de son manque ; l'adieu à l'existence endurcie en elle-même est dans l'esprit l'origine de ce en quoi il se distingue du principe de domination de la nature en lui. » <sup>1370</sup>

À première vue, cette affirmation semble des plus banales. L'esprit pensant, mêlé à des contextes somatiques, peut conceptualiser que des filiations aprioriques d'idées sont en mesure de former un monde idéal des principes. Ce dernier serait concevable, mais pas démontrable, ne pouvant jamais être l'objet d'une connaissance empirique. C'est plus ou moins ainsi que l'on pourrait résumer, certes de manière plus que brève, la conception kantienne. Mais en réalité, l'approche adornienne se révèle plus complexe. Car, à y regarder de près, force est de constater qu'Adorno ne discerne aucunement deux sphères distinctes. Chez lui, l'esprit découvre en soi-même, grâce à la négation de soi, le concept de l'intelligible. Il parvient ainsi à se modifier seulement en raison de ce mouvement réflexif qui lui permet, dans son mouvement même, d'altérer sa propre conditionnalité : « dans son autonégation, il se dépasse ». <sup>1371</sup>

Peut-être que c'est ici que réside le principe fondamental de la métaphysique adornienne, et peut-être est-ce ici aussi qu'elle est le plus proche de Kant, par-delà leurs différences. Car dans sa philosophie pratique, Kant aussi doit au moins supposer l'objectivité des idées métaphysiques. Bien qu'une conception métaphysique telle celle

---

<sup>1368</sup> *Ibid.*, p. 450.

<sup>1369</sup> A. Wellmer, « Modell 3: Meditationen zur Metaphysik », art cit, p. 193 (trad. PAB).

<sup>1370</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 473-474.

<sup>1371</sup> *Ibid.*, p. 474.

d'Adorno n'offre qu'un appui minimal, elle indique néanmoins le reste métaphysique minuscule, mais durable, qu'il n'est pas possible de réduire à un moment subjectif simplement relatif. En même temps, nous avons visiblement affaire ici à un *danseur sur le fil*, dans la mesure où l'on ne dispose d'aucune borne dans l'ouvert. C'est à cela qu'Adorno semble penser, lorsqu'il note que

« [c]'est dans le moment de l'objectivité transcendante de l'esprit, si tant est qu'on doive le dissocier et l'ontologiser, que la possibilité de la métaphysique a son lieu discret. Le concept du domaine intelligible serait celui de quelque chose qui n'est pas et qui n'est pourtant pas seulement n'étant pas. D'après les règles de la sphère qui se nie dans la sphère de l'intelligible, cette dernière serait à rejeter sans hésitation comme imaginaire. Nulle part la vérité n'est aussi fragile qu'ici. »<sup>1372</sup>

Dans cette citation, nous trouvons expressément indiquée le statut de l'intelligible par rapport à l'esprit. Loin de pouvoir être hypostasié de manière réifiée, il est un simple moment dans le mouvement dynamique de l'esprit. Le moment métaphysique est aussi insignifiant que fragile, telle la réfraction de la lumière se donnant à voir dans un arc-en-ciel, tenu dans un état de flottement contradictoire. Or, dans la mesure où il s'agit d'un moment aussi fugace, il demande une attention accrue, si l'on ne veut pas faire erreur.

### **II.4.3. Pourquoi espérer en une métaphysique brisée ?**

#### **II.4.3.1. Culture et espoir**

À travers son caractère fragile, la métaphysique d'Adorno se révèle définitivement dans sa négativité. Adorno a toujours refusé toute teneur métaphysique positive. Cela a pour conséquence que sa métaphysique est nécessairement procédurale, dans la mesure où la négation déterminée reste une tâche toujours à accomplir. Ainsi, Adorno constate à l'encontre de l'abrogation hégélienne de la métaphysique dans une logique pure :

« Nul est un penser qui [...] confond le pensé avec du réel. Mais on fait un paralogisme quand on érige immédiatement la négativité, la critique du simple étant, en positif, comme si l'insuffisance de ce qui est garantissait que ce qui est soit délivré de cette insuffisance. Même poussée jusqu'à l'extrême, la négation de la négation n'est pas une positivité. »<sup>1373</sup>

---

<sup>1372</sup> *Ibid.*

<sup>1373</sup> *Ibid.*, p. 475.

Adorno rappelle que Kant avait « appelé la dialectique transcendantale une logique de l'apparence »,<sup>1374</sup> qui devrait nécessairement aboutir à des contradictions. Malgré son effectuation dialectique de l'abrogation (*Aufhebung*) dans l'esprit absolu, Hegel n'avait pas su dissiper ces contradictions.

Mais cela ne signifie en vérité nullement que l'on doive se contenter de l'une ou de l'autre de ces positions. Au contraire, car

« la réflexion ne s'arrête pas avec le verdict sur l'apparence. Consciente d'elle-même, l'apparence n'est plus l'ancienne apparence. Ce qui à partir d'êtres finis est dit sur la transcendance est son apparence, apparence qui pourtant, comme Kant le perçut bien, en est une qui est nécessaire. D'où l'incomparable importance métaphysique du sauvetage de l'apparence, objet de l'esthétique. »<sup>1375</sup>

Que faut-il entendre par cette affirmation ? Certainement que nous ne pouvons pas nous défaire ni de notre constitution subjective, ni de notre condition finie. Néanmoins, l'apparence ne saurait se résumer à être un simple mirage. Cela revient à dire qu'elle a une teneur qui lui est propre, et qu'elle obtient par médiation dialectique. L'esprit participe négativement à cette teneur.<sup>1376</sup>

Un exemple de ce que pourrait être *le sauvetage de l'apparence* dans l'esthétique culturelle est donné dans le 48. Aphorisme de *Minima Moralia*. Adorno y écrit que

« [l']Universel de la beauté ne peut se communiquer au sujet que dans l'obsession du particulier. Il n'y a pas de regard qui atteigne le Beau où ne soit associée l'indifférence, voire presque le mépris pour tout ce qui n'est pas l'objet regardé. Ce n'est que par l'aveuglement et l'injuste fermeture du regard aux prétentions émises par tous les existants qu'il est rendu justice à tel ou tel d'entre eux. Dans le même temps où il est accepté avec ses limites, c'est-à-dire comme ce qu'il est, ses limites sont comprises comme étant son essence et elles sont ainsi rachetées et réconciliées. »<sup>1377</sup>

La beauté se révèle en cela être une expérience dont l'universalité se communique par ce qui fait la particularité du particulier. Nous retrouvons alors ici la tension évoquée plus haut, entre une unicité qui est reconnaissable comme telle, et la forme particulière

---

<sup>1374</sup> *Ibid.*

<sup>1375</sup> *Ibid.*

<sup>1376</sup> cf. T.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, op. cit., p. 165-166.

<sup>1377</sup> T.W. Adorno, *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*, op. cit., p. 104.

d'universalité qui indique cela. Ici aussi, l'unicité ne peut être signifiée que parce que le sujet s'ouvre à l'objet, s'abandonnant entièrement à lui.<sup>1378</sup>

Les réminiscences expressément religieuses sont ici problématiques, car elles ne doivent certainement pas être comprises comme la transition vers un mysticisme religieux. Bien plutôt, la composante religieuse semble indiquer, dans quelle mesure une certaine attitude humble et accueillante est à préférer à un empressement aussi actif que rationnel et instrumental. Ce dernier détruirait en effet l'enchantement que l'unicité (*Einzigartigkeit*) du beau parvient à évoquer, en dissolvant cette même unicité dans des équivalences identificatrices. À ce sujet, Adorno explique, dans le même aphorisme 48,

« [qu'o]n pourrait presque dire que la vérité elle-même dépend du rythme, de la patience et de la ténacité que l'on met à séjourner auprès de l'individuel : aller au-delà de l'individuel sans s'y être d'abord perdu entièrement, parvenir à la formulation d'un jugement sans s'être d'abord rendu coupable des injustices de l'intuition, c'est finalement se perdre dans le vide. »<sup>1379</sup>

Quelle déclaration d'amour est-ce à l'encontre de la nécessaire matérialité de toute expérience ! Car le vide évoqué est celui de l'abstraction de concepts opératifs, qui dissipent dans des catégories générales l'essence propre à ce qui est pris en considération. C'est pourquoi Adorno en arrive à cette conclusion, contradictoire seulement à première vue, que « [c]'est l'injustice qui est à la justice véritable l'élément où elle se meut ».<sup>1380</sup> La raison à cela est que cette injustice est fondée par un droit qui sait pertinemment pour l'idiosyncrasie propre à chaque élément.

Mais l'art, et c'est en cela qu'il est toujours relié de manière souterraine à un impératif moral, n'existe pas de manière indépendante à la sphère sociale, mais est toujours intégré dans un contexte historico-social. C'est la raison pour laquelle il comprend toujours aussi des signes pouvant indiquer des impératifs moraux. Dans ce contexte, Adorno note que

---

<sup>1378</sup> À cette expérience esthétique cherchant à éprouver la teneur universelle dans le particulier auquel elle s'ouvre, se joint la mise en garde, coutume à la philosophie adornienne, de ce qu'on pourrait appeler une universalisation par abstraction. Ainsi Adorno d'avertir que, « quand ces limites de l'existant sont dépassées au nom d'une conscience de l'Universel importée de l'extérieur, quand le particulier est bousculé, remplacé, remis à sa place – c'est pour le regard juste qui embrasse l'ensemble une façon de faire sienne l'injustice universelle qu'il y a dans le caractère interchangeable du particulier et dans la possibilité même de le remplacer » (*Ibid.*)

<sup>1379</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>1380</sup> *Ibid.*

« [L]a part de beauté qui fleurit encore sous l'horreur n'est que dérision et laideur pour elle-même. Sa forme éphémère témoigne néanmoins du caractère inéluctable de l'horreur. Tout art recèle au fond quelque chose de ce paradoxe ; de nos jours il se manifeste dans le fait même que l'art existe encore. L'idée du beau – désormais figée – exige que l'on rejette le bonheur tout en l'affirmant. »<sup>1381</sup>

L'art est moral, dans la mesure où il parvient à indiquer le tissu d'aveuglement. Il permet d'évoquer un pressentiment que cela ne devrait pas être de la manière dont pourtant c'est ; et que, par conséquent, cela pourrait être différent.

#### **II.4.3.2. Le bonheur barré**

L'horreur généralisée et l'impossibilité du bonheur, qui forment le champ de contraintes dans lequel l'art s'articule, indiquent qu'il en va ici du vécu somatique, c'est-à-dire de sentiments. Contre la neutralisation amadouante de la capacité de sentir, une ouverture est exigée, qui se laisserait certainement traduire en liberté. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre Adorno, lorsqu'il explique que

« [L]a tradition traîne avec elle un paralogisme. La clôture de certaines cultures, le caractère d'obligation collective de certaines conceptions métaphysiques, le pouvoir qu'elles exercent sur la vie, ne garantit pas leur vérité. La possibilité d'une expérience métaphysique est plutôt apparentée à celle de la liberté et seul en est capable le sujet émancipé qui a brisé les liens prônés comme salutaires. »<sup>1382</sup>

Le sujet auquel Adorno fait référence est un sujet, qui s'est assuré de son caractère conditionnel à l'aide de la critique, et qui ainsi a été en mesure de se rendre compte de l'encadrement de sa pensée dans le contexte qui lui est donné, autant historique que social. En d'autres termes, un tel sujet doit avoir compris, de manière historico-philosophique, que tout système d'ordre étouffe l'ouverture cherchant à dépasser le système, seule manière véritable de l'accomplir.

C'est pourquoi Adorno constate que

« [L]e moi doit être historiquement renforcé pour, par-delà l'immédiateté du principe de réalité, concevoir l'idée de ce qui est plus que l'étant. Un ordre qui se referme sur lui-même et sur sa signification, se ferme également à la possibilité qui est au-delà de l'ordre. »<sup>1383</sup>

---

<sup>1381</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>1382</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 479.

<sup>1383</sup> *Ibid.*

La réflexion parvient à démontrer aux humains leur caractère conditionnel, qui en retour perd à cet instant son fanal de destin nécessaire. Car une réflexion inclut une mise à distance qui signifie toujours un rapport. Ainsi, le réfléchi cesse d'exister simplement, pour n'exister plus que de manière réfléchi, et donc en vérité déjà altéré, dans la mesure où cela trahit la fausseté de l'immédiateté dans laquelle cela semblait donné jusque-là. C'est dans ce sens qu'Adorno explique, à l'égard du génie artistique : « Ce qui signifie que tout n'est pas en vain, de par la sympathie avec l'humain, autoréflexion de la nature dans les sujets ; ce n'est que dans l'expérience de sa propre naturalité que surgit le génie de la nature ». <sup>1384</sup> une telle expérience se révèle être en vérité un acquis inestimable. Car elle ouvre entièrement à la possibilité de la preuve d'une des phrases sans doute les plus engagées d'Adorno, à savoir que « [c]e n'est que si ce qui est peut être transformé que ce qui est n'est pas tout ». <sup>1385</sup> La prise de conscience de la propre condition naturelle autorise ainsi à un espoir emphatique, en dépit de l'horreur et de l'absence de bonheur évoqués ci-dessus.

#### **II.4.3.3. Liberté et résistance du point de vue métaphysique**

À la lumière de ces considérations, il devient possible d'apprécier la citation suivante, qui en offre une première conclusion :

« Ce qu'il y a de non-vérité idéologique dans la conception de la transcendance, est la séparation du corps et de l'âme, reflet de la division du travail. Elle conduit à faire une idole de la res cogitans comme principe de domination de la nature et à la faillite matérielle qui se dissiperait dans le concept d'une transcendance au-delà du rapport de culpabilité. Mais l'espoir, comme dans le chant de Mignon, s'attache au corps transfiguré. La métaphysique n'en veut rien savoir, elle ne veut pas se commettre avec ce qui est matériel. » <sup>1386</sup>

Dans cette affirmation apparaît un motif qui n'a peut-être pas encore été apprécié à sa juste valeur. Ainsi qu'Adorno le laisse entendre ici, la séparation du spirituel et du somatique et fautive, car elle mène à une réification dans le geste de domination de la nature. Dit autrement, une séparation accomplie d'une telle manière a pour effet une scission irrecevable au sein même de l'individu, dont le caractère conditionnel consistant dans le fait qu'il est aussi et avant tout un être corporel (*leiblich*) se trouve

---

<sup>1384</sup> *Ibid.*, p. 480.

<sup>1385</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>1386</sup> *Ibid.*, p. 483.

ainsi barré. Que la métaphysique ne souhaite pas avoir connaissance de cela, est dû au fait que le matériel ne semble pas offrir d'appui pour une pensée visant l'absolu. Là réside la raison pour le retrait métaphysique dans l'idéalité, vouée à échouer, car restant nécessairement vide.<sup>1387</sup>

Naturellement, la prétention d'atteindre à une teneur absolue importe à Adorno au plus haut point. Il s'agit alors pour lui de manifester de l'absolu à l'endroit où on s'y serait attendu le moins, à savoir le matériel. Cela s'avère être d'autant plus complexe, que la dynamique dialectique, à laquelle Adorno reste attaché, interdit le passage à une affirmation positive. C'est pourquoi il note, au début du paragraphe concluant la *Dialectique négative*, que la tâche à laquelle on se trouve confrontée est celle de « se demander si la métaphysique, comme savoir de l'absolu, est seulement possible sans la construction d'un savoir absolu ».<sup>1388</sup> Le problème, tel qu'il se présente ici à Adorno, est donc qu'une dialectique négative, qui doit postuler une médiation sur le fond, ne peut échapper aussi facilement à cette cohérence. Mais cela serait précisément exigé par des êtres, quels qu'ils ne soient, parce qu'autrement ils seraient dépendants d'autres termes, ou bien devraient se rapporter à de tels termes.<sup>1389</sup>

La différence fondamentale entre Hegel et Adorno est que le sujet hégélien utilise, à chaque étape de sa recherche, des concepts pour ne trouver autre chose que des concepts, alors qu'Adorno tente de penser la possibilité, de réfléchir avec des concepts le non-conceptuel.<sup>1390</sup> C'est pour cela que l'absolu ne peut consister pour Hegel en autre

---

<sup>1387</sup> Adorno part du constat que « [l]a conscience individuelle est un fragment du monde spatio-temporel qui ne possède aucune prérogative sur lui et qu'on ne peut pas, selon les facultés humaines, représenter séparément du monde des corps », raison pour laquelle il met en garde de la tentative, certes séduisante, « d'éliminer le résidu terrestre », parce que cela mènerait à ce que « la construction idéaliste perd[e] toute consistance dès qu'elle extirpe complètement cette égoïté qui était le modèle du concept d'esprit » (*Ibid.*, p. 484.).

<sup>1388</sup> *Ibid.*, p. 488. Bien entendu, une telle interrogation est directement dirigée contre Hegel et la conclusion qu'il tire à la fin de *Phénoménologie de l'esprit* (cf. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 871 et suiv.). La question qu'affronte ici Adorno est donc celle de la possibilité d'un absolu métaphysique qui ne soit pas une incessante mobilisation identique d'un soi qui se retrouve de plus belle, à chaque fois qu'il croit s'adonner à ce qu'il n'est pas (cf. par exemple *Ibid.*, p. 881-883.). En d'autres termes, l'enjeu est donc pour Adorno de déployer une métaphysique dans la différence et eu égard d'une négativité contradictoire fondatrice.

<sup>1389</sup> Eu égard de ce problème que pose la dialectique, Adorno résume que « [b]ien que la dialectique pense l'absolu, celui-ci reste, comme étant ce qui est médiatisé par elle, assujéti au penser conditionné » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 489.).

<sup>1390</sup> C'est pourquoi « [c]e mouvement *dialectique* que la conscience pratique à même elle-même, aussi bien à même son savoir qu'à même son ob-jet, dans la mesure où, pour elle, le nouvel ob-jet vrai en surgit, est proprement ce que l'on nomme *expérience* » (G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 127 (souligné dans l'original)). Autrement dit, l'expérience, qui n'est qu'expérience de la conscience se rapportant à son objet, n'est donc qu'une expérience purement spirituelle.



chose qu'un savoir absolu.<sup>1391</sup> Alors que son analyse critique de la conscience se réfléchissant elle-même parvient à outrepasser le simple geste identificateur, il ne réussit néanmoins à s'en défaire. C'est pourquoi sa philosophie aboutit au postulat de « l'esprit absolu dans lequel disparaît la différence entre le sujet et l'objet et qui n'a plus rien en dehors de lui ».<sup>1392</sup> Dans cette philosophie, le sujet parvient donc finalement à s'imposer, grâce à l'introduction « du concept de l'absolu dans le sens d'une *connaissance de soi autonome* ».<sup>1393</sup> En se prenant comme objet d'elle-même, la conscience parvient donc à s'imposer, à travers son propre dépassement, comme la réalisation de l'absolu dans le savoir.

Contre Hegel, la devise adornienne objecte « [qu']il ne s'agit pas de philosopher sur le concret mais bien plutôt à partir de lui ».<sup>1394</sup> Or, d'une manière tout à fait paradoxale à la lumière de ce qui vient d'être avancé, cela signifie également « [qu'e]n opposition brutale avec l'idéal scientifique courant, l'objectivité d'une connaissance dialectique a besoin non d'un moins mais d'un plus de sujet ».<sup>1395</sup> À cela s'ajoute de surcroît qu'Adorno souligne que « [l]e critère du vrai n'est pas son immédiate communicabilité à tout un chacun ».<sup>1396</sup> Cela est pertinent, et ne contredit pas ce que nous avons pu affirmer ci-dessus. Car nous avançons seulement que l'universel concret est connu dans l'expérience *comme si il devait nécessairement* être communicable, car éprouvé par tous de la même manière.<sup>1397</sup> Il est important de comprendre que la vérité de l'expérience ne

---

<sup>1391</sup> cf. *Ibid.*, p. 123, 661.

<sup>1392</sup> T.W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, op. cit., p. 74.

<sup>1393</sup> WESCHE Tilo, *Wahrheit und Werturteil: eine Theorie der praktischen Rationalität*, Tübingen, Mohr Siebeck, « Philosophische Untersuchungen », 2011, 384 p, p.216 (trad. PAB). Pour une discussion des rapports entre vérité et absolu dans la *Phénoménologie de l'esprit*, cf. en outre *Ibid.*, p. 203 et suiv.

<sup>1394</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 47.

<sup>1395</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>1396</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>1397</sup> C'est pourquoi il est important de souligner que « [c]e à quoi il faut résister c'est à la contrainte presque universelle qui fait confondre la communication de ce qui est connu avec celui-ci » (*Ibid.*). Dans ce même sens, Adorno refuse dans *Minima Moralia* comme exigence de légitimité à appliquer à la pensée « la fiction libérale d'une possibilité universelle et automatique de communiquer n'importe quelle pensée », car non seulement « cela en empêche la formulation adéquate à son objet, mais c'est aussi une erreur en tant que principe même d'exposition » (T.W. Adorno, *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*, op. cit., p. 110.). Face à une telle affirmation, il semble presque inutile de souligner combien nous sommes alors loin d'une conception libérale d'une pensée devant s'insérer dans un espace de discours gouverné par la raison communicationnelle comme celle proposée par J. Habermas. C'est un récent article de R. Geuss portant sur les problèmes survenant lorsqu'on postule que c'est le principe de la communicabilité qui doit résider au fond de la production normative sociale qui nous a rappelé ce passage de *Minima Moralia* (GEUSS R, *A Republic of Discussion*, <https://thepointmag.com/politics/a-republic-of-discussion-habermas-at-ninety/>, 18 juin 2019, consulté le 13 décembre 2019.). Ce texte, qui nous a été signalé par P. Nolz, que nous souhaitons remercier pour cela, offre l'avantage d'indiquer un certain nombre de déboires liés aux insuffisances d'une telle conception. Ces insuffisances peuvent être résumées, certes bien hâtivement, par la double objection que ni la réalité est établie de manière raisonnable, ni peut-on postuler une unité

réside pas dans sa communicabilité effective, mais bien dans l'effectuation de son expérience, que donc « [l]a vérité est objective et non pas plausible ». <sup>1398</sup> Cela explique qu'une telle expérience de la vérité nécessite *un plus de sujet*, précisément parce que le sujet doit s'ouvrir à l'expérience et s'y adonner entièrement. <sup>1399</sup>

#### **II.4.3.4. L'expérience métaphysique d'un absolu disparate**

Mais comment dépasser la conceptualité en s'ouvrant à l'expérience si les seuls outils de connaissance dont nous disposons sont les concepts ? Un premier pas permettant de s'extraire de cette situation aporétique réside dans la prise de conscience que la pensée ne peut pas échapper à elle-même, et qu'elle doit par conséquent nécessairement demeurer dans sa médiation. Car penser consiste toujours en une identification, c'est-à-dire une conceptualisation. Or, cette identification conceptualisante réside en une référence à l'aide d'une mise en rapport du concept à ce qui tombe sous ce même concept. <sup>1400</sup> C'est pourquoi la dialectique doit se radicaliser jusqu'au point où elle se nie entièrement elle-même. Uniquement là, où elle se raye elle-même, peut-elle espérer toucher, ne serait-ce négativement, à ce dont sa propre constitution l'en empêche. Voilà en quoi consiste aussi bien le destin que la chance de la dialectique. <sup>1401</sup> Car elle se rend ainsi capable d'indiquer le non-identique.

C'est pourquoi Adorno constate que

« l'absolu, tel que la métaphysique se le représente, serait le non-identique qui ne surgirait qu'après la disparition de la contrainte de l'identité. Sans thèse de l'identité, la dialectique n'est pas le tout ; mais alors ce n'est pas non plus pour elle un péché capital d'abandonner cette thèse dans un pas dialectique. Il appartient à la détermination d'une dialectique négative de ne pas se reposer en elle-même comme si elle était totale ; c'est là sa figure d'espérance. » <sup>1402</sup>

Cela ne signifie rien d'autre que le fait que la différence radicale, dans la forme du fondamentalement autre, constitue l'absolu. Cela a des conséquences jusque dans les

---

quelle qu'elle ne soit (des points de vue, des intérêts, des objectifs, pour ne citer que quelques aspects sous-tendus d'unité). Pourtant, ces facteurs sont tous deux nécessaires à la réalisation d'un projet d'une raison communicationnelle.

<sup>1398</sup> T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>1399</sup> cf. *Ibid.*, p. 58.

<sup>1400</sup> cf. *Ibid.*, p. 489. Car ce savoir absolu est bien le « *terme visé* » (G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 123 (souligné dans l'original)).

<sup>1401</sup> C'est pourquoi Adorno souligne que « [l]a dialectique est la conscience de soi du rapport d'aveuglement objectif, elle ne s'en est pas encore échappée. S'en évader de l'intérieur constitue son but objectif » (T.W. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 490.).

<sup>1402</sup> *Ibid.*

innervations les plus infimes de la pensée. Car si tel est le cas, alors on trouve formulé en même temps un impératif implicite auquel la pensée a à se confronter, à savoir que la pensée s'autolimité, qu'elle accorde son espace à tout particulier ; en deux mots : qu'elle fasse preuve d'humilité.

Il est intéressant de noter que le fait que l'identification de l'absolu par la pensée échoue en n'aboutissant à autre chose qu'à un nouveau particularisme, ne signifie néanmoins guère que l'on ne pourrait pas du tout accéder à une connaissance de l'absolu. Au contraire, car la condition somatique et la sensibilité, c'est-à-dire le fait que nous sommes affectés somatiquement en tant qu'êtres corporels, offrent la possibilité d'une mise en rapport entre la conscience et ce qui lui est autre, c'est-à-dire ce qui, de manière non-identique, résiste à la conceptualisation.<sup>1403</sup> Ainsi, les ultimes phrases de *Dialectique négative* acquièrent un sens qu'on ne leur aurait pas prêtées au premier abord. Adorno résume pour finir que

« [c]'est pour cette raison que l'objet de la critique n'est pas le besoin dans le penser mais le rapport entre les deux. Mais le besoin dans le penser veut qu'on pense. Il exige sa négation par le penser, il faut qu'il disparaisse dans le penser si toutefois il doit réellement se satisfaire, et dans cette négation il perdure, il soutient dans la cellule la plus intime de la pensée ce qui n'est pas son semblable. Les traits intramondains les plus infimes auraient leur importance pour l'absolu car le regard micrologique déchire les enveloppes de ce qui, selon le critère du concept générique qui subsume, reste désespérément isolé, et fait éclater son identité, l'illusion selon laquelle il serait un simple exemplaire. Un tel penser est solidaire de la métaphysique à l'instant de sa chute. »<sup>1404</sup>

Cette chute de la métaphysique postulée par Adorno signifie donc au moins deux choses. D'une part, Adorno fait référence à la chute du ciel idéaliste, des idées intemporelles vers le minuscule, l'insignifiant, le sale de la sphère matérielle des corps harassés. D'autre part, cela évoque bien entendu également la chute existentielle qui a fait s'écraser la métaphysique sur le dur sol des réalités. Sur ce sol, un monde après Auschwitz ne permet plus de postuler un sens quel qu'il soit, qui pourrait espérer simplement s'inscrire dans une continuité de la culture. Seul un penser qui se rend à

---

<sup>1403</sup> C'est pourquoi Adorno fait référence à Kant, qui « a pour sa part conçu, dans la détermination de la chose-en-soi comme essence intelligible, la transcendance comme non-identique » (*Ibid.*).

<sup>1404</sup> *Ibid.*, p. 492.

cette évidence se tient dans l'état requis d'une ouverture radicale. Contre toute attente, un tel penser peut espérer s'en tirer avec rien de plus que la vie nue.

## II.5. Conclusion

Le 4 juillet 1963, Theodor W. Adorno prononce la onzième leçon de son cours portant sur la philosophie morale. Cette leçon présente un intérêt particulier, car en elle se trouve évoquée la tension de cette immense boucle que nous avons, peu ou prou, choisi d'ouvrir dans le cadre de ce travail. Or, qu'il ait fallu procéder à une telle ouverture n'est pas dû au hasard, ce qui apparaît rapidement à la lumière des premières explications qu'Adorno propose. Après avoir constaté en effet que « le principe de l'agir moral chez Kant [...] n'est autre chose que la raison même », Adorno évoque la « longue tradition » dans laquelle il s'inscrit, tradition qu'il retrace alors jusqu'aux débuts de la philosophie et à sa figure la plus fameuse, Socrate.<sup>1405</sup> Ce faisant, Adorno inscrit Kant dans une tradition rationaliste de la philosophie pratique, qu'il oppose à une autre tradition importante qu'il résume, de manière quelque peu insolente, comme relevant de la pureté de cœur. Ce courant prône que l'agir juste provient « d'une impulsion immédiate »,<sup>1406</sup> indépendante de la raison.

Certes, cela ne manque d'étonner de voir qu'Adorno semble ici se démarquer de conceptions visant à penser le problème en y incluant une dimension impulsive, alors qu'on sait désormais l'importance qu'il accorde lui-même à la dimension somatique. En ce qui concerne cela, deux choses sont à remarquer. Tout d'abord convient-il de souligner qu'Adorno ne peut donc en aucun cas être compris comme un penseur irrationaliste. De plus, une telle binarité d'approches possibles s'avère naturellement insuffisante dans le cas d'une pensée dialectique cherchant à réfléchir les contradictions internes qu'elle détecte au sein de ses objets. Ainsi, Adorno, loin de trancher simplement, voit dans la philosophie de Kant des moments appartenant à ces deux principes conceptuels conjoints. D'un côté, la raison constitue « le principe kantien du moral »,<sup>1407</sup> et forme donc bien les maximes à tout agir moral. Mais cela signifie d'un autre côté que la raison, à cause de son caractère universel, doit en réalité apparaître immédiatement plausible au sujet de l'agir lui-même. L'agir raisonnable se révèle en cela découler d'une évidence manifeste le rendant en théorie automatique, et seulement entachée en raison d'un possible usage erroné de la raison.<sup>1408</sup>

---

<sup>1405</sup> T.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 164 (trad. PAB).

<sup>1406</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1407</sup> *Ibid.*, p. 166 (trad. PAB).

<sup>1408</sup> cf. *Ibid.*

Or, le problème sur lequel insiste alors Adorno est qu'une telle limpidité dans le passage entre le penser et l'agir ne peut être soutenue avec droit. Car non seulement n'est-il pas impérieux que la connaissance entraîne la pratique ; bien au contraire, il est tout à fait imaginable « que le fait que je dispose de la conscience juste [*das richtige Bewusstsein*] ne signifie en aucun cas que j'agis selon cette conscience juste ».<sup>1409</sup> De surcroît, ce problème semble être tributaire d'une certaine modernité, dans le sens où il s'aggrave avec la complexification de la société et l'accentuation de « [l']antagonisme entre les intérêts et les fins de l'individu particulier et les intérêts et les fins du tout ».<sup>1410</sup> Bien plus que le problème du rapport entre théorie et pratique,<sup>1411</sup> c'est donc le problème de l'irrationnel devant venir s'ajouter pour agir moralement qui est mis en exergue ici. Cet élément est devenu nécessaire dans une société dans laquelle l'individu s'éprouve « comme une étant-pour-soi » séparé du tout social antagonique.<sup>1412</sup> L'existence dans un tel monde exige d'agir pour le changement, et le rend simultanément sinon impossible, du moins bien incertain, un fait qui produit alors de la souffrance.<sup>1413</sup> Une telle situation individuelle reste aussi longtemps existentielle, que la société contradictoire ne sera pas conciliée.

Mais ces considérations ne sauraient en retour amenuiser l'exigence kantienne d'un usage de la raison indispensable à l'agir moral, dans la mesure où cela constitue le seul moyen d'ouvrir des possibles, car « seul le retour sur soi-même [*Selbstbesinnung*] est ce qui élève les sujets par-dessus le simple rapport de nature [*Naturzusammenhang*] ».<sup>1414</sup> Cette réflexivité est donc la condition d'une liberté qui s'exprime chez Kant en outre dans un « moment du non-identique » logé au sein même de sa conception.<sup>1415</sup> Tout comme nous l'évoquions ci-dessus, Kant distingue deux régimes de lois, d'une part de la nature, d'autre part de la liberté. Cela est en effet tributaire du fait que la loi que se donne la raison, sous forme d'impératif catégorique, « prescrit seulement ce qui doit être, mais aucunement ce qui est de fait ».<sup>1416</sup> C'est alors précisément cette contradiction entre le réel et les possibles qui ouvre une possibilité d'inscription de la liberté à des

---

<sup>1409</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1410</sup> *Ibid.*, p. 166-167 (trad. PAB).

<sup>1411</sup> cf. *Ibid.*, p. 167.

<sup>1412</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1413</sup> cf. *Ibid.*, p. 167-168.

<sup>1414</sup> *Ibid.*, p. 168 (trad. PAB).

<sup>1415</sup> *Ibid.*, p. 169 (trad. PAB).

<sup>1416</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

êtres humains qui n'ont en réalité aucune obligation objective de suivre l'impératif catégorique, en dépit du caractère contraignant sous lequel il se présente à eux.

#### **II.5.1.1. La raison active comme possibilité d'imaginer l'institution d'un monde juste**

À l'exemple de cette loi morale que se donne la raison de manière autonome, Adorno parvient à indiquer une différence importante entre Kant et les Anciens. Alors que la raison dans sa conception antique se limitait à être la faculté capable de produire et d'ordonner des conceptions par rapport à la nature des choses dont elle recevait cet ordre, elle devient chez Kant « une faculté productive ».<sup>1417</sup> C'est pourquoi le sujet kantien non seulement ne se trouve pas passivement face à ses lois morales, mais est de plus voué à un usage actif de sa raison, dans la mesure où « la connaissance doit – c'est-à-dire je dois – créer moi-même les principes sous-tendant [...] [*l'agir juste*] ».<sup>1418</sup> Une telle conception présuppose un autre corollaire, qui indique l'héritage rousseauiste de Kant, à savoir que « la possibilité d'une institution juste du monde [*richtige Einrichtung der Welt*] » existe.<sup>1419</sup>

Il faut cependant noter qu'alors qu'Adorno exclut que la conception antique ait pu ouvrir à une telle conclusion, il prend toutefois soin d'indiquer qu'elle a pu être avancée dans le cadre de « certaines spéculations de la socratique de gauche [*linke Sokratik*] ».<sup>1420</sup> Même s'il n'est guère possible de l'affirmer avec certitude, on peut néanmoins penser avec raison qu'Adorno songeait là notamment aux cyniques. Une telle restriction est d'autant plus intéressante dans le cadre de ce travail, que cela, non seulement d'expliquer la raison pour l'intérêt particulier que portera Michel Foucault à ce courant, permet surtout d'indiquer comment les analyses foucaaldiennes peuvent s'inscrire dans une lignée kantienne.

Or Adorno évoque dans ce contexte un aspect de première importance, à savoir qu'on ne saurait non seulement confondre les utilisations antiques de concepts avec leur signification moderne, mais qu'en outre, l'historicité au cœur des concepts a pour conséquence que l'on ne peut pas simplement revenir à un usage antique.<sup>1421</sup> Il est intéressant de noter que l'exemple que choisit alors Adorno renvoie précisément au problème que les analyses foucaaldiennes permettent de résoudre, dans la mesure où

---

<sup>1417</sup> *Ibid.*, p. 170 (trad. PAB).

<sup>1418</sup> *Ibid.*, p. 171 (trad. PAB).

<sup>1419</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1420</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1421</sup> cf. *Ibid.*, p. 172-173.

celles-ci offrent une explication quant aux raisons ayant menées à son apparition et à sa genèse à travers l'histoire. Adorno constate en effet que

« la représentation antique du *summum bonum*, comme d'un objet en quelque sorte passif auquel nous faisons face, a cédé chez Kant à l'intériorisation absolue du bien, du moral [*des Sittlichen*]; et cette intériorisation elle-même présuppose en fait implicitement toute la doctrine de la foi chrétienne comme médium de l'intériorité. »<sup>1422</sup>

Bien entendu, nous n'affirmerons pas qu'Adorno répondrait ici à Foucault, serait-ce de manière parfaitement anachronique, pour la seule raison qu'il ne faut guère omettre qu'Adorno demeure ici dans un contexte proprement théorique, duquel Foucault choisit de manière délibérée de se détacher, voyant dans les pratiques les vrais foyers dynamiques capables d'induire des changements. Mais il n'en demeure pas moins que cela n'invalide pas pour autant les conclusions d'Adorno que nous venons de citer, et auxquelles d'ailleurs Foucault lui-même n'aurait certainement pas été hostile. En outre, loin de contredire les analyses adorniennes, Foucault semble même y consentir, dans la mesure où son geste théorique peut très bien être lu comme une radicalisation matérialiste. Autrement dit, Foucault a beau remonter encore en deçà de la doctrine de la foi, afin d'expliquer l'émergence de celle-ci. Le souci critique des deux auteurs semble néanmoins être le même.

#### **II.5.1.2. Penser l'inscription de la morale dans l'agir**

Cela revient donc à affirmer qu'une abîme infranchissable nous sépare des Anciens. Nous ne saurons jamais être antiques. Mais une telle affirmation ne signifie pas pour autant que nous devrions cesser de nous rapporter à la pensée antique. Il y a beau y avoir une histoire de la morale, il est cependant tout sauf certain qu'il y ait, en ce domaine, quelque évolution que ce soit. Dans la dernière partie de sa leçon du 4 juillet 1963, Adorno en fera la démonstration au sujet d'une question qui engage tout autant la nécessité de la critique, qu'elle apporte une illustration sur le rapport possible à la pensée antique. Car chez Kant, « l'évidence du moral » ne manque pas de basculer dans une hétéronomie dogmatique.<sup>1423</sup> Que « le moral ne [*soit*] pas du tout évident » résulte du fait de la contradiction inhérente au fait moral lui-même.<sup>1424</sup> Cela peut être illustré

---

<sup>1422</sup> *Ibid.*, p. 172 (trad. PAB).

<sup>1423</sup> *Ibid.*, p. 173 (trad. PAB).

<sup>1424</sup> *Ibid.* (trad. PAB).



par le simple fait que des situations sont concevables, dans lesquelles l'agir moral exigé serait un agir allant à l'encontre des normes en vigueur.

Si Kant semble proposer une solution à cette réponse par le seul impératif catégorique, il n'en demeure pas moins qu'il n'adresse pas directement la question d'une possible contradiction entre les normes morales et les normes sociales, se contentant donc de proposer ce qu'Adorno qualifie « [d']éthique privée » se limitant à la seule sphère individuelle.<sup>1425</sup> Le problème qui en résulte est qu'un tel agir ne peut prendre en compte ce contexte social dans lequel il s'inscrit pourtant nécessairement, et alors même que ce contexte est donc déterminant pour la valeur qu'il faut attribuer à tout agir qui y prend lieu. C'est ce que montre l'analyse des exemples que propose Kant, et qui se résument à un agir visant à attribuer, sur la base de la matrice de l'échange, à chacun ce qui lui est dû.<sup>1426</sup> Si une telle conception établissant « le calcul comme modèle de l'agir raisonnable » est permise dans le cas d'un « monde agraire »,<sup>1427</sup> cela ne vaut aucunement pour tout agir dans toute autre forme de société. Par conséquent, Adorno refuse de suivre Kant dans le constat que l'agir moral n'a pas besoin de la philosophie. Contre Kant, il fait donc valoir la nécessité ininterrompue d'un travail qui est toujours à reprendre, si l'on veut éviter tout autant le dogmatisme que l'hétéronomie. Par conséquent, l'exigence de la philosophie provient ici du désir de majorité duquel elle demeure inséparable.<sup>1428</sup>

Dans un tel contexte, on ne saurait suffisamment souligner qu'une telle exigence ne peut en aucun cas indiquer un fond inégalitaire que concéderait la conception adornienne. Preuve s'il en faut, l'insistance sur une conception kantienne qui concède à tous la même possibilité d'accéder au bien.<sup>1429</sup> Chaque individu est doté de raison, et est donc capable d'accomplir le bien. En soit, ce n'est pas cela qui étonne Adorno, mais bien qu'un tel postulat mène à un résultat tout à fait contradictoire, dans la mesure où cette exigence à la raison entraîne finalement sa transformation en une chape de plomb, lorsque la raison devient le principe de tout, ce qui mène finalement au résultat de

---

<sup>1425</sup> *Ibid.*, p. 174 (trad. PAB). Adorno reprend ici des analyses de G. Lukacs, qui souligne que Kant, en se contentant à la conscience individuelle, et en excluant par ce même geste tout aussi bien la question de l'idéologie dominante que celle de l'institution juste de la société, contribue à renfoncer le caractère d'apparence naturelle de cette même société (cf. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 158 et suiv.).

<sup>1426</sup> cf. T.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 174.

<sup>1427</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1428</sup> cf. *Ibid.*, p. 175.

<sup>1429</sup> cf. *Ibid.*, p. 175-176.

devoir « s'accommoder au donné, car ce donné est raisonnable ».<sup>1430</sup> Au moment-même où elle s'installe comme seule souveraine, la raison a fini par se couper ses propres ailes. Son règne est monnayé par son immobilisation.

### **II.5.1.3. La liberté aporétique**

Ce n'est donc guère un fruit du hasard qu'Adorno évoque, à la fin de cette leçon, ce qu'il désigne comme étant « le problème de fond de l'éthique kantienne »,<sup>1431</sup> à savoir l'autonomie. Si l'autonomie est bien la liberté dont dispose le sujet de se donner sa propre loi, cette liberté connaît néanmoins une contrainte majeure, qui est l'exigence d'universalité. L'hétéronomie, contraire de l'autonomie, désigne le fait d'être sous l'emprise de lois que le sujet ne s'est pas donné lui-même. Or, une telle hétéronomie peut être causée non seulement par des normes sociales ou politiques imposées, mais également par les pulsions et les besoins qui émeuvent le sujet. Adorno note qu'à cet égard, la conception kantienne se trouve être « en parfaite conformité avec la tradition antique »,<sup>1432</sup> dans la mesure où cette dernière conçoit que la liberté est accomplie par deux caractéristiques, « la liberté de toute tutelle » et l'indépendance « des propres affects » auxquels le sujet pourrait se trouver soumis.<sup>1433</sup>

On est donc libre lorsqu'on est maître de soi. Adorno souligne qu'il s'agit là, dans une telle conception de la liberté autant dirigée vers l'extérieur que vers l'intérieur, d'une des plus importantes constantes de l'histoire de la philosophie pratique. Si tel est le cas, c'est que c'est en ce point que se joue la dialectique de la liberté au sens fort, parce que ces deux rapports sont ceux au sein desquels la liberté court toujours le danger de basculer dans son contraire. La liberté de toutes les contraintes aboutirait, une fois accomplie, dans une parfaite coercition, caractérisée par l'absence totale de toute forme de bonheur, barré par un sujet dont la maîtrise s'est transformé en une mortification de soi.<sup>1434</sup> Car le bonheur vient bien à un prix, qui réside dans l'hétéronomie qui résulte du fait de s'adonner à quelque autre chose.<sup>1435</sup> Certes, ce n'est pas tout.

Que la liberté kantienne soit hostile au bonheur, cela est une conséquence nécessaire de sa structure interne. Car le bonheur serait une fin de contenu, ce que précisément le

---

<sup>1430</sup> *Ibid.*, p. 176 (trad. PAB).

<sup>1431</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1432</sup> *Ibid.*, p. 178 (trad. PAB).

<sup>1433</sup> *Ibid.* (trad. PAB).

<sup>1434</sup> cf. *Ibid.*

<sup>1435</sup> Ainsi, Adorno et Horkheimer remarquaient déjà dans *Dialectique de la raison*, que « toute jouissance révèle une idolâtrie : elle est un abandon de soi à quelque chose d'autre » (M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison, op. cit.*, p. 114.).

formalisme kantien s'interdit d'accepter.<sup>1436</sup> Ce n'est pas un hasard que la discussion que la *Dialectique de la raison* engage autour de la notion du bonheur mentionne également l'utopie. Car si l'égalité radicale qu'indique la raison est certainement un signe utopique, sa conception formelle a pour résultat une identification qui barre toute utopie, dans la mesure où celle-ci en appelle à une différenciation de ce qui est et de ce qui vaut.<sup>1437</sup> Si Adorno évoque ici un des grands vecteurs éthiques de l'Antiquité, sous la forme de la vie bonne, c'est qu'il souhaite souligner que la liberté kantienne non plus ne saurait résider en une fin en soi, sous peine de se transformer en une contrainte. Car si l'interdiction de toute fin de contenu devient l'exigence morale abstraite *sine qua non* du travail de la raison, cette interdiction elle-même se transforme en une fin, à l'encontre de ce que Kant lui-même aurait imaginé.<sup>1438</sup>

S'il peut à première vue sembler qu'Adorno ne nous prodigue aucune réponse aux problèmes éthiques évoqués, on ne saurait cependant sous-estimer l'importance des analyses proposées dans cette leçon. Car non seulement indique-t-il autour de quelles notions et autour de quelles facultés se joue la partie engagée dans la question de l'agir moral, évoquant les rapports aussi intimes que contradictoires qu'entretiennent raison et liberté, sans toutefois en oublier l'universalité, dans la mesure où seule cette dernière peut être la nécessaire garante de la moralité de l'agir, aussi incertain que cette moralité ne soit. De surcroît, Adorno parvient à indiquer les apories dans lesquelles s'engage quiconque souhaitant traiter de ce problème, que d'aucun pourrait se risquer de désigner comme étant celui de la vie bonne. Il convient de préciser que ce terme n'est alors point à entendre dans le sens que lui attribuent les discours du dimanche, mais bien dans son exigence objective faisant de lui le signe d'une moralité accomplie dans l'acte d'existence. Si donc la vérité est toujours historique en son cœur même, et qu'elle exige donc le travail critique incessant de la raison, elle en appelle néanmoins à une analyse des pratiques éthiques, c'est-à-dire touchant à la moralité.

Dans un sens bien similaire de ce qu'exerce Adorno, Michel Foucault notera, en guise de conclusion de son texte sur l'*Aufklärung* :

---

<sup>1436</sup> cf. *Ibid.*, p. 114-115.

<sup>1437</sup> Dans *Dialectique de la raison*, Adorno et Horkheimer constataient que « [s]i l'utopie secrète du concept de la raison visait l'intérêt commun – réprimé – des individus, en dépit de ce qui les différencie fortuitement, la raison, qui se limite à fonctionner dans le cadre des fins comme une science systématique, nivelait avec les différences cet intérêt commun » (*Ibid.*, p. 95.).

<sup>1438</sup> cf. *Ibid.*, p. 96-97. Les auteurs formulent le constat amer selon lequel « l'ordre totalitaire installe le penser calculateur dans son plein droit et s'en tient à la science en tant que telle. Il a pour norme sa propre efficacité sanguinaire » (*Ibid.*, p. 97.).

« Je ne sais s'il faut dire aujourd'hui que le travail critique implique encore la foi dans les Lumières ; il nécessite, je pense, toujours le travail sur nos limites, c'est-à-dire un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté ». <sup>1439</sup>

Peut-être est-ce bien, au fond, de cette impatience dont il est question dans ce qui suit.

---

<sup>1439</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1397.

### III. Subjectivité et *ethos*

### **III.1. Penser l'Antiquité, réfléchir le présent**

#### **III.1.1. Au sujet des derniers champs de recherche foucauldien**

##### **III.1.1.1. Le dernier Foucault. Une œuvre en chantier**

Lorsque Michel Foucault publie, en 1984, le tome II de son *Histoire de la sexualité*, intitulé *L'usage des plaisirs*, il brise le long silence éditorial dans lequel il s'était maintenu depuis 1976. Les deux livres qu'il publie alors, et qui seront ses derniers livres publiés de son vivant, n'auront cessé d'étonner leurs lecteurs. Non seulement procède-t-il à un changement d'objet de ses analyses, mais, plus important encore, il se révèle avoir radicalement changé de matériau de travail, s'intéressant désormais à des textes antiques, et – ce qui peut même paraître plus inquiétant aux yeux des lecteurs fidèles – presque canoniques. Ce n'est pas tout. Car l'auteur même qui avait, moins de vingt ans auparavant, annoncé la proche fin de l'homme, semble désormais préoccupé par la manière dont les auteurs antiques pensaient le problème de la constitution de soi, dans ces « textes 'prescriptifs' »<sup>1440</sup> tentant de donner des indications quant au bon régime, à la gestion convenable de la maisonnée, ou encore à l'appréhension de l'amour envers les jeunes garçons. On pourrait donc être tenté de soupçonner un Foucault apaisé, en quelque sorte enfin rentré au bercail de la 'vraie' philosophie, voire même un Foucault qui serait revenu sur ces positions antérieures, aussi bien intellectuelles que militantes.

Or, de tout ça, il n'en est rien, bien entendu. Tout d'abord, et même si force est de constater en effet un long silence éditorial, dû à un remaniement conséquent du projet de recherche,<sup>1441</sup> Foucault ne s'est pourtant tu à aucun moment, ce dont témoigne son intense activité d'enseignements et d'interventions, ainsi que les textes plus courts publiés durant cette période. Grâce à l'édition, depuis maintenant presque trente ans, de ses cours, conférences et autres articles, nous pouvons désormais prendre la mesure du travail effectué. De plus, les recherches présentées par l'auteur au Collège de France durant ces années-là permettent de mieux situer les deux derniers tomes publiés en 1984 dans l'œuvre. Et il ne faut pas s'y méprendre. Si en effet le réajustement, aussi bien au niveau du matériau qu'au niveau conceptuel, est majeur, il ne s'agit à aucun moment d'un retour sur le chemin effectué jusque-là. La question que pose Foucault est au

---

<sup>1440</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 20.

<sup>1441</sup> Ce que Foucault lui-même concède d'ailleurs librement dès l'introduction de *L'usage des plaisirs*, cf. *Ibid.*, p. 9-10.

contraire celle de la constitution du sujet, raison pour laquelle il se voit dans l'obligation d'en faire la généalogie. Mais cela ne signifie nullement de rendre au sujet la souveraineté que ce dernier, grâce aux analyses archéologiques et généalogiques, s'était découvert n'avoir en vérité jamais détenu.

À la lumière de l'impressionnant corpus de travaux de cette période, il nous est désormais possible de proposer une relecture de ce dernier volet de l'œuvre foucauldienne. Cela permet, sinon de montrer une prétendue éthique foucauldienne qui n'existe dans le meilleur des cas qu'en germe dans le matériau textuel foucauldien dont nous disposons aujourd'hui, du moins de retracer la façon dont Foucault parvient à démontrer qu'une telle éthique est pourtant possible, nonobstant la détermination par les régimes de savoirs et les jeux de pouvoirs auxquels le sujet se trouve toujours être soumis.

En guise d'introduction, nous souhaitons tout d'abord montrer que tout cela est expressément annoncé par Foucault lui-même, dès l'introduction à *L'usage des plaisirs*. Dans ce qui suit, nous allons donc d'abord relever les moments forts du dispositif conceptuel et problématique élaboré par Foucault, pour répondre à la question de la généalogie du sujet que met en place cette introduction, avant de nous attarder en détail sur chacun de ces points. Il faut toutefois souligner qu'un dernier grand champ problématique, central pour notre propos, ne trouve pas d'évocation dans cette introduction, à savoir le problème de la *parrêsia*, certainement parce qu'il s'agissait là d'un chantier ouvert par Foucault peu avant sa mort, mais qu'il n'a malheureusement pas eu le temps de concrétiser pour lui donner la forme d'une publication.

### **III.1.1.2. Le dernier projet de l'œuvre foucauldienne**

Le travail que nous nous apprêtons à effectuer ici part d'un présupposé de lecture. En effet, nous approchons les tomes II et III de *l'Histoire de la sexualité* comme formant un grand ensemble consistant, seulement départagé en deux par l'étendue du projet de recherche. Ainsi, les deux ouvrages traitent du même objet qu'est la problématisation de « l'activité sexuelle », le premier discutant ce problème « dans la culture grecque antique », le second « dans les textes grecs et latins des deux premiers siècles de notre ère ».<sup>1442</sup> Deux raisons nous poussent à soutenir cette hypothèse de lecture. D'une part, nous pensons avoir en l'architecture des deux ouvrages une indication claire quant à la

---

<sup>1442</sup> *Ibid.*, p. 20.

continuité apparente et stricte existant entre les deux. Ainsi, *L'usage des plaisirs* s'ouvre sur une introduction conséquente détaillant le projet général, et valant pour les deux livres (voire même pour le dernier tome, *Les aveux de la chair*), alors que *Le souci de soi* n'est précédé d'aucune introduction, seulement d'une page liminaire introduisant en quelques mots le thème du premier chapitre.<sup>1443</sup> De plus, les deux ouvrages suivent scrupuleusement la même structure, une division obéissant à la répartition du contenu donnée par les penseurs antiques au problème de l'expérience des plaisirs : « le rapport au corps, le rapport à l'épouse, le rapport aux garçons, et le rapport à la vérité ».<sup>1444</sup> D'autre part, il ne faut certainement pas oublier que les deux ouvrages sont le fruit d'un travail que Foucault avait initialement et pendant très longtemps projeté de rassembler en un seul livre devant traiter de ce problème dans l'Antiquité.<sup>1445</sup>

L'introduction à *L'usage des plaisirs* est divisée en trois parties, selon ce qui pourrait s'apparenter à une division canoniquement française. Or, il nous semble qu'il y a une différence sensible entre la première partie et les deux autres. Peut-être bien est-ce que cette partie inaugurale intitulée *Modifications*, loin de simplement introduire, avec la notion d'*expérience*, l'ultime déplacement dans l'œuvre foucauldienne, retrace et relate en même temps l'expérience de soi que Foucault lui-même a faite grâce et à travers ce travail.<sup>1446</sup> Cela induit que dans cette première partie, l'auteur indique quelques thèmes généraux ayant guidés ses recherches, et qu'il les resitue dans son projet général. C'est également pourquoi nous nous permettrons de commenter cette partie en guise d'introduction, réservant un commentaire unique aux deux parties suivantes de l'introduction, lesquelles nous paraissent en effet poser – entre autres – un problème unique majeur, à savoir la possibilité d'une pensée morale non normativement structurée.

---

<sup>1443</sup> M. Foucault, *Le souci de soi*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>1444</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 45. Que le dernier tome, *Les aveux de la chair*, ne suive plus scrupuleusement ce plan, s'explique certainement par le fait qu'il traite d'un moment dans lequel précisément cette expérience de soi se trouve altérée de manière radicale.

<sup>1445</sup> Ainsi, dans son *Avertissement* introductif aux *Aveux de la chair*, F. Gros note « [qu'e]ncore en avril 1983, Michel Foucault n'envisage de faire précéder *Les aveux de la chair* que d'un seul opus consacré à l'expérience antique des *aphrodisia* (sous le titre *L'usage des plaisirs*) » (M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. V, note 3.). On ne pourra suffisamment souligner combien cela est parlant qu'ainsi, moins d'un an avant leur parution, les deux ouvrages aient encore été considérés par leur auteur comme ne formant qu'un seul.

<sup>1446</sup> C'est en effet ce à quoi Foucault nous semble faire allusion, lorsqu'il explique que la raison à entreprendre ce travail fut « la curiosité, [...] non pas celle qui cherche à s'assimiler ce qu'il convient de connaître, mais celle qui permet de se déprendre de soi-même » (M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 15.). Il n'est certainement pas fortuit qu'il donne en cela une définition exacte de ce qu'Adorno qualifierait de *miméisis*.



### III.1.1.3. M. Foucault. Une pratique de la vérité

Retenons donc les thèmes centraux de cette introduction, ce qui pourra nous permettre de placer notre propre travail dans l'horizon foucauldien. Tout d'abord faut-il certainement insister sur la notion d'*expérience* que Foucault place au cœur de son entreprise.<sup>1447</sup> En effet cette notion lui permet de réajuster son travail, et d'envisager le problème de la subjectivité sous le prisme de ces travaux antérieurs.<sup>1448</sup> Cette notion est dédoublée par une autre notion dont on ne saurait sous-estimer l'importance, même si elle n'apparaît souvent qu'en marge des élaborations foucaaldiennes de cette époque, les *jeux de vérité*. Dans un premier temps, elle ne sert à Foucault qu'à replacer cette histoire de la sexualité dans la continuité de son œuvre,<sup>1449</sup> ce qui sous-entend nécessairement de ne pas accorder trop d'importance à la notion même de vérité, pourtant si lourde de signification. Mais le point de vue de la subjectivité qui est alors investi ici, altèrera la valeur accordée à la vérité au sein de l'œuvre foucauldienne : de simple effet, elle deviendra un moment de possible autonomie pratique grâce à sa problématisation à travers la *parrésia*.

Même si le problème de la *parrésia* est donc encore entièrement absent des analyses proposées dans les tomes qui constituent *l'Histoire de la sexualité*, on peut néanmoins déjà trouver ici un indice en direction de cette autonomisation de la vérité. C'est en effet que Foucault décide, tout d'un coup et bien tardivement, de placer explicitement son travail dans une lignée philosophique, ce qui est d'autant plus étonnant qu'il s'agit là pour lui d'une grande première. Se plaçant dans la trame d'une philosophie critique, il définit « l'activité philosophique » comme « le travail critique de la pensée sur elle-même », dans une tentative « de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ».<sup>1450</sup> On ne peut alors comprendre autrement cette conception que comme la capacité à ouvrir des possibles par le dépassement de l'étant.

Même si l'on devra discuter ici la teneur exacte de ce dépassement, il n'en reste pas moins qu'il doit nécessairement comprendre une dimension de liberté. Comment en effet comprendre la décision foucauldienne de qualifier cette pratique philosophique « [d']'ascèse' » et « [d']exercice de soi » philosophique, dont la fin est « [d']affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et [de] lui permettre de penser autrement »,

---

<sup>1447</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>1448</sup> *Ibid.*, p. 10-11.

<sup>1449</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>1450</sup> *Ibid.*, p. 16.

autrement que comme évocation d'une dimension autonome de la pensée, conçue dès lors comme ouverture des possibles ?<sup>1451</sup> Or, à travers l'affirmation citée à l'instant, M. Foucault inscrit son travail dans la pratique même qu'il analyse alors depuis plusieurs années, et dont il s'agira de rendre compte dans ce qui suit. Pour l'instant, nous pouvons seulement retenir que M. Foucault se rattache donc ouvertement, dès l'introduction de *l'Usage des plaisirs*, à une conception de la philosophie comme pratique de vérité éthique, qu'il entend lui-même exercer dans son travail.

#### **III.1.1.4. La sexualité, l'interdit et le problème moral**

Le rattachement ouvert à une certaine tradition philosophique rejoint la question du rapport entre la sphère morale et le problème du code normatif, un autre point central du propos foucauldien des années 1980. Cela se traduit dans l'introduction par la question évoquée comme directrice, cherchant à comprendre pourquoi les réflexions morales se sont toujours préoccupées du problème des plaisirs sexuels. Il est d'importance capitale que Foucault souligne d'entrée que « le souci éthique concernant la conduite sexuelle n'est pas toujours, dans son intensité ou dans ses formes, en relation directe avec le système des interdits ».<sup>1452</sup> Cela revient à dire que la place centrale que nous attribuons, dans le système moral qui est le notre, à la norme comme principe fondateur nécessaire de toute moralité, n'est autre qu'historique. Ou encore, la coercition de l'interdit moral et de sa légalité est une chose, la problématisation morale en est une autre, et leur relations réciproques n'en sont donc ni aprioriques, ni nécessaires.<sup>1453</sup> Bien entendu, un tel constat ouvre la possibilité de repenser de manière radicale le problème moral.

C'est justement ce que Foucault tente d'accomplir dans sa problématisation des « arts de l'existence » », qu'il désigne aussi de « techniques de soi » ». Il s'agit en cela de « pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre ».<sup>1454</sup> L'intérêt d'une problématisation éthique par le biais des techniques de soi réside alors dans le fait qu'elle permet d'appréhender le problème moral non pas tant par la règle normative, que par la

---

<sup>1451</sup> *Ibid.*, p. 16-17.

<sup>1452</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>1453</sup> Ainsi que le résume Foucault, « l'interdit est une chose, la problématisation morale en est une autre » (*Ibid.*, p. 18.).

<sup>1454</sup> *Ibid.*

capacité de transformation de soi de l'individu, ce qui est quelque chose de bien différent. Grâce à ces pratiques, Foucault peut donc approcher le problème moral non du point de vue de la norme, ni de la nécessité morale posé par le réel, mais par le troisième terme, bien souvent délaissé des théories morales modernes, qu'il choisira d'appeler le *soi*, et par sa capacité d'établir un rapport à soi-même critique, problématique et donc même libre. Dès lors, on comprend aisément l'importance primordiale que revêtent ces techniques de soi pour toute éthique tentant de se détacher de la prédominance catégorique de la norme morale.<sup>1455</sup>

### **III.1.2. Morale et normativité**

#### **III.1.2.1. Continuités des codes et différences de l'expérience**

Afin de saisir convenablement l'expérience morale, Michel Foucault s'intéresse, dans la dernière partie de son œuvre publiée<sup>1456</sup>, au problème du passage d'une morale sexuelle païenne à une morale sexuelle chrétienne. La raison à cela est indiquée dans la leçon au Collège de France du 7 janvier 1981, lorsque Foucault explique que ce passage d'une morale païenne à une morale chrétienne est l'événement historique fondamental structurant notre rapport au problème moral jusqu'à aujourd'hui.<sup>1457</sup> Il s'agit donc de questionner le problème moral du point de vue de ce qui le conditionne. Interroger le passage de la morale antique à la morale chrétienne permet de rendre compte de la formation de cette expérience à travers laquelle le sujet moral se constitue dans nos

---

<sup>1455</sup> Foucault comprend ainsi son entreprise comme une contribution à « une histoire de l' "éthique" entendue comme l'élaboration d'une forme de rapport à soi qui permet à l'individu de se constituer comme sujet d'une conduite morale » (*Ibid.*, p. 324.).

<sup>1456</sup> Bien entendu, nous pensons ici aux tomes II-IV de l'*Histoire de la sexualité (L'Usage des plaisirs, Le souci de soi, et plus récemment Les aveux de la chair)*. Cette précision nous semble importante, car il y a, avec le problème de la *parrésia*, au moins un dernier chantier ouvert par Foucault dans le cadre de son travail de recherche et d'enseignement, et qui n'aura malheureusement pas pu trouvé de concrétisation sous une forme publiée, en raison de la mort prématurée de notre philosophe.

<sup>1457</sup> Dans cette leçon, Foucault explique que tout problème théorique majeur trouve un ancrage dans l'histoire, en ce qu'il se pose toujours dans l'horizon d'un événement historique décisif. La théorie politique contemporaine est ainsi nécessairement amenée à se penser dans l'horizon de la Révolution française, et « la théorie de la science » dans celui de « la physique mathématique » képlérienne, galiléenne et newtonienne. Pour le problème débattu ici, Foucault retient en suivant que « toute réflexion morale aussi théorique, aussi générale soit-elle, toute question morale aussi contemporaine soit-elle ne peuvent éviter, me semble-t-il, une question historique qui leur est associée, qui en est l'ombre portée et qui serait : que s'est-il passé au premier siècle de notre ère, au tournant de ce qu'on appelle une éthique païenne et une morale chrétienne ? » (FOUCAULT Michel, *Subjectivité et vérité: cours au Collège de France (1980-1981)*, Paris, Ehes, Gallimard, « Hautes études », 2014, 335 p, p.21.).

sociétés dans le domaine de la sexualité.<sup>1458</sup> Il n'est dès lors guère étonnant que ce soit à ce passage précisément que s'attarde l'introduction à *L'usage des plaisirs*.

Ainsi, Foucault revient à cette occasion sur le présupposé traditionnellement admis qu'à une éthique antique somme toute sexuellement bien libertaire aurait succédé une morale sexuelle chrétienne rigoureuse fondée sur la Loi de l'Écriture. Mais d'entrée, le problème se révèle alors être bien plus complexe. Car Foucault souligne que force est de constater « la permanence de thèmes, d'inquiétudes et d'exigences »<sup>1459</sup> ayant influé la morale chrétienne, mais dont on peut relever l'empreinte déjà sur toute la problématisation éthique antique. Notre auteur en relève quatre, qui se confondent d'ailleurs avec les « quatre grands axes de l'expérience » éthique antique qu'il annonce vouloir étudier et qui donneront ainsi aux tomes II et III de *l'Histoire de la sexualité* leur structure générale.<sup>1460</sup> Ces axes sont ceux de la diététique, de l'économie du mariage et de la maisonnée, de l'érotique dans le rapport aux garçons, et du rapport philosophique à la sagesse et à la vérité.<sup>1461</sup>

Les quatre champs thématiques vont permettre à Foucault de pointer les continuités substantielles persistant à travers les siècles. Tout d'abord les craintes des effets néfastes qu'entraînerait toute épanouissement des plaisirs, que Foucault retrace de « la médecine et la pédagogie depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle autour de la pure dépense sexuelle » pour la rattacher à toute une littérature diététique et médicale antique.<sup>1462</sup> S'ensuit l'évocation de ce qu'on prête à être au centre de la construction morale chrétienne, le devoir de fidélité conjugale fondé sur une pratique de l'abstention, mais dont Foucault, grâce à l'analyse de la fable de l'éléphant chez Saint François de Sales, parvient à montrer la persistance du schéma analogique à travers les âges, le retraçant jusqu'à Aristote.<sup>1463</sup> Puis, Foucault évoque la figure « de l'homosexuel ou de l'inverti » telle qu'elle avait cours au XIX<sup>e</sup> siècle, avec tout l'imaginaire comportemental et caractériel

---

<sup>1458</sup> cf. *Ibid.*, p. 28.

<sup>1459</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>1460</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>1461</sup> Dans cette énumération, nous nous inspirons librement des titres donnés par Foucault aux différentes parties des deux ouvrages, ainsi qu'aux différentes indications et évocations qu'il fait à ce sujet (p.e. cf. p. e. *Ibid.*, p. 45, 324-325.).

<sup>1462</sup> cf. *Ibid.*, p. 24-25. C'est de cette question que traite la partie II de *L'usage des plaisirs* (cf. *Ibid.*, p. 127 et suiv.), ainsi que la partie IV de *Le souci de soi* (cf. M. Foucault, *Le souci de soi*, *op. cit.*, p. 133 et suiv.).

<sup>1463</sup> cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 25-27. Pour Foucault, lorsqu'on remonte l'histoire à la recherche du point de surgissement de ce schéma analogique, ce n'est alors en effet qu'autour d'Aristote que l'on peut « [voir] s'évanouir la fable de l'éléphant » (M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 10.). Pour la discussion de la persistance de l'éléphant comme modèle de fidélité et d'abstinence à travers l'histoire, cf. *Ibid.*, p. 3-12.

qui l'entourait, pour constater que « cette image [...] était déjà fort nettement dessinée dans la littérature gréco-romaine de l'époque impériale »,<sup>1464</sup> et qu'on en retrouve des traces jusque dans les textes platoniciens.<sup>1465</sup> Enfin, Foucault rapproche la figure chrétienne du « héros vertueux » renonçant aux tentations à « la figure de ces athlètes de la tempérance » qui avait cours dans l'Antiquité.<sup>1466</sup> Dans l'un comme dans l'autre des cas, il s'agit de l'ouverture d'une voie vers une sagesse acquise dans le renoncement, dont d'ailleurs Socrate ne cédant pas à la tentation qu'offre le bel Alcibiade, demeure une figure tout du moins annonciatrice.<sup>1467</sup>

### **III.1.2.2. De différentes formes morales, entre norme et rapport à soi**

Même si ces rapprochements certes rapides peuvent bien étonner, il ne s'agit pourtant pas, pour Foucault, de construire une prolongation évolutive et unique de l'éthique à travers les âges, laquelle d'ailleurs serait aussi vaine que fausse. Entre l'une et l'autre de ces problématisations morales, il ne s'agit certainement pas de la même chose, en dépit de la constance des thèmes évoqués, qui ne revêtent pas pour autant la même signification, précisément parce que l'expérience qu'ils structurent est à chaque fois différente.<sup>1468</sup> À cela s'ajoute une deuxième différence majeure, et qui se trouve sans aucun doute être en lien direct avec la première. C'est que

« l'Eglise et la pastorale chrétienne ont fait valoir le principe d'une morale dont les préceptes étaient contraignants et la portée universelle [...]. Dans la pensée antique, en revanche, les exigences d'austérité n'étaient pas organisées en une morale unifiée, cohérente, autoritaire

<sup>1464</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 28.

<sup>1465</sup> cf. *Ibid.*, p. 27-29. Dans le *Phèdre*, Platon évoque « un garçon mou et sans muscle, [...] accoutumé qu'il est plutôt à une vie délicate et efféminée » (PLATON, *Phèdre. Suivi de La Pharmacie de Platon de Jacques Derrida.*, traduit par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2008, 418 p, col.239c.). Dans le cadre du problème de l'érotique des garçons et en vue de ce que nous souhaitons développer ici, à savoir la possibilité d'une pensée morale sans prééminence de la norme, il est aussi important qu'intéressant de noter la distinction que Foucault opère ici. En effet, et alors qu'il n'existait pas, dans les sociétés grecques et romaines antiques, d'interdit sous forme d'une « condamnation de l'amour des garçons », force est de constater néanmoins « qu'on voit se marquer très tôt des réactions négatives intenses et des formes de disqualification qui se prolongeront longtemps », tout cela pouvant servir d'indices clairs, s'il en faut, quant aux formes de problématisation que revêtaient les éthiques antiques de la maîtrise de soi (M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 29.).

<sup>1466</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 30.

<sup>1467</sup> cf. PLATON, *Le banquet*, traduit par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2016, col.216d-219e.

<sup>1468</sup> Ainsi que le souligne Foucault, « [p]lusieurs thèmes, principes ou notions peuvent bien se retrouver dans l'un et dans l'autre ; ils n'y ont pas pour autant la même place ni la même valeur » (M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 31.).

et imposée de la même façon à tous ; elles étaient plutôt un supplément, et comme un 'luxe' par rapport à la morale couramment admise [...]. »<sup>1469</sup>

En d'autres termes, la morale chrétienne, à laquelle nous appartenons, relève d'une conception éthique fondée et axée sur l'universalité d'une norme morale, alors que l'éthique antique dans la forme que souhaite discuter M. Foucault s'est constituée autour de la problématisation morale d'un rapport de soi à soi-même. C'est un élément primordial, en ce qu'il s'agit visiblement là d'une différence fondamentale, et qui donne sa particularité à chacun des deux systèmes moraux, considérés dans leur globalité et vis-à-vis l'un de l'autre.

Le fait que M. Foucault différencie ici deux sphères de moralité concernant la morale antique ne doit pas induire en erreur, en ce qu'il s'agit, dans l'exemple historique qu'est la morale antique, d'un simple fait historico-sociologique que la problématisation se soit adressée aux seuls hommes-citoyens libres.<sup>1470</sup> Bien plus intéressant est en effet que ce « souci de l'austérité sexuelle »,<sup>1471</sup> s'étant donc formé si tôt dans l'histoire et demeurant constant à travers les âges, ne se confond pas avec la nécessité d'une codification vaste et globale. Les élaborations éthiques antiques que M. Foucault entreprend d'analyser, nous enseignent effectivement que l'austérité d'une morale ne découle pas nécessairement de son pouvoir de coercition, en ce qu'elles donnent l'exemple d'une morale rigoureuse, bien que non normative.<sup>1472</sup> Bien au contraire sommes-nous alors en présence de l'élaboration d'une morale axée sur la liberté originare et la jouissance responsable des facultés et des plaisirs de l'individu qui en découle. Ces considérations permettent de saisir toute la portée de l'affirmation de Foucault selon laquelle les éthiques antiques ont été avant tout une « élaboration et [une] stylisation d'une activité dans l'exercice de son pouvoir [c'est-à-dire de l'homme libre, PAB] et la pratique de la liberté ». <sup>1473</sup>

---

<sup>1469</sup> *Ibid.*

<sup>1470</sup> C'est pourquoi d'ailleurs Foucault note très justement que « [c]'est une morale d'hommes : une morale pensée, écrite, enseignée par des hommes et adressée à des hommes, évidemment libres » (*Ibid.*, p. 33.).

<sup>1471</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>1472</sup> Cela est accentué par le fait que, dans ce système moral, les seuls individus soumis à une telle coercition se révèlent être les femmes, précisément en raison de leur manque de liberté. Les femmes, seules soumises à la norme au sens strict, se trouvent pourtant être dépourvues de la qualité de sujet moral (cf. *Ibid.*, p. 33.). Pour le développement de la femme comme sujet moral à travers une problématisation des liens du mariage résultant du problème de la *kharis*, on pourra se rapporter à la leçon au Collège de France du 4 mars 1981, cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 196 et suiv.

<sup>1473</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 34.

C'est dans cette différence radicale entre une problématisation à travers la norme et une problématisation par le biais d'une esthétisation du soi que s'esquisse alors la visée proprement éthique du 'dernier' Foucault. Bien entendu, il ne peut s'agir d'un simple et dogmatique retour à une morale originaire des anciens, d'ailleurs parfaitement impossible. Pas plus ne peut-il s'agir pour autant de greffer simplement une optimisation du soi sur le système coercitif moral qu'est le nôtre. En revanche, un tel travail doit permettre de faire l'expérience de la possibilité éthique de pouvoir problématiser de manière originale la question du soi dans son rapport à soi-même. Pour cela, il se révèle utile de retracer tout d'abord ce qui fait la spécificité de cette morale antique.

Dans un premier temps, il est par conséquent nécessaire de se déprendre du réflexe de vouloir chercher en elle un système « [d']interdits de base » qui serait sous-jacent à cette morale.<sup>1474</sup> Cela nous renseignerait en effet bien plus sur ce qui conditionne et constitue notre soi contemporain dans son rapport moral, que ce que cela enseignerait au sujet d'un système dont les aprioris historiques constitutifs sont radicalement différents aux nôtres. Au lieu de cela, il s'agit donc de chercher « à partir de quelles régions de l'expérience et sous quelles formes le comportement sexuel a été problématisé », pour retracer les contours de ce qui a pu alors constituer le « domaine d'expérience moral ».<sup>1475</sup>

### **III.1.2.3. Morale et rapport à soi**

Afin de saisir pleinement l'importance que revêt le rapport à soi dans le contexte de la problématisation morale, attardons-nous encore un instant sur la dernière partie de l'introduction à *L'usage des plaisirs*, intitulée « Morale et pratique de soi ». M. Foucault y introduit en avançant une définition de ce qu'est "la morale". Celle-ci n'est dans un premier temps autre chose qu'un « "code moral" » consistant en « un ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers », lesquels sont les foyers et les dispositifs de pouvoir qu'il avait analysé au cours des années 1970.<sup>1476</sup> Il ne semble alors s'agir tout au plus d'un certain rappel des plus classiques de ce qui était déjà acquis depuis longtemps dans l'univers foucauldien, à savoir la détermination matérialiste d'une morale

---

<sup>1474</sup> *Ibid.*

<sup>1475</sup> *Ibid.*, p. 34-35.

<sup>1476</sup> *Ibid.*, p. 36. Comme exemples explicites, Foucault cite ici « la famille, les institutions éducatives, les Eglises, etc. » (*Ibid.*).

toujours plus sociologique que fondée en principes.<sup>1477</sup> Mais une différence sensible est alors introduite. Car le terme de morale couvre deuxièmement « le comportement réel des individus, dans son rapport aux règles et valeurs qui leur sont proposées », et par conséquent ce que M. Foucault choisit d'appeler « la “moralité des comportements” ». <sup>1478</sup>

À ces deux dimensions objective et subjective du problème moral, le philosophe va alors ajouter une troisième, délimitant ainsi au passage structurellement le champ dans lequel jouera la tension dont il doit être question ici. Cette troisième dimension est la question du rapport qu'établit l'individu avec le code, « la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs ». <sup>1479</sup> Ainsi, M. Foucault soulève donc le problème de la production d'autonomie au sein de l'individu, nécessaire au choix de réalisation du code non seulement à travers le comportement, mais également à travers une disposition plus générale qu'est l'attitude. <sup>1480</sup> Il devient évident qu'il ne s'agit pas tant, pour M. Foucault, d'exclure le code moral de ses considérations, ou encore de le combattre coûte que coûte, mais de poser la question de la conduite convenable de soi que ne manque jamais de poser l'exigence du moral. Au passage, il rend ainsi au sujet de l'action morale une densité qui va permettre de le problématiser de manière féconde, d'autant plus que cela peut permettre de repenser le rapport du soi moral à la règle qui s'impose à lui autrement qu'à travers le seul impératif aveugle.

Il apparaît ainsi que cette troisième dimension, si souvent occultée par les deux autres, peut constituer le point d'attaque par lequel il devient alors possible de penser le problème que pose la morale, et que nous avons évoqué à travers les travaux de Theodor W. Adorno. Cela transparait aussi dans la manière dont M. Foucault choisit de dépeindre la constitution de ce qu'on pourrait appeler la situation morale. En effet, il explique que « [t]oute action morale [...] comporte un rapport au réel où elle s'effectue et un rapport au code auquel elle se réfère », mais qu'elle nécessite également la « constitution de soi comme “sujet moral”, dans laquelle l'individu [...] se fixe un certain

---

<sup>1477</sup> Cela rejoindrait alors sans encombres le constat effectué dès le cours *La société punitive* de 1973, dans lequel déjà Foucault affirmait, en cela visiblement influencé par Nietzsche, que les manuels de police étaient bien plus instructifs, pour comprendre la morale d'une époque, que les traités de morale à proprement parler (cf. M. Foucault, *La société punitive*, *op. cit.*, p. 117.).

<sup>1478</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 36-37.

<sup>1479</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>1480</sup> C'est pourquoi il prend soin ici de distinguer entre l'individu qui est simple « agent » exécutif de la règle morale, et le même individu qui se constitue comme « sujet » de la même règle (*Ibid.*). Bien entendu, la différence passe tout d'abord par une réflexivité de la seconde posture, et qui fait défaut à la première.



mode d'être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même ». <sup>1481</sup> Cela revient à dire que chaque situation à exigence morale n'appelle pas seulement d'une part la référence à une règle ou un code, lesquels d'autre part doivent trouver une expression dans un comportement, mais également ce qu'on pourrait alors appeler une *production de subjectivité*.

Or, cette production de subjectivité n'est certainement pas le simple fruit du moment, dans la mesure où elle s'inscrit nécessairement et *par definitionem* dans la durée. Cela, en outre de rendre possible la problématisation de cette exigence morale que véhicule chaque situation concrète autrement qu'à travers la norme ou encore le comportement que cette dernière est censée susciter, rend simultanément toute une densité historique au sujet moral, lequel se réfléchit et se problématise dès à présent comme un soi constitué de pratiques et de techniques pouvant dépasser d'une part la situation concrète, et d'autre part sa simple production à travers les dispositifs de pouvoir divers.

Le sujet d'une action morale ne devient pas simplement sujet de cette action parce qu'à travers lui se réalise, à ce moment précis et en comportements, l'exigence que pose une règle morale abstraite. Il n'est donc pas moral automatiquement et en faisant abstraction de ce qu'on pourrait appeler sa genèse historique, mais au contraire dans la mesure où il doit avoir œuvré en amont à se constituer éthiquement comme un soi capable de devenir un sujet moral pouvant s'exprimer à travers le soi. <sup>1482</sup> Bien entendu, si « [l']action morale est indissociable de ces formes d'activité sur soi », cela entraîne alors au moins une conséquence majeure. Car la moralité de l'action ne se laisse plus simplement déterminer par cette dernière et la règle qui s'y rapporte, mais doit également inclure le soi qui porte cette règle et l'exprime dans le concret du réel.

---

<sup>1481</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>1482</sup> Ainsi, Foucault constate explicitement : « Il n'y a pas d'action morale particulière qui ne se réfère à l'unité d'une conduite morale ; pas de conduite morale qui n'appelle la constitution de soi-même comme sujet moral ; et pas de constitution du sujet moral sans des "modes de subjectivation" et sans une "ascétique" ou des "pratiques de soi" qui les appuient » (*Ibid.*).

### III.1.3. Comment faire ? La problématisation morale du rapport à soi

#### III.1.3.1. De la possibilité de penser une morale non normative

Or, il ne faut certainement pas comprendre les trois dimensions du problème moral comme étant indépendantes les unes des autres. Il s'agit toujours et dans toute morale d'une combinaison des trois dimensions qui influent les unes sur les autres. Mais il peut bien sûr y avoir des différences notables concernant la pondération, l'accent pouvant être mis soit sur le problème de la loi, soit sur celui du bon comportement. Ainsi, la morale kantienne avec son impératif catégorique peut certainement valoir comme un exemple d'une conception morale du premier type.<sup>1483</sup> L'hégémonie du code a dans ces cas pour conséquence que « la subjectivation se fait [...] dans une forme quasi juridique, où le sujet moral se rapporte à une loi ».<sup>1484</sup> Mais même ce constat pouvant paraître bien catégorique doit être nuancé, dans la mesure où il ne signifie nullement que la sphère légale couvre et régit entièrement la sphère de la subjectivation. Lorsque Foucault constate par exemple « [qu']il serait tout à fait inexact de réduire la morale chrétienne [...] à un tel modèle »,<sup>1485</sup> il semble bien vouloir indiquer qu'il y a toujours eu, même dans la longue histoire du christianisme et en dépit de la prédominance de la loi qu'on peut facilement lui prêter, des problématiques et des techniques de soi, lesquelles ont également parcourues sa longue histoire, depuis ses débuts et jusqu'à aujourd'hui.<sup>1486</sup> Il

---

<sup>1483</sup> Qu'il en soit ainsi ne donnera certainement pas lieu à débats. Il suffit de citer l'indication pointant vers l'impératif catégorique que Kant établit à la fin de la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, lorsqu'il constate que, « si une action accomplie par devoir doit exclure complètement l'influence de l'inclination, et avec elle tout objet de la volonté, il ne reste rien pour la volonté qui puisse la déterminer, si ce n'est objectivement la loi, et subjectivement un *pur respect* pour cette loi pratique, par suite la maxime d'obéir à cette loi, même au préjudice de toutes mes inclinations » (I. Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », art cit, p. 259-260.). En effet, il nous semble que la description de ces morales que donne alors Foucault est parfaitement applicable à la morale kantienne (cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 41.).

<sup>1484</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 42. Ainsi, même dans le cadre du rigorisme kantien, la référence à la dimension subjective n'est pas complètement occultée, en ce que, dès la préface, le philosophe expose « que ces lois exigent encore une faculté de juger aiguisée par l'expérience, afin de discerner d'un côté dans quels cas elles sont applicables, afin de leur procurer d'autre part un accès dans la volonté humaine et une influence pour la pratique » (KANT Immanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit par Victor Delbos, Paris, Librairie Générale Française, « Le livre de poche Classiques de la philosophie », 1993, 252 p, p.52.). À travers cette façon de faire intervenir la faculté de juger subjective comme instance d'appréciation de l'application de la loi morale, on perçoit néanmoins la conception clairement juridique du dispositif moral kantien.

<sup>1485</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 42.

<sup>1486</sup> Il est certain qu'il faut soigneusement éviter tout raccourci, tant s'agit-il, dans le cas du travail foucauldien, d'une pensée s'étant toujours attardée aux différences, que ce soit dans les discours ou encore dans les pratiques, et aussi minimales ne puissent-elles être. Mais la référence faite dans l'introduction à

n'en reste pas moins que la raison pour laquelle nous avons coutume de poser le problème moral du point de vue de la loi, est donc parfaitement historique.

Le point fort qu'avance Foucault consiste par conséquent à affirmer que ce point de vue normatif n'est pas le seul possible. En effet, il est tout à fait possible d'esquisser la possibilité de morales non-normatives, c'est-à-dire « des morales dans lesquelles l'élément fort et dynamique est à chercher du côté des formes de subjectivation et des pratiques de soi ». <sup>1487</sup> Bien entendu, évoquer la possibilité d'une morale non-normative ne peut alors signifier de faire l'économie de toutes les formes possibles de codes et de règles. Seulement, dans un tel cas, il devient tout à fait envisageable que « le système des codes et des règles de comportement peut être assez rudimentaire ». <sup>1488</sup> Ainsi, dans ces conceptions de ce que Foucault appelle alors des « morales 'orientées vers l'éthique' », la priorité de la problématisation ne réside pas du côté de la loi, et par conséquent du côté de la dimension et de la question normative, mais bien du côté de l'attitude du sujet moral, de la constitution de son soi, et donc de l'ontologie éthique des individus et des pratiques, exercices et autres façons pour établir un rapport à soi.

### **III.1.3.2. De la souveraineté de soi**

C'est donc parce qu'il y trouve une telle approche centrée sur la question du rapport éthique à soi, que Foucault est amené, au début des années quatre-vingts, à s'intéresser aux différentes morales antiques qui ont vu le jour durant ce long été de la pensée

---

*L'usage des plaisirs* à « l'organisation du système pénitentiel au début du XIII<sup>e</sup> siècle et son développement jusqu'à la veille de la Réforme [et qui] ont provoqué une très forte "juridification" » (*Ibid.*) fait certainement écho à un moment durant les années soixante-dix, lors duquel Foucault s'était déjà intéressé aux techniques et pratiques de l'aveu, elles-mêmes profondément et historiquement ancrées dans l'élaboration des rituels de pénitence. En effet, lors de la leçon du 19 février 1975 (cf. M. Foucault, *Les anormaux, op. cit.*, p. 155 et suiv.), M. Foucault procède alors à une généalogie de la technique de l'aveu, montrant ainsi qu'à travers le problème de la pénitence, l'aveu s'est progressivement imposé comme technique de gouvernement jusqu'à devenir parfaitement exhaustif et appliqué à tout un chacun (cf. *Ibid.*, p. 161-162.). Même si l'intention de Foucault est donc autre à l'époque où il prononce cette leçon, ces analyses présentent néanmoins le mérite de pouvoir nous renseigner sur ce moment, dans lequel d'une part la codification quasi-juridique des comportements s'est étendue à l'ensemble du champ social (cf. *Ibid.*, p. 164.), et d'autre part, de retracer en quoi ces techniques pastorales ont pu coïncider avec l'avènement de l'État moderne et sa façon spécifique de poser le problème du gouvernement des individus. En effet, Foucault ne manque pas de constater « [qu']au moment où les États étaient en train de se poser le problème technique du pouvoir à exercer sur les corps et des moyens par lesquels on pourrait effectivement mettre en œuvre le pouvoir sur les corps, l'Église, de son côté, élaborait une technique de gouvernement des âmes qui est la pastorale [...] » (*Ibid.*, p. 165.). Ce moment est important, car on a là un rapport entre la sphère théologique du code universel, et la sphère séculière de la pratique politique, les deux constituant les fondements de notre pensée morale jusqu'à aujourd'hui. En effet, en écho aux analyses proposées dans *Surveiller et punir*, cette longue analyse du développement de la technique de l'aveu dans le cadre de la pénitence catholique va permettre d'aboutir « en face de l'anatomie politique du corps, [à] une physiologie morale de la chair » (*Ibid.*, p. 180.).

<sup>1487</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs, op. cit.*, p. 42.

<sup>1488</sup> *Ibid.*

attique, hellénistique et romaine du IV<sup>e</sup> siècle av. J.C. jusqu'aux débuts du christianisme, entre le II<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle, période qui constitue aussi bien le passage des morales païennes aux différentes formes de morales chrétiennes, que le sol généalogique sur lequel notre propre morale est bâtie encore aujourd'hui. En effet, durant ces siècles antiques, les problèmes moraux ne sont pas débattus d'un point de vue normatif, c'est-à-dire avec l'accent mis sur la recherche de la bonne loi pouvant régir les conduites.<sup>1489</sup> Bien au contraire, il s'agit alors de réfléchir et de problématiser le soi ainsi que le rapport qu'il peut entretenir avec lui-même. Seul ce rapport va en effet permettre d'assurer un usage responsable de la liberté dont ce soi se découvre dotée. Ainsi, Foucault de résumer le champ problématique tel qu'il s'est présenté durant l'Antiquité, en constatant que

« [m]ême si la nécessité de respecter la loi et les coutumes – les *nomoi* – est très souvent soulignée, l'important est moins dans le contenu de la loi et ses conditions d'application que dans l'attitude qui fait qu'on les respecte. L'accent est mis sur le rapport à soi qui permet de ne pas se laisser emporter par les appétits et les plaisirs, de garder vis-à-vis d'eux maîtrise et supériorité, de maintenir ses sens dans un état de tranquillité, de demeurer libre de tout esclavage intérieur à l'égard des passions, et d'atteindre à un mode d'être qui peut être défini par la pleine jouissance de soi-même ou la parfaite souveraineté de soi sur soi. »<sup>1490</sup>

Dans ces différentes doctrines antiques, l'accent est donc mis sur l'attitude à adopter et à cultiver par le sujet moral, c'est-à-dire du rapport que le soi instaure et entretient d'un côté à soi-même, de l'autre à la règle face à laquelle il se trouve posé. De poser ainsi la question morale par le biais de la question du rapport à soi ouvrant à la souveraineté, révèle une morale dense axée sur le problème de la liberté et de son usage. En dépit de leur austérité, les différents courants antiques ont donc produit des morales fondamentalement positives, dans la mesure où elles ne placent pas l'accent sur la prohibition, l'outrage aux bonnes mœurs, ou encore la coercition, mais tentent de réfléchir le soi dans le juste usage de ses potentiels. Ces morales furent hédonistes, en ce qu'elles envisagèrent et prirent en compte le plaisir comme une force. Enfin, elles furent souverainistes, en ce que la maîtrise de soi dût constituer l'objectif éthique ultime.

---

<sup>1489</sup> En effet, Foucault ne relève que deux grands ouvrages centrés autour de cette question du code, à savoir la *République* et *Les lois* (cf. *Ibid.*, p. 43.).

<sup>1490</sup> *Ibid.*

### **III.1.3.3. Problématisations antiques, souci moderne**

Qu'on nous permette deux remarques. Tout d'abord, il ne peut bien entendu s'agir pour Michel Foucault d'inciter à revenir simplement à cette morale antique. Un tel retour serait d'ailleurs tout bêtement impossible, tant sommes-nous investis dans un tout autre moment historique et matériel. Il ne s'agit donc pas d'une tentative de retour à une prétendue origine pure de la morale. Car le souci animant M. Foucault semble double. D'une part, il essaie certainement, à travers ces travaux, de contribuer à une ontologie de nous-mêmes, afin de comprendre le socle moral que constitue cet événement décisif ayant eu lieu au IV<sup>e</sup> siècle, sur lequel nous nous tenons encore aujourd'hui. D'autre part, il souhaite permettre, à travers l'analyse de ces exemples concrets de morales construites autour du rapport à soi, de faire l'expérience de ce qu'est possible dans le domaine du moral. Foucault parvient ainsi à poser à travers ses travaux la question des conditions nécessaires pour innover dans le rapport que nous entretenons autant avec et à nous-mêmes qu'avec et à la règle morale qui s'impose à nous.

Enfin, Michel Foucault, dans ses derniers ouvrages, ne propose certainement pas ni de Morale, ni d'Éthique à proprement parler, parce qu'il ne présente pas d'élaboration morale systématique dans ces travaux. Néanmoins, il est certain qu'il effectue bien un travail éthique, dans la mesure où ses recherches portent sur les exemples historiques des façons de se constituer comme un soi éthique dont nous disposons. En effet, à travers ces différentes analyses historiques, ainsi qu'à travers cette manière de poser le problème, c'est en retour tout le problème moral tel qu'il se pose à nous aujourd'hui, qui se trouve inquiété. Il faut certainement attribuer à Foucault une grande redécouverte dans et pour le domaine moral d'avoir mis l'accent sur cette troisième dimension problématique de la situation morale qu'est le rapport à soi, et qui avait été délaissée depuis si longtemps, occultée par la domination de la règle universelle de provenance divine, et face à un sujet de désir gouverné par un mal originaire. D'avoir mis en lumière cette dimension du soi permet en effet de repenser de manière originale et novatrice le problème moral tel qu'il se pose aujourd'hui, et que Foucault, on le sait, a pu résumer par cette question de *comment n'être pas autant gouverné*.

### III.1.4. La notion d'expérience dans le dernier Foucault

#### III.1.4.1. *Expérience et modalités*

L'introduction du deuxième tome de *l'Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*, s'ouvre sur l'affirmation selon laquelle ce travail vise à « voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une "expérience" s'était constituée », en d'autres termes à réaliser « une histoire de la sexualité comme expérience ». <sup>1491</sup> Bien entendu, une telle affirmation de la part de Foucault est intéressante à bien des égards. Retenons avant tout deux points. Premièrement, force est de constater que tout le fastidieux travail historique effectué par l'auteur semble bien toujours s'inscrire dans cet effort néo-kantien consistant à vouloir saisir et comprendre ce que nous sommes, à effectuer donc cette « ontologie historique de nous-mêmes ». <sup>1492</sup> Deuxièmement, cet effort intellectuel semble de plus trouver son point d'ancrage dans cette idée d'expérience, concept qui dès lors acquiert un statut primordial, en ce qu'il constitue le pivot autour duquel tout le projet de la généalogie du sujet est construit. Il n'est donc guère étonnant que Foucault en propose directement une définition, expliquant qu'il « entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité ». <sup>1493</sup> À cela faut-il ajouter la nécessaire historicité d'une telle expérience. <sup>1494</sup>

Or, à y regarder de près, le choix lexical de cette définition est intéressant. Des trois termes utilisés, deux ne semblent pas poser problème, ceux de *savoir* et de *subjectivité*, pour la simple raison que le premier renvoie à un champ de recherche classique de M. Foucault des années 1960, et que le second indique le champ vers lequel le déplacement est opéré dans la dernière partie de l'œuvre. Or, on aurait alors pu s'attendre à ce que le troisième terme figurant ici soit celui de *pouvoir*, et non celui de *normativité*. Et en effet, ce terme est employé dans le paragraphe suivant, lorsque sont évoqués « les trois axes »

---

<sup>1491</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>1492</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, *op. cit.*, p. 84., p. 84.

<sup>1493</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 10. Au début de la première leçon de son dernier cours au Collège de France, M. Foucault donne une définition analogue de ce qu'il nomme alors « des foyers d'expérience », affirmant qu'il s'agit là de l'objet de ses recherches dans le cadre d'une histoire des systèmes de pensée (ce qui fut, comme l'on sait, le titre de sa chaire professorale au Collège de France) (FOUCAULT Michel, *Le courage de la vérité: cours au Collège de France, (1983-1984)*, Paris, Gallimard, Ehes, Seuil, « Le gouvernement de soi et des autres », 2009, 351 p, p.4-5.). À cette occasion, il délimite cette entreprise d'une « histoire des mentalités » d'une part, et d'une « analyse des idéologies » d'autre part (*Ibid.*, p. 4., p. 4).

<sup>1494</sup> cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 10. En effet, l'expérience telle que la conçoit ici Foucault est contingente, dans la mesure où elle est « historiquement singulière » (*Ibid.*).

constitutifs de l'expérience. Cette tension conceptuelle ouverte par M. Foucault n'est certainement pas anodine, car elle nous semble montrer d'une part ce qui est alors au cœur de ses préoccupations, et ce qui d'autre part inscrit l'effort et le travail intellectuel qu'il aura effectué entre la fin des années soixante-dix et jusqu'à sa mort dans une lignée directe avec les travaux précédents. En effet, on peut aisément entrevoir en quoi une conception du pouvoir qui se veut productrice, incitative et positive comme celle de Foucault est toujours nécessairement génératrice d'une normativité dont ces pouvoirs conçus comme des forces dynamiques sont alors la condition de possibilité.<sup>1495</sup> Mais le remplacement de ce terme de pouvoir par celui de normativité indique tout de même clairement la dimension gouvernementale en question ici, et qui désormais sera au premier plan des occupations de Foucault.<sup>1496</sup>

On a ici la preuve et la position du dernier changement général de perspective qu'opère Foucault au sein de son œuvre : il s'intéresse désormais à la façon dont, dans un jeu incessant de formations de discours et de savoirs et des dynamiques de forces et de pouvoir, se constituent des subjectivités. Or, un autre déplacement dans la conception de ce processus est simultanément indiqué. Alors que les analyses discursives et la généalogie des formes de pouvoir ne léguent au sujet auquel ils participent qu'une position seconde et passive, parce qu'ils en constituent les conditions de possibilité de sa production, le problème « des modes selon lesquels les individus sont amenés à se reconnaître comme sujets » déplace sensiblement l'interrogation,<sup>1497</sup> dans la mesure où une certaine forme d'autonomie, aussi précaire soit-elle, est en cela léguée au sujet en question.

#### **III.1.4.2. Subjectivité et vérité**

Or, il ne peut s'agir ici de clamer qu'on aurait affaire là à un retour au sujet critiqué auparavant archéologiquement et généalogiquement.<sup>1498</sup> La question posée est celle

---

<sup>1495</sup> Une normativité produite par le jeu de pouvoirs qui précisément ne se laisse alors pas ramener à une Norme unitaire et originaire, comme l'a si bien montré S. Legrand (cf. S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, *op. cit.*, p. 10-11.).

<sup>1496</sup> Cela rejoindrait ce que Foucault explique à Dartmouth College dès 1980, à savoir que le problème du "gouvernement" se situe au croisement des techniques de pouvoir et des techniques de soi, au « point de contact, où la façon dont les individus sont dirigés par les autres s'articule sur la façon dont ils se conduisent eux-mêmes » (M. Foucault, *Sur l'origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.*, p. 38-39., p. 38-39).

<sup>1497</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>1498</sup> Qu'il ne puisse être question de cela est clairement démontré par la façon dont Foucault choisit de circonscrire le problème, façon qui, dans un premier temps, place néanmoins le sujet en une position passive, pas très éloignée de celle qui ressortait de ses travaux antérieurs, lorsqu'il est par exemple

cherchant à comprendre la possibilité de penser les moments ou encore les dimensions d'autonomie auxquelles un sujet peut espérer accéder, une fois que lesdites analyses critiques sont menées. En effet, même si le déplacement est fin, il demeure quand même sensible, lorsque Foucault explique que sa question fut celle de comprendre « quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet ». <sup>1499</sup> On l'aura compris, même si le sujet ne peut pas faire l'économie de toutes les formes et modalités dont il dispose historiquement pour constituer ce rapport à soi, dans sa constitution de sujet intervient néanmoins un moment d'auto-reconnaissance. En dépit des analyses archéologiques et généalogiques des plus déterministes, seul cet instant nécessaire d'activité, aussi précaire soit-il, pourra alors permettre de réfléchir de manière critique l'autonomie individuelle.

Mais un autre déplacement est assumé dans ce changement de perspective, lui aussi subtil et primordial ; déplacement qui est annoncé au même moment, et qui s'opère au sein de la notion de « jeux de vérité ». À première vue, il ne faut pas prendre ce terme bien prétentieux à la lettre de l'universel pompeux qu'il clame. Car si ici Foucault fait intervenir cela comme matrice d'explication générale de son entreprise, ce qui n'aurait alors consisté en rien de plus qu'un déblaiement exhaustif de tout leur champ d'application, la vérité ne semble guère être plus qu'un effet quelque peu nietzschéen survenant dans les jeux de pouvoirs. Plus que sur la vérité, on voudra insister sur les jeux. Mais c'est ici que Foucault relate un difficile choix méthodologique dont les ramifications nous semblent cruciales. Car tel qu'il l'avoue lui-même, il se serait alors trouvé devant une décision lourde de conséquences : soit pouvait-il maintenir le projet initial et le plan annoncé et procéder à une analyse généalogique des pratiques de subjectivation, du Moyen Âge à la Modernité, ce qui aurait signifié demeurer dans une perspective mettant l'accent sur les conditions de production de la vérité mentionnées ci-dessus. Soit pouvait-il tout aussi bien décider de « réorganiser toute l'étude autour de la lente formation, pendant l'Antiquité, d'une herméneutique de soi », assumant ainsi que cela s'inscrivait dans « une entreprise pour dégager quelques-uns des éléments qui pourraient servir à une histoire de la vérité ». <sup>1500</sup>

---

question des « pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes », ou encore du « rapport qui leur permet de découvrir dans le désir la vérité de leur être » (*Ibid.*, p. 12.).

<sup>1499</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>1500</sup> *Ibid.*



On nous rétorquera peut-être que ce déplacement n'a pas eu lieu. Et nous concéderons volontiers qu'il est certes bien frêle. Pourtant, il n'est pas absent de ce moment. C'est prendre au sérieux l'affirmation de Foucault selon laquelle il s'agirait dans un tel travail d'une « analyse des "jeux de vérité", des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé ».<sup>1501</sup> Même si cette analyse vaut aussi bien pour les jeux de vérité par rapport à eux-mêmes dans la sphère du savoir, ou encore dans leurs rapports avec le pouvoir, il nous semble qu'un écart sensible s'introduit, dès lors que l'on analyse ces mêmes jeux de vérité dans leurs rapports au soi. Car la constitution de l'être dont il est alors question est celle de l'être qui dispose aussi bien de la faculté critique que de la possibilité réflexive nécessaire pour retourner les analyses sur lui-même. Dans ce moment de l'analyse, la configuration de l'objet fait que la vérité, tout en étant un produit de discours de savoir et de pratiques de pouvoir, acquiert sa force propre, se détachant, telle une ligne de fuite, de ce qui en constitue pourtant la condition de possibilité.<sup>1502</sup>

### **III.1.5. L'expérience comme vecteur de problématisation**

#### **III.1.5.1. L'exemple de l'expérience chrétienne**

Qu'une notion d'expérience bien spécifique se trouve être au cœur du projet foucauldien à partir du début des années 1980, est clairement souligné par le fait que le chapitre ouvrant *Les aveux de la chair* est intitulé « La formation d'une expérience nouvelle ». Que ce premier chapitre ait pour objet la pensée et les écrits de Clément d'Alexandrie n'étonnera guère, dans la mesure où celui-ci fut d'une part une des premières grandes figures de la pensée chrétienne à s'essayer à une intégration de la philosophie grecque et hellénistique à cette dernière, et que nous sont parvenus d'autre part bon nombre de ses écrits portant sur les problèmes liés à la régulation des désirs sexuels. Ces textes offrent la possibilité de mettre au jour les changements et les déplacements induits par l'apparition du christianisme et de ses préceptes dogmatiques.

---

<sup>1501</sup> *Ibid.*

<sup>1502</sup> Une autre manière d'essayer de retranscrire ce déplacement menant à un détachement de la vérité par rapport à ce qui la produit serait alors de souligner la différence qui existe entre *pouvoir* et *devoir*. En effet, si Foucault constate qu'il s'agit là d'une manière d'appréhender l'être « comme pouvant et devant être pensé » (*Ibid.*), on pourrait alors retranscrire le changement opéré comme le passage d'une analyse de ce que *doit* être l'être, à ce que *peut* être l'être. Ce n'est finalement autre chose que de rattacher ce détachement de la vérité à la question de la liberté.

Fidèle à son habitude et s'intéressant avant tout à des textes de prescription pratique et donc d'apparente minorité, M. Foucault se concentre dans ce chapitre sur *Le Pédagogue*, lequel formule des règles de conduite pour les chrétiens, une fois qu'ils ont été baptisés.<sup>1503</sup> Or, si on admet traditionnellement que Clément reprend à son compte bon nombre de préceptes et de conceptions stoïques, le dessein de M. Foucault va être de retracer comment en réalité il ne s'agit pas de simples reprises, mais bien d'un effort de ressaisissement et d'appropriation de ces pensées anciennes, les intégrant ainsi dans une problématique chrétienne. L'enjeu de Clément est alors bien de prouver que ces doctrines s'accordent de fait avec la manifestation du *Logos* divin qui transparait dans la Création, c'est-à-dire aussi bien la nature, que l'homme ou encore l'Écriture.<sup>1504</sup>

L'originalité de Clément aura été de coupler pour la première fois le problème du mariage avec la question des *aphrodisia*, et donc celle de la procréation.<sup>1505</sup> Il va de soi que du moment où ce couplage est effectué, le problème antique du moment opportun, du *kairos*, devienne central,<sup>1506</sup> dans la mesure où il doit servir à définir la positivité du plaisir sexuel dans le cadre du mariage. Ainsi s'opère un déplacement important qui marquera durablement la culture occidentale, parce qu'à travers la question du *kairos* de la procréation au sein du mariage s'ouvre le vaste champ d'investigation de « l'examen et l'analyse des relations sexuelles entre époux »<sup>1507</sup>. Le moment opportun de la procréation doit alors être établi en suivant la Loi divine qui s'exprime aussi bien dans la nature que dans la raison humaine et l'Écriture.<sup>1508</sup>

Or, si, pour les antiques, les *aphrodisia* furent donc considérées comme des composantes naturelles de l'homme qu'il s'agissait de maîtriser, désormais aussi bien le statut que les rapports entre la nature et l'homme sont amenés à changer, du moment où

---

<sup>1503</sup> De plus, un tel manuel de conduite offre l'avantage de s'apparenter à cette multitude de manuels qui avaient cours à l'époque hellénistique, ce qui permet de comparer directement les différentes approches (cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 11.).

<sup>1504</sup> cf. *Ibid.*, p. 16. M. Foucault explique que « tout l'effort de Clément est d'insérer ces aphorismes connus et courants dans un tissu complexe de citations, de références, ou d'exemples qui les font apparaître comme prescriptions du *Logos*, qu'il s'énonce dans la nature, la raison humaine ou la parole de Dieu » (*Ibid.*).

<sup>1505</sup> cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 21. Il s'avère que ces deux thèmes, même s'ils pouvaient s'entrecroiser, ne se posaient, pour ainsi dire, pas ensembles pour la pensée antique, dans la mesure où ils ne se conditionnaient pas, cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., le chapitre 1 de la partie I portant sur les *aphrodisia*, où il est démontré que celles-ci ne posaient problèmes que dans leur rapport à la naturalité de l'individu, raison pour laquelle elles devaient être maîtrisées, ainsi que la partie III 'Economique', traitant du problème du mariage, qui s'avère avant tout être de l'ordre social.

<sup>1506</sup> cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 22.

<sup>1507</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>1508</sup> C'est à cela que tient la raison pour laquelle M. Foucault va, en ce qui suit, s'attarder sur ces trois problèmes (cf. *Ibid.*, p. 29-47.).

tout cela est considéré comme l'expression de la Création.<sup>1509</sup> On assiste alors à une requalification en profondeur de ce qu'est l'acte sexuel. Moins que de représenter le danger d'une dépense gratuite d'énergie, il puise son importance désormais en ce qu'il est un important moment de participation à l'acte de création divin.<sup>1510</sup> On peut alors mesurer l'importance capitale qui réside dans la pratique convenable de la chair, dictée par la Loi.<sup>1511</sup>

C'est ainsi que deux termes, la tempérance et la pureté, acquièrent une place centrale renouvelée. Or, même si on a affaire à « un code de la tempérance [...] de même type que ce qu'on peut trouver chez les philosophes païens »<sup>1512</sup>, il ne faut toutefois pas s'y méprendre. Car si dans les philosophies païennes, la fin de la vertu fut le juste milieu des désirs grâce à la maîtrise de soi, afin d'accéder à un état de paix intérieure, désormais il s'agira de participer de manière convenable à la Création divine, en engendrant la descendance en conformité avec le *Logos*. La tempérance est appelée par cette « parcelle pure de [...] lumière » divine qui habite chacun d'entre nous,<sup>1513</sup> et que l'intempérance ferait fuir. C'est dans cette attention à la lumière divine qu'exprime la tempérance que celle-ci est dorénavant conçue comme moyen d'accession à la vie éternelle. On comprend également que la tempérance ne peut pas en appeler à une continence, mais seulement à une pratique de la procréation réfléchie selon la loi divine.<sup>1514</sup>

En cela, M. Foucault parvient à montrer, dans ce premier chapitre, que ce n'est pas tant le code moral qui aurait changé au passage des philosophies païennes vers celles du christianisme. La forme de constitution des rapports à soi change radicalement, dans la mesure où « c'est un autre type d'expérience qui peu à peu se forme ».<sup>1515</sup> Si cette expérience est alors au cœur du propos foucauldien, c'est qu'elle consiste en la forme que prennent les pratiques de soi, et en les conceptualisations qui les accompagnent. Elle est

---

<sup>1509</sup> Il faut néanmoins souligner que ce n'est pas là, dans une requalification morale plaçant en son centre le problème du mariage, que résiderait, pour M. Foucault, la spécificité de l'élaboration morale chrétienne. En effet, durant la leçon du 4 mars 1981 (cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 177-204.), prenant l'exemple de *l'Erotikos* de Plutarque, il souligne que cette requalification s'opère déjà dans la philosophie païenne, expliquant que la spécificité novatrice du christianisme sera la formulation du problème autour du thème de la chair à laquelle on aboutira au cours du IV<sup>e</sup> siècle (cf. *Ibid.*, p. 177-179.). Inutile de préciser que c'est précisément cette transition que retrace l'ouvrage *Les aveux de la chair*.

<sup>1510</sup> cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>1511</sup> cf. *Ibid.*, p. 28-29.

<sup>1512</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>1513</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>1514</sup> cf. *Ibid.*, p. 45-46.

<sup>1515</sup> *Ibid.*, p. 49.

par conséquent « entendue à la fois comme mode de présence à soi et schéma de transformation de soi ». <sup>1516</sup> Ce sont donc moins les codes et les normes sociales qui auraient changé durant le passage de l'antiquité tardive au christianisme précoce (p. e. grâce à l'introduction des lois mosaïques) – autrement dit le cadre restrictif de l'interdit –, que bien plus les pratiques, c'est-à-dire la façon dont les individus se pensent et se réalisent dans leur subjectivité, et donc la façon dont est éprouvée la positivité pleine de l'existence dans son accomplissement concret.

Les techniques de soi chrétiennes, élaborées à cette époque avant tout dans le monachisme primitif, vont ainsi produire une nouvelle forme de subjectivité, grâce à des techniques et des pratiques telles « la discipline pénitentielle », « l'ascèse monastique », ou bien encore l'aveu et la direction de conscience. <sup>1517</sup> Ces pratiques vont produire une problématisation originale qu'est « la chair ». Celle-ci « est à comprendre comme un mode d'expérience, c'est-à-dire comme un mode de connaissance et de transformation de soi par soi, en fonction d'un certain rapport entre annulation du mal et manifestation de la vérité ». <sup>1518</sup> Dans cette caractérisation, on retrouve bien entendu la structure générale de la subjectivation telle qu'annoncée par Foucault durant cette période, <sup>1519</sup> dans la mesure où on reconnaît l'imbrication des formes spécifiques de savoir et des jeux de pouvoir, ainsi qu'une problématisation éthique de la vérité. Dès le début de ce quatrième tome de son *Histoire de la sexualité*, Foucault poursuit un précepte méthodologique qu'il avait déjà souligné dans *La volonté de savoir* au sujet de l'ère victorienne. Ce ne serait pas tant à travers les interdits et l'illicite qu'il faut chercher à comprendre la conception qu'une époque se fait du sujet éthique, ou, plus précisément, de la forme de subjectivité que produit une époque considérée. Au contraire, il convient de considérer tout l'appareillage diffus et divers de techniques et de pratiques qui s'y exercent. <sup>1520</sup> Car c'est bien dans leurs agissements, et donc au sein d'une positivité, que se déroule « la formation de certaines technologies de l'individu », <sup>1521</sup> lesquelles rendent possible l'expérience qui est productrice de la subjectivité des individus.

---

<sup>1516</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>1517</sup> On notera au passage que déjà cette refonte de subjectivité s'accomplit donc dans des dispositifs institutionnels formant des foyers de production de savoirs et de pouvoirs.

<sup>1518</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 50-51.

<sup>1519</sup> cf. p. e. M. Foucault, *Sur l'origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.*, p. 38-41.

<sup>1520</sup> cf. M. Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 16 et suiv.

<sup>1521</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 51.

### III.1.5.2. Transformations - expérience antique et expérience chrétienne

Michel Foucault consacre la dernière partie de son cours de 1981 intitulé *Subjectivité et vérité* à un problème dont on saisit aisément l'importance cruciale, d'autant plus dans le cadre de ses propres recherches, et qu'il appelle alors « le problème du discours en trop ».<sup>1522</sup> De quoi s'agit-il ? Le cours de cette année-là s'était dédié à retracer les changements profonds dans la conception de ce qui constituait le sexe, de la Grèce antique au début du christianisme. Ainsi, après avoir esquissé la façon dont le problème fut traité au sein d'une pensée antique régie par deux principes, celui de l'activité et celui de l'isomorphisme socio-sexuel.<sup>1523</sup> Foucault avait ensuite retracé comment l'importance du mariage s'était accrue surtout dans la pensée stoïcienne.<sup>1524</sup> Cela lui permit de démontrer que la spécificité de la morale chrétienne qui allait suivre les morales païennes ne résidait pas du tout dans un recentrement qui aurait été opéré autour de la matrimonialité (recentrement qui donc en réalité s'était déjà opéré depuis bien longtemps), mais dans l'invention progressive et la mise au point de ce qu'il avait décidé d'appeler « l'expérience de la chair ».<sup>1525</sup>

Foucault en vient ainsi, à la fin de son cours, à poser un problème de méthode, qui peut se traduire de fait comme la question portant sur les conditions d'émergence de discours de vérité, dès lors que l'on suppose que le réel ne peut pas tenir place d'explication satisfaisante à lui seul.<sup>1526</sup> Ce « problème du discours en trop »<sup>1527</sup> est celui d'un discours qui serait superflu, car inutile d'un point de vue simplement formel. La question que se pose alors Foucault est de savoir ce qui a changé durant le passage de la morale païenne à la morale chrétienne, que l'on peut grossièrement situer entre le II<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle.<sup>1528</sup> Ce sont précisément ces changements de discours et les expériences

---

<sup>1522</sup> M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 229.

<sup>1523</sup> cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, en part. les leçons du 21 et du 28 janvier 1981.

<sup>1524</sup> cf. *Ibid.*, en part. les leçons du 4 février au 4 mars 1981.

<sup>1525</sup> *Ibid.*, p. 179. En effet, Foucault constate cela sans équivoque, lorsqu'il explique que « le problème est de montrer que ce qu'on appelle la morale sexuelle conjugale n'appartient pas à l'essence même du christianisme, à la fois parce qu'on la voit se former bien avant le christianisme et parce que le rapport du christianisme au sexe ne se construit pas du tout à travers une morale conjugale, mais à travers quelque chose d'autre qui est l'expérience de la chair, formée un peu plus tardivement [...] » (*Ibid.*).

<sup>1526</sup> Ainsi, Foucault explique que « [j]amais le réel ne rendra compte de ce réel particulier, singulier et improbable qu'est le jeu de vérité dans le réel. Et c'est l'enracinement de ce jeu de vérité dans le réel qu'il faut ressaisir » (M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 225.).

<sup>1527</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>1528</sup> Bien entendu, il est parfaitement impossible de voir là une simple distinction binaire entre deux systèmes moraux ayant chacun été monolithiques, ce que nous ne faisons ici que par souci d'économie. Tout comme Foucault le constate d'ailleurs lui-même, « [i]l n'y a pas *une* morale sexuelle du paganisme, comme sans doute il n'y a pas *une* morale sexuelle du christianisme » (*Ibid.*, p. 178.). Bien plutôt s'agit-il de clayons de discours divers et sujets à changements à travers le temps.

subjectives originales qu'ils ont rendues possibles, qu'il traque dans cette leçon. Cela revient à dire que l'accent n'est pas mis sur la forme que revêtirait la prohibition de pratiques jugées illicites, mais sur la manière dont est généré le sens de pratiques, ce qui mène finalement à la conception d'attitudes plus ou moins stables à travers le temps.

Ce déplacement permet de saisir en quoi deux moments de l'histoire antique comme p. e. le stoïcisme et la doctrine augustinienne de la problématisation de la morale sexuelle peuvent différer de manière fondamentale, alors que la codification en elle-même ne change pas radicalement de l'un à l'autre. Ce n'est qu'à travers une telle analyse des « discours accompagnement », que l'on pourra en effet saisir la spécificité et « la forme même d'une expérience : le type de rapport qu'il peut y avoir entre la subjectivité et la codification des conduites, le rapport de vérité que le sujet établit à lui-même à travers son rapport à la codification de ses propres conduites ».<sup>1529</sup> On comprend alors qu'il y a une forme bien spécifique de vérité produite dans ce jeu du « rapport entre codification, discours d'accompagnement, expérience et subjectivité » ;<sup>1530</sup> vérité dont la spécificité et la force semblent bien tenir au fait qu'elle est le résultat du jeu de ces termes.

Méthodologiquement, le problème est abordé d'abord par la constatation presque phénoménologique de l'existence d'un discours qui se révèle non seulement n'être point nécessaire, mais qui de plus ne semble pas être à l'origine des pratiques qu'historiquement on constate autour de lui.<sup>1531</sup> Foucault distingue alors trois manières de se rapporter à ce problème en tentant de l'expliquer. Premièrement, on peut tenter « l'explication par le redoublement représentatif », <sup>1532</sup> approche historienne traditionnelle. Cette façon d'appréhender le problème ne peut être suivie ici, car elle n'interroge pas la réalité en soi du discours analysé, dans la mesure où elle ne traite ce dernier que comme produit symptomatique d'un réel auquel est donc réservé toute teneur ontologique, ce qui revient simultanément à nier toute réalité ontologique propre au discours en question.<sup>1533</sup>

---

<sup>1529</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>1530</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>1531</sup> Cf. cf. *Ibid.*, p. 222-225, 234-235.

<sup>1532</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>1533</sup> Ce qui est précisément – faut-il le rappeler ? – ce que Foucault tente alors d'analyser. Or, cela signifie nécessairement de poser comme condition épistémique préalable « [qu'il] n'y a pas d'appartenance ontologique fondamentale entre la réalité d'un discours, son existence, son existence même de discours qui prétend dire le vrai, et puis le réel dont il parle. Le jeu de la vérité est toujours, par rapport au domaine

Deuxièmement, on peut appréhender l'existence de ce discours par l'explication idéologique, en approchant donc le discours du point de vue de ce qu'il ne dit pas du réel dans lequel il prend forme. Or, une telle acception ne fait autre chose que de déplacer le problème de la vérité vers un discours vrai qu'il faut nécessairement présupposé, dès lors que le discours idéologique ne rend pas compte de manière adéquate de cette réalité, ce qui n'est alors qu'une autre manière d'attribuer, de manière presque positiviste, la teneur ontologique au seul réel.<sup>1534</sup>

Enfin, la troisième possibilité consisterait en l'explication rationalisante, selon laquelle le discours servirait à donner un sens à un réel contingent. Mais une telle explication omet que le réel et les pratiques qui s'y inscrivent peuvent tout à fait et très bien exister et se maintenir, sans jamais avoir besoin d'être rationalisés d'aucune manière. Au contraire, il semble bien y avoir un gouffre infranchissable entre le réel et le discours, et une telle approche n'est autre qu'instrumentale.

### **III.1.6. Expérience et jeux de vérité**

« Tous ceux qui disent que pour moi la vérité n'existe pas sont des esprits simplistes. »<sup>1535</sup>

#### **III.1.6.1. Discours et épaisseur matérielle de la vérité**

Face à ces approches historiques, idéologiques et positivistes, Michel Foucault souhaite appréhender la vérité dans l'épaisseur même de sa réalité. Cela signifie d'accepter qu'elle est en fait, sans vouloir la faire dériver de quelque explication externe que ce soit, explication dans laquelle elle serait dissolvable.<sup>1536</sup> Bien entendu, cela ne signifie aucunement que la vérité soit ni première, ni indépendante, ni même intemporelle. Il ne s'agit donc pas de construire ici, à partir du dernier Foucault, une pensée qui, après s'être égarée dans des considérations critiques et constructivistes, se serait finalement résolue à retrouver la voie d'un salut aléthique idéal.

La vérité dans la pensée n'existe jamais en soi, elle n'est pas une donnée téléologique qui serait à découvrir, ni même un gage d'assurance pour qui ou pour quoi que ce soit :

---

où il s'exerce, un événement historique singulier, un événement à la limite, improbable par rapport à ce dont il parle » (*Ibid.*, p. 224.).

<sup>1534</sup> cf. *Ibid.*, p. 243-245.

<sup>1535</sup> FOUCAULT Michel, « Le souci de la vérité (n° 350) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1487-1497.

<sup>1536</sup> C'est bien ce qu'il faut comprendre, nous semble-t-il, lorsqu'on prend à la lettre l'affirmation foucauldienne selon laquelle le jeu de vérité fait preuve d'un « réel particulier » (M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 225.), affirmation citée plus haut.

elle ne doit être confondue avec la certitude. Seulement, il nous semble bien que la vérité a en retour, et même chez Foucault, une existence propre, dans la mesure où elle ne se limite pas à être un simple effet, par exemple d'un jeu de pouvoirs et de savoirs. On ne pourra trop y insister : ce n'est pas le réel qui peut tenir de condition et d'origine d'un « discours de vérité », même s'il peut naturellement y avoir concordance entre les deux.<sup>1537</sup> C'est que « l'émergence d'un jeu de vérité » est toujours et nécessairement « un événement historique singulier » et « improbable par rapport à ce dont il parle ».<sup>1538</sup>

Que l'apparition de ce jeu de vérité soit toujours contingent et non-nécessaire implique qu'il y ait une certaine indépendance de la vérité par rapport à ses conditions d'existence. On retrouve là le fait que même dans une démarche généalogique et critique comme celle de Foucault, on doit concéder à la vérité une réalité propre, en cela que loin d'être un pur effet idéologique de pouvoir, elle peut au contraire se densifier et opérer dans la réalité au sein de laquelle elle est inscrite. La vérité entraîne des effets.

La question que nous souhaitons poser à partir de ce constat est celle de savoir s'il est possible, à partir de là, de construire une théorie de la vérité comme problème matériel, si l'on peut donc parvenir à fonder une philosophie critique de la vérité matérielle ? Peut-on appréhender la vérité comme un effet potentiellement émancipateur de l'expérience d'un soi constitué à travers des pratiques et des discours ? Encore une fois, il ne faut surtout pas voir en ce terme si lourd de signification quelque vérité au sens épistémique, au sens fort, ou encore au sens transcendantal. Cela est d'ailleurs prévenu d'entrée de jeu par le fait que Foucault rattache clairement le terme à l'ensemble de son œuvre.<sup>1539</sup>

### **III.1.6.2. L'épaisseur propre à la vérité**

D'un autre côté, il ne faut pas non plus considérer ces jeux de vérité comme étant donc de simples effets de l'action conjointe et aveugle de formations de savoirs et de dynamiques de pouvoirs. Au contraire, avec la perspective aléthurgique que permet l'analyse de la constitution de l'expérience de subjectivation dans le régime de la sexualité, la question de la vérité acquiert une certaine épaisseur autonome quant à ce jeu la produisant. La contingence des processus ainsi que leur caractère ludique et donc ouvert permettent une dimension d'autonomie pouvant résider dans un soi qui évolue

---

<sup>1537</sup> *Ibid.*, p. 224. Foucault avance ici l'exemple du bleu du ciel.

<sup>1538</sup> *Ibid.*

<sup>1539</sup> cf. *Ibid.*, p. 225.



grâce et à travers ce jeu, dans lequel il est toujours pris, mais sur lequel il peut néanmoins infléchir. Il s'agit alors de se saisir de ces jeux de vérité.

Que la vérité ne se résume pas à être un simple effet de savoirs-pouvoirs, c'est ce qu'indique ce que Foucault appelle, s'inspirant de l'étonnement ontologique, *la surprise épistémique*. Dans une note préparatoire à la leçon du 18 mars 1981, il retient à son sujet :

« l'étonnement ontologique c'est sans doute qu'il y a de l'être et non pas rien ; la surprise épistémique c'est qu'il y ait de la vérité, je veux dire qu'il y a un jeu de vérité et de l'erreur, et non pas simplement un jeu du désir et de l'aversion, de l'amour et de la haine, de l'utile et du nuisible, de l'efficace et de l'inefficace. [...] La surprise épistémique porte non pas sur la possibilité de la connaissance même, mais sur l'existence du jeu vrai/faux, et sur l'histoire indéfinie de ce jeu qui se poursuit, recommence, se transforme, se déplace. »<sup>1540</sup>

Cette surprise souligne le caractère superflu de la vérité, dont l'existence pure et simple n'en finit pas d'étonner. C'est d'ailleurs en cela que cette attitude adoptée par Foucault se démarque de « la question critique »,<sup>1541</sup> cette dernière posant la question des conditions de possibilité de l'apparition de cette vérité, et non pas celle de son existence même. Un certain nombre de caractéristiques peuvent alors être relevées dans l'occurrence de la vérité. En effet, tout jeu de vérité est « supplémentaire », « inutile », « polymorphe », et « pourtant pas sans effet » par rapport au réel dans lequel la vérité s'insère.<sup>1542</sup>

Cette énumération de caractéristiques souligne une nouvelle fois l'autonomie relative de ces jeux au sein de la sphère du réel dans laquelle ils se produisent. Ce n'est pas parce qu'ils en seraient indépendants, mais parce qu'ils ouvrent l'accès à une expérience propre à ce même réel et en son sein. Cette expérience ne parvient jamais à se résorber entièrement en lui, et pour cette raison s'en dégage tel un vecteur tangent. Toute vérité est en cela détachée du réel dans lequel elle s'inscrit pourtant, et auquel elle est donc toujours rattachée, ne serait-ce que parce qu'elle en est toujours le fruit. C'est pourquoi Foucault peut alors insister sur l'importance d'analyser la connexion entre réel et vérité, car celle-ci recèle le potentiel d'influer sur celui-là. C'est enfin la raison pour laquelle « l'analyse des régimes de véridiction peut être dite analyse politique de la

---

<sup>1540</sup> *Ibid.*, p. 238, note a.

<sup>1541</sup> *Ibid.*, note a.

<sup>1542</sup> *Ibid.*, p. 240-241.

vérité ».1543 S'ouvre alors une dimension éthique au sein du réel, dans la mesure où la question est désormais celle de la connexion entre « pratiques humaines » et « régimes de vérité ».1544

---

<sup>1543</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>1544</sup> *Ibid.*

### III.2. Les dimensions antiques de la problématisation du soi

« [...] dans ce monde où tout “peut être et ne pas être”, l’instant de la perte peut être aussi celui du salut. »<sup>1545</sup>

Lorsqu’au début de la troisième partie de l’introduction à *L’usage des plaisirs*, Michel Foucault définit la morale comme un code de règles d’une part, et d’autre part un comportement par rapport à ce code, et qu’il introduit cette troisième dimension qu’est l’attitude dans laquelle se constitue le soi, il prend soin de délimiter quatre caractéristiques à l’aide desquelles il devient alors possible d’analyser et de comparer les différentes manières dont un sujet peut problématiser sa constitution en un soi à conduire. Ces quatre dimensions différenciatrices concernent « *la substance éthique* », <sup>1546</sup> « *le mode d’assujettissement* », <sup>1547</sup> « *les formes de l’élaboration, du travail éthique* », <sup>1548</sup> et enfin « *la téléologie du sujet moral* ». <sup>1549</sup> À ces quatre dimensions de problématisation correspondent, dans la pensée éthique de l’Antiquité, quatre grandes notions qui se rattachent à chacun de ces pôles, et qui permettent donc de donner un exemple de la façon dont les Anciens avaient problématisé la question du rapport éthique aux plaisirs corporels. Ces notions centrales, dont la discussion occupera la première partie de *L’usage des plaisirs*, sont les « *aphrodisia* », la « *chrêsis* », « *la notion d’enkrateia* », et enfin celle de « *sôphrosunê* ». <sup>1550</sup>

Bien entendu, cette discussion doit tout d’abord servir à « cerner ce qui structure l’expérience morale des plaisirs sexuels – son ontologie, sa déontologie, son ascétisme et sa téléologie », tout comme Foucault lui-même l’explique. <sup>1551</sup> Mais outre cela, une telle analyse lui sert également à esquisser les différences fondamentales entre les expériences antiques, chrétiennes, et même modernes. Il faut ainsi comprendre la référence constante à la conception chrétienne qui parcourt son exposé de bout en bout. Cela revient bien sûr à dire que Foucault, loin de vouloir évoquer une morale ensevelie

---

<sup>1545</sup> AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2009, 220 p, p.104-105.

<sup>1546</sup> M. Foucault, *L’usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 37-38 (souligné dans l’original).

<sup>1547</sup> *Ibid.*, p. 38 (souligné dans l’original).

<sup>1548</sup> *Ibid.*, p. 38-39 (souligné dans l’original).

<sup>1549</sup> *Ibid.*, p. 39-40 (souligné dans l’original).

<sup>1550</sup> *Ibid.*, p. 52. La première partie en question, intitulée « La problématisation morale des plaisirs » (cf. *Ibid.*, p. 47-126.), comporte quatre parties correspondant aux et servant par conséquent à l’analyse des notions générales des dimensions de problématisation du rapport moral à soi : « Aphrodisia », « Chrêsis », « Enkrateia », « Liberté et vérité ».

<sup>1551</sup> M. Foucault, *L’usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 52.

qu'il nous inviterait à redécouvrir pour l'épouser de nouveau, souhaite interroger notre morale à nous, à laquelle nous sommes depuis longtemps habitués. Pour cette raison, elle nous est devenue chère, et nous pourrions facilement être tentés de méprendre sa vérité pour immuable et intemporelle, en dépit de son apparente historicité et de sa conditionnalité rendues manifestes par le travail du généalogiste.<sup>1552</sup>

Dès lors, le travail effectué par Foucault consiste donc en une généalogie du sujet moderne, si toutefois on entend par là que ce sujet doit être entendu comme étant moral.<sup>1553</sup> Cette généalogie est destinée à questionner nos certitudes à l'égard de ce que peut et doit être une morale, et doit très certainement avant tout inquiéter notre rapport à la loi morale et à sa place et fonction au sein de toute problématique éthique. Avoir apporté la preuve du fait que la morale chrétienne ne soit pas à l'origine de l'idée d'austérité sexuelle et de préceptes de fidélité prônant une monogamie hétérosexuelle, et avoir démontré comment déjà la pensée antique païenne était parvenue à ces mêmes résultats en empruntant des chemins parfaitement autres sous formes d'une riche problématisation des façons de se rapporter à soi, permit à Foucault de porter une critique virulente quant à la façon dont le sujet se constitue moralement dans les sociétés occidentales modernes.

Simultanément, cette entreprise lui permit donc de déplacer l'objet de la pensée morale, en ce qu'il pût démontrer que la question de la loi morale n'est nullement la

---

<sup>1552</sup> C'est dans le désir de souligner l'historicité constitutive de toute vérité morale que Foucault ne cesse de souligner combien la persistance d'interdits et de règles similaires à travers les âges ne peuvent à eux seuls valoir ni pour preuve d'un fond intemporel moral, ni même comme indice d'une évolution linéaire de la morale. Dans ce contexte, on retiendra par exemple la conclusion de *L'usage des plaisirs*, lorsque Foucault souligne que la problématisation éthique grecque ne se présente et ne se réfléchit pas « sous la forme d'une loi universelle » (*Ibid.*, p. 323.). À ce sujet, cf. également *Ibid.*, p. 42-45. Que cela ait été le souci général animant l'entreprise foucauldienne de cette période, devient manifeste lorsqu'on prend en compte les raisons que donne l'auteur l'ayant poussé à proposer une analyse de l'onirocritique d'Artémidore. En effet, dans sa leçon du 28 janvier 1981, Foucault explique que « [d]ans ce texte d'Artémidore il ne faut pas chercher la distribution en bien ou mal, permis ou défendu, recommandé ou prohibé, d'une certaine matière première qui, elle, serait à la fois indifférente et universelle et qui serait la sexualité » (M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 77.). Bien au contraire s'agit-il pour lui de mettre à jour « la perception éthique qui caractérise une expérience bien spécifiquement grecque, gréco-romaine, hellénistique et romaine, pour laquelle les Grecs avaient un mot précis: *aphrodisia* » (*Ibid.*, p. 77-78.). C'est donc, encore et toujours, de l'expérience historique qu'il est question.

<sup>1553</sup> Cette analyse ne peut toutefois rien avoir de bien surprenant, car Foucault lui-même a à maintes reprises caractérisé son travail comme celui d'une « généalogie du sujet moderne » (M. Foucault, *Sur l'origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.*, p. 33.). À ce sujet, cf. aussi M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault (n° 192) », art. cit.). Ce n'est donc certainement pas fortuit que Foucault évoque, dans l'introduction à *L'usage des plaisirs*, sa volonté de vouloir procéder à une « généalogie de l'homme de désir, depuis l'Antiquité classique jusqu'au premiers siècles du christianisme » (M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 20.), ce qui ne peut en réalité faire référence à autre chose qu'à une généalogie du sujet sexuel moral.

seule question morale possible. C'est ainsi en effet qu'il faut comprendre l'affirmation concluant *L'usage des plaisirs*, selon laquelle

« [s]i on veut fixer une origine à ces quelques grands thèmes qui ont donné forme à notre morale sexuelle (l'appartenance du plaisir au domaine dangereux du mal, l'obligation de la fidélité monogamique, l'exclusion de partenaires de même sexe), non seulement il ne faut pas les attribuer à cette fiction qu'on appelle la morale 'judéo-chrétienne', mais surtout il ne faut pas y chercher la fonction intemporelle de l'interdit, ou la forme permanente de la loi. »<sup>1554</sup>

C'est précisément que le cas de la morale antique peut en effet servir de contre-exemple dénonçant une telle acception morale de la prédominance de la loi intemporelle, en ce que cette pensée parvient à élaborer une éthique de l'austérité sexuelle qu'elle veut centrée sur la question du rapport à soi, en faisant ainsi l'économie de l'impératif d'une loi universelle.

Cela revient naturellement à dire que le souci qui anima alors M. Foucault nous semble bien avoir été celui de rendre toute sa force à ce thème moral dont les Anciens connaissaient si bien la puissance, mais qui depuis longtemps s'était vu recouvert par la question du bon comportement à l'égard de la loi, qui n'était autre que la question du rapport moral que le soi entretient à soi-même. En effet, même si la prédominance qu'acquiert la question du code moral dans un système chrétien régit par la Loi universelle semble bien avoir mené à un tel recouvrement, nous avons vu que les deux dimensions, à y regarder de près, ne signifient pourtant aucunement la même chose et ne recouvrent pas les mêmes problèmes.

C'est ainsi, en partant de ce constat et à travers la question de l'expérience morale dans laquelle se reconnaît l'individu, que M. Foucault est parvenu à repenser le problème de la morale de manière originale, en faisant « une histoire de l' "éthique" entendue comme élaboration d'une forme de rapport à soi qui permet à l'individu de se constituer comme sujet d'une conduite morale ».<sup>1555</sup> Pour saisir pleinement cette approche nouvelle au problème moral, il convient tout d'abord de s'attarder aux problématisations des dimensions que revêtait alors le rapport à soi, et telles qu'elles s'étaient formées au cours de l'Antiquité. Dans ce qui suit, nous allons donc discuter les

---

<sup>1554</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 323. Pour une discussion du problème historique de la construction moderne qu'est « la morale judéo-chrétienne », la leçon du 14 janvier 1981, cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 42 et suiv.

<sup>1555</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 324.

quatre dimensions problématiques ainsi que leurs notions éthiques, en essayant de dégager leur particularité par rapport à ce qui allait se former plus tard dans le cadre du problème chrétien.

### III.2.1. Substance éthique et *aphrodisia*

#### III.2.1.1. L'exemple des *aphrodisia*

La conduite morale de soi passe donc premièrement par une problématisation de ce que M. Foucault désigne par « la *détermination de la substance éthique* ». <sup>1556</sup> Cette substance éthique est l'objet que se donne et dont va traiter la problématisation éthique. Elle est la dimension de son être que l'individu découvre comme posant problème. Par conséquent, la question de la substance éthique recouvre « [l']ontologie » du problème éthique, en ce qu'elle porte sur ce qui, dans l'être de l'agent moral, pose problème. Dans le cas de la Grèce antique, ce sont les *aphrodisia* qui constituent cette substance. Ces *aphrodisia* « sont des actes, des gestes, des contacts, qui procurent une certaine forme de plaisir ». <sup>1557</sup> L'expression et l'activité du plaisir sont de plus considérées comme foncièrement naturelles. <sup>1558</sup> C'est certainement une grande différence d'avec la postérité chrétienne, dans laquelle la naturalité du plaisir tendra progressivement à s'effacer pour laisser place à l'interrogation incessante d'une force souterraine qui habite l'homme et dont les dangers demanderont à questionner les pulsions qu'elle sera suspectée d'avoir suscitées. <sup>1559</sup>

C'est bien de cette naturalité que découle l'unité de l'acte, du désir, et du plaisir. <sup>1560</sup> Ce qui pose alors problème dans le cadre des *aphrodisia*, c'est « [l]eur dynamique, beaucoup plus que leur morphologie ». <sup>1561</sup> C'est que l'acte sexuel ne peut poser un problème en soi en tant qu'il serait un mal, mais seulement dans un excès, en tant que cet élan naturel va alors mener à une dépense d'énergie ou de force vitale trop

---

<sup>1556</sup> *Ibid.*, p. 37 (souligné dans l'original).

<sup>1557</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>1558</sup> cf. *Ibid.*, p. 66. En effet, Foucault constate que « l'activité sexuelle est perçue comme naturelle », si bien que « profondément ancrée dans la nature et de façon si naturelle, [elle] ne saurait être [...] considérée comme mauvaise » (*Ibid.*).

<sup>1559</sup> cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 56-57. Pour le problème du sujet dont sa structure même lui échappe, cf. aussi M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, en particulier les leçons du 13 février et du 26 mars 1980, ou encore le chapitre II.3 « Virginité et connaissance de soi », cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 206-245., et plus particulièrement p. 230.

<sup>1560</sup> cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 58-59.

<sup>1561</sup> *Ibid.*, p. 58.

importante, ce qui recèle alors le danger de la maladie ou même de la mort.<sup>1562</sup> Ce n'est qu'au cours de l'élaboration de la doctrine chrétienne que les trois termes vont se dissocier progressivement, que le plaisir se trouvera évincé, et le désir, pourfendu par le péché originel qui en fait la marque d'une nature humaine déçue, problématisé.<sup>1563</sup> On comprend donc que dans le cadre des *aphrodisia*, la question des grecs n'est pas ce qui ontologiquement ou métaphysiquement fait défaut à l'homme, mais bien de savoir quel est le bon et convenable usage de cette force vitale, qui se traduit par la dynamique de ce triptyque capable de s'emparer de l'homme.

Le problème de la dynamique est alors approché de deux façons. D'une part, elle donne lieu à un questionnement quantitatif au sujet de l'intensité, du degré d'implication, de l'activité que manifeste le sujet, et donc en dernier lieu de la tempérance que manifeste le sujet.<sup>1564</sup> D'autre part, la dynamique est également appréhendée qualitativement, avec un souci portant sur ce qui relève « de [son] "rôle" ou de [sa] "polarité" ». <sup>1565</sup> Il s'agit là d'une question centrale dans le système antique des *aphrodisia*, dans la mesure où cela porte sur la distinction entre l'élément actif et donc dominant, qui se confond socio-morphologiquement avec le masculin, et l'élément passif et donc dominé, qui relève du féminin (et des objets de bien, parmi lesquels sont rangés les esclaves).<sup>1566</sup> Il apparaît alors que dans ce système éthique dont le cadre appréciatif est construit autour des questions du statut social et de la pénétration du point de vue de l'homme, la maîtrise du rôle masculin doit toujours se traduire par le rôle actif qu'embrasse l'homme libre par rapport à ces objets de plaisir.<sup>1567</sup>

Loin de constituer un problème moral en tant que mal en soi, « l'activité sexuelle est [donc] perçue comme naturelle » par les Grecs.<sup>1568</sup> Elle sert à engendrer et à faire perdurer l'espèce, contrebalançant ainsi le danger pouvant résider dans la dépense d'énergie vitale.<sup>1569</sup> Le danger ne réside donc aucunement dans le mal en soi que représenterait la force du désir qui pousse l'homme au plaisir, mais seulement la

---

<sup>1562</sup> cf. *Ibid.*, p. 165-166.

<sup>1563</sup> cf. *Ibid.*, p. 58-59, 182.

<sup>1564</sup> cf. *Ibid.*, p. 60-63.

<sup>1565</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>1566</sup> cf. *Ibid.*, p. 63-65.

<sup>1567</sup> Pour une discussion des deux principes régissant la morale grecque des *aphrodisia*, cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., leçon du 28 janvier 1981, et plus particulièrement p. 79-86 pour le problème du statut socio-morphologique du sujet de plaisir, et p. 86-92 pour la question de la pénétration comme vecteur d'appréciation éthique.

<sup>1568</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 66.

<sup>1569</sup> cf. *Ibid.*, p. 176-177.

démensure que peut entraîner son débordement et son excès par rapport aux « limites qui ont été fixées par la nature ». <sup>1570</sup> Par conséquent, le souci éthique, non de vouloir annuler la force du désir, devra viser à contenir cette force naturelle exubérante. <sup>1571</sup> On comprend alors pourquoi la question de la maîtrise de soi va se trouver au cœur de cette éthique, et en quoi elle diffère du souci de virginité chrétien. <sup>1572</sup> C'est qu'il ne peut s'agir d'annuler un désir considéré comme naturel, et donc utile en soi. À cela s'ajoute qu'une telle problématisation morale exclusivement masculine ne pourra problématiser le rapport du sujet qu'à soi. C'est pourquoi la question de la maîtrise de soi acquiert une importance cruciale dans ce système éthique, car il s'agira de dominer les pulsions, afin d'user convenablement et avec mesure de ces forces et désirs. <sup>1573</sup>

### **III.2.1.2. Le statut conceptuel de la substance éthique**

À travers cette courte présentation des *aphrodisia*, on peut ainsi entrevoir comment la substance éthique d'une conception morale conditionne tout le système, dans la mesure où elle influe directement sur la manière de problématiser, qu'elle délimite donc le champ moral et en agence la topographie. En cela, elle constitue effectivement l'ontologie morale, car elle est la condition de possibilité de l'être moral dans la diversité de son expression historique à un moment donné. Cela revient à dire que l'approche par le biais de la substance éthique est une première étape nécessaire pour saisir l'expérience morale d'une époque, et pour comprendre la façon dont un sujet moral est amené à se constituer et à se rapporter à soi, parce que cette substance éthique va être ce qui se donne comme le soi dudit sujet.

Ainsi parvient-on à saisir la portée de l'entreprise foucauldienne, que résume de manière exemplaire l'*Annexe 1* figurant à la fin de *Les aveux de la chair*. Sous le précepte « Ce qu'il s'agit de démontrer », Foucault y a noté quatre points. Il y rappelle que l'ensemble normatif des règles de conduite qu'utilise le christianisme, non simplement d'être stable, est plus ancien que ce dernier, puisqu'il servait déjà « chez les auteurs païens de l'époque hellénistique et romaine », et que donc par exemple dans la pensée

---

<sup>1570</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>1571</sup> *cf. Ibid.*, p. 69.

<sup>1572</sup> Pour le problème de la virginité tel qu'il est élaboré par les Pères de l'Église (en particulier contre cette question incessamment pressante que pose alors le dualisme), *cf.* M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 152-153, 158-159, 173.

<sup>1573</sup> *cf.* M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 183. Pour des exemples de ce motif de la maîtrise de soi dans la philosophie attique classique, *cf.* Platon, *La république*, *op. cit.*, p. III, 389d-e ; ARISTOTE, « Éthique à Nicomaque » in *Oeuvres complètes*, Pierre Pellegrin (éd.), traduit par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2014, p. 1975-2226. Aristote *Ethique à Nicomaque*, III, 12, 1 119b.



de Clément d'Alexandrie se mêlent une « théologie d'inspiration platonicienne [...] à un ensemble de préceptes moraux d'inspiration stoïcienne ».<sup>1574</sup> Ce ne sont par conséquent point les règles et le domaine du permis et du défendu qui changent dans le passage d'une morale païenne à une morale chrétienne, mais bien « la nouvelle définition des rapports entre subjectivité et vérité ». Et Foucault d'ajouter que « [c]e n'est donc pas tellement la loi et son contenu qui ont changé, mais l'expérience, comme condition de connaissance ».<sup>1575</sup>

On comprend, à travers le prisme de la substance éthique comme condition ontologique de l'expérience, ce à quoi Foucault fait référence, lorsqu'il explique dans son cours de 1981, évoquant en passant la succession des expériences morales sexuelles en Occident, que

« ce serait peut-être à partir de l'expérience chrétienne de la chair – de sa forme même, de la manière dont le sujet a eu rapport à lui-même à travers cette expérience – que l'on peut sans doute comprendre la logique de la codification que le christianisme a présentée et la manière dont cette codification a été effectivement acceptée. Ce serait peut-être à partir de la définition de la sexualité, non pas encore une fois comme domaine transhistorique mais comme forme d'expérience particulière à une société comme la nôtre, que l'on pourrait comprendre la codification moderne, médico-juridique, à l'intérieur de laquelle effectivement nous sommes pris. »<sup>1576</sup>

Cela revient à dire que l'intérêt d'une conception morale ne réside jamais tant dans la simple négativité du code en vigueur, mais dans la positivité d'une expérience toujours génératrice de formes de problématisations morales, de pratiques, et d'attitudes qui lui sont propres. Or, c'est ce qu'au fond Foucault affirmait déjà dans *La volonté de savoir*, lorsqu'il parvint à démontrer que le champ de la sexualité, loin d'avoir été réprimé dans le courant de la modernité, avait au contraire mené à une multiplication de discours et de production de savoirs et de subjectivité.<sup>1577</sup>

---

<sup>1574</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 365. C'est à l'analyse de cette longue transition qui élaborera ces règles, notamment en ce qui concerne la question du mariage, et les fera passer dans le christianisme que Michel Foucault consacre une importante partie de son cours de 1981 (cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, leçons du 4, 11 et 25 février, et du 4, 11 et 25 mars 1981).

<sup>1575</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 365.

<sup>1576</sup> M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>1577</sup> cf. M. Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 19-20. On peut en effet lire ce tome I comme en grande partie dédié à l'analyse de ce qu'est notre substance éthique eu égard du problème que pose le sexe, et donc par conséquent dédié aussi à l'analyse de ce qu'est notre expérience spécifiquement moderne (cf. M. Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, les parties « II. L'hypothèse répressive », « III. Scientia sexualis », et « IV. Le dispositif de sexualité »).

### III.2.2. Assujettissement et *chrêsis*

La deuxième dimension de la conduite morale de soi consiste en « le *mode d'assujettissement*, c'est-à-dire [...] [*en*] la façon dont l'individu établit son rapport à cette règle et se reconnaît comme lié à l'obligation de la mettre en œuvre ».<sup>1578</sup> On comprend simultanément qu'il ne s'agit nullement ici d'appréhender simplement le comportement que susciterait une règle morale donnée, mais de poser la question des différentes formes de donner corps à travers son être au précepte véhiculé par et à travers une règle, et ce dans un souci de bien ressaisir la productivité du rapport éthique à tout code moral.<sup>1579</sup> Dans le cas des *aphrodisia* antiques, on est face à une conception morale qui n'est pas élaborée en référence à un code unique, mais en rapport à une interrogation recherchant « les conditions et les modalités d'un "usage" ».<sup>1580</sup> Ici encore, les régimes de codes sont locaux et limités dans leur portée, et la référence à la règle morale est donc très différente de ce qu'elle deviendra dans l'élaboration chrétienne.<sup>1581</sup> Bien plus que

---

<sup>1578</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 38 (souligné dans l'original).

<sup>1579</sup> Pour un exemple de cela en la question de « la fidélité conjugale », cf. *Ibid.*

<sup>1580</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>1581</sup> Pour un compte-rendu du rôle et du statut du *nomos* en Grèce antique, M. Foucault renvoie à : ROMILLY Jacqueline de, *La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 268 p. En effet, J. de Romilly constate que dans la Grèce présocratique, le terme de « *nomos* peut être la coutume, ou bien la loi divine » (*Ibid.*, p. 66.). On entrevoit, dès lors, toute la tension qui parcourt le problème de la loi, et qui va mener, chez les sophistes, jusqu'à l'opposition de la loi et de la nature (cf. *Ibid.*, p. 73 et suiv.), avant d'aboutir chez Platon à une distinction, aussi fondamentale que problématique, entre d'un côté la loi, en quelques sortes factuelles et coutumières, et de l'autre la justice, connaissance désirable (cf. *Ibid.*, p. 182-185.). Pour ce dernier, sous le choc du sort tragique qu'a pris son maître Socrate, la cité idéale doit avant tout aspirer au bien, les lois n'étant à cela qu'accessoires (cf. *Ibid.*, p. 186-189.). En d'autres termes, « les lois ne sont qu'une condition secondaire, et nullement déterminante » (*Ibid.*, p. 188-189.), le bon gouvernement de la cité étant avant tout caractérisé par le fait qu'il soit en possession de la science, et doit par conséquent avant tout veiller à établir un rapport au vrai, ne pouvant donc simplement et nécessairement s'accommoder du cadre législatif, ce qui simultanément va produire une définition limitée et restrictive de la loi (cf. *Ibid.*, p. 191.). Bien entendu, il s'agit là d'un diagnostic porté sur la cité idéale. Toutefois, cela n'enlève rien à la conception du statut inférieur de la loi dans le système de pensée platonicien. Or, s'il peut bien sembler que les *Lois* vont considérablement nuancer la conception platonicienne de la valeur des lois, dans la mesure où elles seront considérées ici comme ce qui assure la relation entre le divin et la sphère terrestre, il faut toutefois souligner que la matrice platonicienne générale, elle, demeure inchangée, car le sens des lois s'épuise ici encore dans l'exigence de devoir guider les hommes vers le bien. Cela mène en fin de compte à la conception que Platon avait esquissée dès *l'Alcibiade*, car « rechercher le bien de tous suppose que l'on recherche le bien en soi ; et, en recherchant le bien en soi, on aboutit à imiter le divin et à plaire aux dieux » (*Ibid.*, p. 198.). En effet, cela revient à affirmer que les lois doivent aider l'homme à prendre soin de soi convenablement. Or, dans une discussion de la fin éducative que prend la loi en Grèce antique (cf. *Ibid.*, p. 227 et suiv.), J. de Romilly va insister sur le caractère éthique et même métaphysique qui lui sont concédés (cf. *Ibid.*, p. 243, 248-250.), avant d'en arriver au constat que, « [p]our les modernes, la loi est un texte impératif, impersonnel, dont la sobriété fait la vertu. Pour les Grecs, la loi s'adressait aux individus, leur parlait, et, par son intermédiaire, le législateur tentait de rendre les hommes meilleurs ». Enfin, pour Platon, « la loi devient vraiment [...] la parole vivante d'un législateur-philosophe » (*Ibid.*, p. 249.). On retrouve donc là une conception analogue à celle mise en avant par Foucault à travers son commentaire de *l'Alcibiade*, lu comme invitation à se connaître soi-même afin d'avoir souci de soi convenablement (cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*,

d'être tenu à la subordination à une loi révélée à portée universelle, l'individu est sommé à un calcul différencié et appréciatif en vue « d'un ajustement varié », lequel devra tenir compte de trois facteurs.<sup>1582</sup>

### **III.2.2.1. Le besoin**

Le premier de ces éléments est le « besoin ». Ce dernier sert à jauger du plaisir convenable par le fait qu'il correspond à ce que la nature de l'homme nécessite. Il ne s'agit donc aucunement d'évincer le plaisir, comme cherchera à le faire plus tard le christianisme dans un souci de purification, mais « de le maintenir et de le maintenir par le besoin qui suscite le désir ».<sup>1583</sup> Loin de vouloir ni annuler le plaisir, ni problématiser le désir, il s'agit plutôt d'entrer ainsi dans un rapport convenable avec eux, à travers cette figure du besoin, pour accomplir la naturalité de l'être. Le besoin est donc considéré comme l'accès à une naturalité de l'homme qu'il s'agit de maintenir en équilibre, dans la mesure où elle permet à ce dernier l'accomplissement de sa fin, tout en lui assurant une maîtrise sur soi.<sup>1584</sup>

Dès lors, le besoin est appréhendé de manière stratégique, en tant qu'il fait office de régulateur naturel, le seul danger à éviter étant de ne pas susciter des désirs hors-nature, ou du moins de ne pas y céder.<sup>1585</sup> La tempérance produite par cet usage du besoin ne peut par conséquent être l'effet d'obédience à une loi quelconque, mais « elle est un art, une pratique des plaisirs qui est capable en 'usant' de ceux qui sont fondés sur le besoin de se limiter elle-même ».<sup>1586</sup> On en retrouvera l'écho à travers les siècles de la pensée grecque et romaine, sous quelle forme que ce soit. Jusqu'à l'apogée de la culture

---

*op. cit.*, cours du 6, 13 et 20 janvier 1982 ; PLATON, *Alcibiade*, 2. édition., Paris, Garnier Flammarion, 2009, 245 p, col.129a.).

<sup>1582</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 73.

<sup>1583</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>1584</sup> Pour apprécier combien cette approche est différente de la conception chrétienne, il suffit de comparer la question du besoin avec le problème de la virginité, l'exemple principal d'ascèse chrétienne discuté par Foucault dans *Les aveux de la chair*. On comprend alors rapidement combien les deux pratiques sont éloignées l'une de l'autre, bien qu'elles semblent se trouver des deux côtés d'une même trame historique, dont la transition sera effectuée par les philosophies hellénistiques qui développeront la question de l'usage pour mettre au point ce que Foucault nomme alors « la culture de soi » (M. Foucault, *Le souci de soi*, *op. cit.*, p. 53 et suiv.). En effet, la virginité chrétienne ne se résume pas à une abstention austère, mais acquiert un contenu positif dans son rapport avec le salut de l'individu auquel elle permet d'ouvrir la voie (cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 187 et suiv.), faisant à l'occasion disparaître la dimension naturelle qui caractérisait le bon usage des plaisirs à travers le besoin (cf. *Ibid.*, p. 185.). Dans un rapport à soi se présentant ainsi comme entièrement différent à celui des Grecs, la virginité est établie dans le souci d'une conversion vers un état de dépassement de la condition humaine (cf. *Ibid.*, p. 192.), et fait acte d'une constitution humaine paradoxale, prise entre une origine divine et une condition terrestre déchue (cf. *Ibid.*, p. 196.).

<sup>1585</sup> cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>1586</sup> *Ibid.*, p. 77.

de soi, quasiment tous les courants de pensée procèderont, même si ce sera pour des raisons certes parfois bien différentes, à des « exercices d'abstinence », lesquels, en lien avec une certaine acception du précepte delphique *gnôthi séauton*, devront alors permettre d'acquérir « sur soi une souveraineté ».<sup>1587</sup>

### III.2.2.2. *Le moment opportun*

Le deuxième élément est en quelque sorte conjoncturel, dans la mesure où il s'agit de cette notion antique aussi centrale que vague qu'est celle de *kairos*, « le moment opportun »,<sup>1588</sup> ou bien encore la bonne « occasion »,<sup>1589</sup> dont il s'agira alors de discerner l'occurrence afin de la saisir lorsqu'elle se présentera. Foucault n'y consacre, dans *L'usage des plaisirs*, qu'une mince poignée de pages, alors même qu'il souligne que cette question « a toujours occupé pour les Grecs une place importante ».<sup>1590</sup> Peut-être bien est-ce parce que ce problème n'est par essence que nommable, et non analysable, en ce qu'il consiste précisément à évoquer ce qui relève de la part de destin, qui dans le tragique de la vie humaine nous met inlassablement face à l'exigence de ce choix qui est tout entier discernement ? Quoi qu'il en soit, ce motif du moment opportun pour agir n'en reste pas moins important dans le cadre d'une démarche qui est vouée à s'inscrire pleinement dans l'effectuation d'une vie en acte.

Dans *L'usage des plaisirs*, Foucault renvoie à un livre de Pierre Aubenque portant sur Aristote. Celui-ci explique que ce qui va « désigner cette coïncidence de l'action humaine et du temps, qui fait que le temps est propice et l'action bonne : c'est le *kairos*, l'occasion favorable, le temps opportun ».<sup>1591</sup> Or, s'il est vrai qu'il n'existe qu'un Bien, mais que le Mal est multiple, on comprend que le *kairos* est ce qui vise l'un à travers la multiplicité des moments dans le temps. La problématisation du *kairos*, du moins dans sa forme aristotélicienne, introduit ainsi une gradation, laquelle, si elle peut sembler constituer un « apparent amoralisme »,<sup>1592</sup> est surtout destinée à permettre à l'homme la maîtrise,

---

<sup>1587</sup> M. Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 81-82. Bien entendu, il n'est pas fortuit de voir ici s'entremêler le *gnôthi séauton* à une exigence pratique de l'*askêsis*. Comme Foucault le rappellera en 1982 à l'exemple du stoïcien Musonius Rufus, « [l']acquisition de la vertu implique deux choses. Il faut d'une part un savoir théorique (*epistemê theôrikê*), et puis elle doit aussi comporter une *epistemê praktikê* (un savoir pratique) » (M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 301.), ce qui a pour conséquence que « [l']*askêsis* est en réalité une pratique de la vérité » (*Ibid.*, p. 303.).

<sup>1588</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 78.

<sup>1589</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 206.

<sup>1590</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 78.

<sup>1591</sup> P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, op. cit., p. 97. (En grec dans l'original. En suivant, toutes les occurrences de termes grecs sont données en lettres latines.)

<sup>1592</sup> *Ibid.*, p. 98.

dans la matérialité de l'existence et face aux aléas du sort.<sup>1593</sup> Cela indique en même temps l'impossibilité de définir ce en quoi consiste le *kairos*, précisément en raison de son caractère concret et aléatoire, indiquant que ce terme relève par conséquent non de la science, mais de l'opinion.<sup>1594</sup>

Contre Platon, Aristote va, dans ce contexte de temporalisation du problème moral, être amené à reformuler une conception du Bien comme étant multiple, ce qui permet d'avancer une nouvelle définition du *kairos* comme étant « le bien selon le temps, ou encore le temps en tant que nous l'envisageons comme bon ».<sup>1595</sup> Cette notion est l'essor, chez Aristote, de la démultiplication non seulement du bien, mais également du temps et de la vertu.<sup>1596</sup> Peut-on en conclure qu'il s'agirait là d'une manière de mettre à mal une conception morale bâtie sur l'unification des moments par la même règle, par la même conception morale, s'appliquant à tous, sans exception ? Cela semble bien anachronique. Mais, quoi qu'il en soit, force est de constater que le *kairos* introduit certainement, dans cette problématisation morale antique, l'idée de la nécessaire singularité des situations éthiques.<sup>1597</sup>

Affirmer une telle singularité revient à dire que le *kairos* introduit une notion d'irrationalité dans la réflexion éthique.<sup>1598</sup> Mais cette conception allant à l'encontre de l'immutabilité éternelle des idées, et l'attention prêtée aux événements hasardeux et circonstanciels, se révèlent alors être une façon originale de problématiser la lutte pour la maîtrise de soi. Aussi étonnant que cela puisse paraître, tout cela aura paradoxalement mené à accorder au sujet de l'action une plus grande liberté.<sup>1599</sup> Finalement, l'imprévisible aléa des accidents dans le temps rend ainsi à l'homme une liberté par rapport au principe divin qui en est pourtant à l'origine. Or, cette liberté vient

---

<sup>1593</sup> cf. *Ibid.*, p. 99. Ainsi que l'explique P. Aubenque, « si l'intention peut être indifférente au résultat, l'action doit compter, elle, avec l'imprévisibilité du monde » (*Ibid.*).

<sup>1594</sup> cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, op. cit., p. 99-100.

<sup>1595</sup> *Ibid.*, p. 101. Il n'est certainement pas un hasard que P. Aubenque rapproche cette notion de « la notion médicale de *diatète* » (*Ibid.*, note 3.). C'est qu'on retrouve, dans les deux cas, le même souci antique de réfléchir l'homme dans sa liberté circonstancielle. Il ne s'agit pas tant de connaître la règle qui s'applique à un moment donné, que de bien saisir, dans ses intrications les plus fines, le rapport qui lie l'homme à ce moment. Ainsi, M. Foucault explique au sujet du régime que ce dernier « n'est pas à considérer comme un corps de règles universelles et uniformes ; c'est plutôt une sorte de manuel pour réagir aux situations diverses dans lesquelles on peut se trouver ; un traité pour ajuster son comportement selon les circonstances » (M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 141.). Pour une analyse concluante du régime comme art de vivre, cf. *Ibid.*, p. 143.

<sup>1596</sup> cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, op. cit., p. 101.

<sup>1597</sup> cf. *Ibid.*, p. 102.

<sup>1598</sup> *Ibid.*, p. 102-103.

<sup>1599</sup> cf. *Ibid.*, p. 97.

à un prix : la précarité de la condition humaine, marquée par son absence d'assurance éthique.<sup>1600</sup> Bien entendu, il faut se garder de conclusions trop hâtives au sujet des analyses proposées par Pierre Aubenque, qui discute avant tout la philosophie aristotélicienne. Mais il n'en demeure pas moins qu'en ce sens, le *kairos* apparaît comme constituant ce court instant d'indécision dans lequel se joue, toujours à nouveau, la lutte providentielle entre le bien et le mal. Ainsi, le temps, en ce qu'il affranchit l'être de l'éternité, est alors chez Aristote ce qui confère simultanément à l'homme une liberté dont le pouvoir l'affranchit de la détermination.<sup>1601</sup>

\*

Il n'est dès lors guère étonnant de retrouver le problème chez Michel Foucault dans les Cours au Collège de France, précisément au moment où est débattu la question de l'agir politique du philosophe, cette fois-ci en la personne de Platon expliquant qu'un tel *kairos* s'est présenté à lui en Sicile.<sup>1602</sup> Comme ne manque pas de le souligner Foucault, contrairement au *kairos* présent dans l'*Alcibiade*, dont Socrate avait alors eu à se saisir par amour (*êros*) éprouvé envers le jeune Alcibiade, le moment opportun qui se présente à Platon lui-même en Sicile relève de « la tâche même de la philosophie qui est de n'être pas simplement *logos*, mais aussi *ergon* ». <sup>1603</sup> À travers cette matérialisation de l'agir, il s'agit dès lors d'inscrire la philosophie dans l'effectuation de son existence.

Ainsi rejoint-on le problème antique central de la philosophie qui ne peut jamais se contenter d'être simple connaissance (*mathêsis*), parce qu'elle doit toujours simultanément s'exprimer également à travers un exercice (*askêsis*).<sup>1604</sup> De fait, nous semblons bien, avec la Lettre VII de Platon, en présence du versant politique de ce problème, le lien étant effectué ici par la franchise de parole de la *parrêsia*.<sup>1605</sup> À la lumière de ces quelques évocations éparses se dessine l'importance que revêt cette notion néanmoins si diffuse, si difficilement appréhendable théoriquement que celle de

---

<sup>1600</sup> cf. *Ibid.*, p. 104. Ainsi que le note P. Aubenque, au sujet du principe divin qui est le Premier Moteur dans la conception aristotélicienne, « une fois l'impulsion imprimée ou suggérée, les mouvements de l'âme échappent, dans leur détail, à la détermination divine. [...] Si l'homme est livré à lui-même, il est aussi confié à lui-même. En ce sens, le 'hasard' qu'Aristote reconnaît dans le monde, et qui a pour corollaire l'imprévisibilité de l'avenir, libère l'homme, en même temps qu'il rend son existence précaire et menacée » (*Ibid.*).

<sup>1601</sup> cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, op. cit., p. 104-105.

<sup>1602</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 201.

<sup>1603</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>1604</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 301.

<sup>1605</sup> cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 202. Nous discutons de manière plus détaillée le problème de la *parrêsia* dans le chapitre III.4.

*kairos*. Enfin, cette notion finit de se placer au cœur même d'un projet foucauldien lorsqu'est évoqué, à l'aide « [d']une question qu'on pourrait appeler celle du réel de la philosophie »,<sup>1606</sup> une conception de la philosophie critique comme devant servir à une ontologie du présent, alternée ici en l'exigence de produire une ontologie de la philosophie dans le présent.<sup>1607</sup>

### III.2.2.3. *Le statut*

Le dernier des éléments dans lesquels les Anciens réfléchirent le problème du mode d'assujettissement en lequel se constitue le sujet éthique est celui du « statut qui est le sien » dans l'environnement social dans lequel il évolue.<sup>1608</sup> Il s'agit par conséquent d'apprécier ce qui est requis par la position sociale que souhaite épouser l'individu en question, ou bien qui est déjà la sienne et dont il est amené à déduire les exigences morales qui lui sont propres.<sup>1609</sup> On comprend alors combien on est éloigné d'un système moral fondé sur une « universalité modulée »,<sup>1610</sup> comme c'est le cas dans le christianisme, dans lequel les conduites convenables et licites seront appréhendées et jauger par rapport à un certain nombre de règles. Cela appellera la mise au point et l'application d'une « casuistique » bien rodée,<sup>1611</sup> laquelle servira à estimer la valeur morale des actes individuels en référence à l'universalité de la règle, qui vaut donc pour et s'applique à tous, sans distinction subjective. La conception morale grecque quant à elle se développe à partir du « mode de vie, lui-même déterminé par le statut qu'on a reçu et les finalités qu'on a choisies »,<sup>1612</sup> sur lequel elle s'articule directement. Au lieu d'une morale générale et abstraite qui vaut pour tous, on a donc affaire à une

---

<sup>1606</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>1607</sup> Nous ne voulons certainement pas affirmer – faut-il le souligner ? – que cette idée d'ontologie du présent ne puisse se résumer ni simplement à ce *kairos*, ni seulement à cette question portant sur le réel de la philosophie. Le problème soulevé ici est en effet celui de savoir « comment, de quelle façon, sur quel mode s'inscrit, dans le réel, le dire-vrai philosophique, cette forme particulière de véridiction qu'est la philosophie » (*Ibid.*, p. 210., p. 210) ? On comprend alors que l'ontologie du présent peut représenter une tentative de réponse à cette question du *kairos* de la philosophie devant être amenée à se muer en *ergon* dans le contexte politique.

<sup>1608</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>1609</sup> La question du statut emmenant avec lui des exigences éthiques propres est d'ailleurs déjà au cœur du problème de l'*epimeléia hêautou*, tel qu'il est posé dans l'*Alcibiade* au jeune prétendant au pouvoir athénien. Cf. cf. Platon, *Alcibiade*, *op. cit.*, p. 104e-105e.

<sup>1610</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>1611</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>1612</sup> *Ibid.*, p. 81.

problématisation éthique s'attachant à considérer chaque cas individuel, dans son rapport à lui-même et aux autres.<sup>1613</sup>

On est en présence d'une morale bâtie sur la dissymétrie des rapports sociaux régissant la société antique. Il n'est alors guère étonnant de voir ce principe se faire jour de manière exemplaire dans la conception du mariage. Au cours d'une discussion cherchant à analyser le mariage antique et le rapport entretenu par les époux, M. Foucault commente un texte d'Isocrate, dans lequel ce dernier traite du problème de la tempérance du prince, prémisses autant d'un bon mariage que d'un bon gouvernement des autres. Or, deux raisons poussent le prince à la tempérance, d'une part l'exemplarité que son comportement se doit de revêtir, d'autre part la concurrence par rapport à l'accession au pouvoir dans laquelle il se trouve prise, comme chef de la cité tout comme chef de la maison.<sup>1614</sup> Tout aussi bien, lorsque l'homme marié se doit de s'appliquer une certaine fidélité conjugale, ce n'est pas tant en raison du rapport entre les époux, mais en raison d'une réflexion sur la condition qui est désormais la sienne, en tant qu'il est un homme libre marié.<sup>1615</sup> Ainsi, l'exemple de l'onirocritique d'Artémidore, que Foucault discute dans son cours de 1981 et sur laquelle s'ouvre *Le souci de soi*,<sup>1616</sup> lui permet de cerner un système moral antique qui n'est pas tant bâti sur une binarité du licite et de l'illicite, mais qui constitue bien plus un continuum du plus au moins convenable, problématisé à partir des questions de l'isomorphisme socio-sexuel et de l'activité du sujet de plaisir.<sup>1617</sup>

---

<sup>1613</sup> Cette modulation par rapport au statut social découle vraisemblablement du fait qu'il s'agisse là d'une morale d'hommes libres, ce qui a pour conséquence que le problème ne se pose pas tant en termes de droits et de conduites appropriés, mais en termes d'usages convenables de la liberté. Cela signifie également que plus le statut social est élevé, plus l'exigence morale devient forte. Ainsi que le constate Foucault, « [c]'est un principe généralement admis que plus on est en vue, plus on a ou plus on veut avoir d'autorité sur les autres, plus on cherche à faire de sa vie une œuvre éclatante dont la réputation s'étendra loin et longtemps, plus il est nécessaire de s'imposer, par choix et volonté, des principes rigoureux de conduite sexuelle » (*Ibid.*, p. 82.).

<sup>1614</sup> cf. *Ibid.*, p. 221 et suiv., ici p. 224-225.

<sup>1615</sup> cf. *Ibid.*, p. 237-238. Pour la conception du mariage dans la Grèce attique comme relation d'amitié intense, mais pas d'ordre spécifique quant aux autres formes de relations possibles, ainsi que du changement de cette conception et de l'acquisition par le mariage d'une nature spécifique et délimitée des autres relations durant la période hellénistique, voir la leçon du 11 février 1981, cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 125 et suiv.

<sup>1616</sup> À ce sujet les leçons du 21 et 28 janvier 1981, cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 49 et suiv. ; M. Foucault, *Le souci de soi*, *op. cit.*, p. 7 et suiv.

<sup>1617</sup> C'est ce que M. Foucault discute dans la leçon du 28 janvier 1981 (cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 77 et suiv.), et c'est ce qui résulte d'une problématisation des plaisirs construite autour de deux axes de problématisation, à savoir les questions d'isomorphisme social (cf. *Ibid.*, p. 79 et suiv.) et d'activité (cf. *Ibid.*, p. 86 et suiv.). Ainsi, on est en présence d'une normativité produite non par une binarité du licite et de l'illicite, mais à partir d'une problématisation des pratiques en rapport à leur naturalité, comme le montre l'exemple de l'amour entre deux femmes, qui est à refuser parce qu'il est contre-nature, aussi bien



Le problème du statut tel qu'il est posé dans l'élaboration éthique antique se réfléchit par conséquent selon trois grands axes de problématisation, dans la mesure où l'on interroge sa naturalité, son historicité et sa socialité. Le problème éthique du comportement selon la règle convenable se déploie dans une problématisation de toutes les dimensions constituant l'être humain : l'homme comme être naturel, l'homme comme être fini soumis à l'aléa de l'événement dans le temps, l'homme comme être social vivant en communauté. On aperçoit simultanément les grandes lignes de différences par rapport à la conception chrétienne. La naturalité de l'homme sera alors devenue ce qui se donne comme le danger de recéler le mal, et sa condition sociale se trouvera entièrement régie par l'application du cadre normatif universel de la loi divine. Chaque moment se trouvera pris entre ces deux pôles, dans l'exigence de réaliser la règle à tout instant de l'existence qui devra en devenir l'expression incarnée.

La problématisation antique du statut en revanche pose la question de la liberté de manière d'autant plus fructueuse, qu'elle incite à établir un rapport plein à soi-même en tant qu'on se trouve être une altérité naturelle, en tant qu'on est pris dans l'aléa historique, et en tant qu'on agit dans un cadre social. Qu'est-ce donc que la liberté, sinon de se réfléchir dans sa constitution toujours déjà donnée ? Ainsi, la souveraineté de soi doit être acquise contre ces influences et conditionnements extérieurs, afin de permettre la réalisation de ce soi duquel on est en présence, alors même qu'il n'est pas encore. C'est là l'expression éclatante de la liberté comme une pratique, précisément parce que la liberté réside alors de manière positive dans la pratique, et non pas dans la simple incarnation concrète, dans le déploiement de son existence, de la règle abstraite, tel que cela deviendra le cas dans la tradition chrétienne, d'Augustin à Kant.<sup>1618</sup>

---

par l'activité que par le statut, car une des deux partenaires prend la place active réservée au partenaire masculin (cf. *Ibid.*, p. 68-69, 85.). Pour la question du mariage en rapport au statut des époux et du problème que pose le nécessaire flou du statut du garçon, cf. *Ibid.*, p. 93-97. ; M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 258, 268. Pour la question de l'isomorphisme socio-sexuel, cf. *Ibid.*, p. 279 et suiv.

<sup>1618</sup> Dans son ouvrage *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Jacqueline de Romilly montre comment, entre le V<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, la liberté auparavant politique acquit peu à peu un statut intérieur d'ordre moral (cf. ROMILLY Jacqueline de, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, Editions de Fallois, 1989, 206 p, p.157 et suiv.). Mais il n'en reste pas moins qu'il s'agit là d'un ordre moral ayant pour souci la maîtrise de soi intérieure, c'est-à-dire la maîtrise de l'âme, dans la mesure où celle-ci est conçue comme constituant la condition de la tempérance et de la sérénité, gages de cette liberté intérieure (cf. *Ibid.*, p. 160-164.). Cette nouvelle conception de la liberté, qui traversera tous les courants de pensée gréco-romains (cf. *Ibid.*, p. 166-169.), demeure cependant bien éloignée de la liberté chrétienne d'acquiescer à la règle.

### III.2.3. Maîtrise et *enkrateia*

La troisième dimension du rapport moral porte sur « les formes de l'*élaboration*, du *travail éthique* qu'on effectue sur soi-même ». <sup>1619</sup> Dans cette troisième dimension, on retrouve au premier plan le problème pratique de l'exercice. Cela ne saurait guère surprendre dans le contexte d'une élaboration morale, dans laquelle la trame de problématisation passe par une réflexion serrée sur le soi moral dans tous ses aspects constitutifs, qu'ils soient naturels, sociaux, ontologiques, mais également pédagogiques, et non par la référence constante à une législation morale à prétention universelle. Dans un tel contexte, on comprend aisément qu'à cette question de l'*askêsis* revienne une importance primordiale, car ce n'est qu'elle qui pourra permettre d'assurer le succès moral d'un système éthique s'élaborant en confrontation avec la singularité du concret.

En effet, un tel système aboutit à l'idée d'une lutte intérieure que devra remporter le sujet éthique contre lui-même. Il ne faut d'ailleurs pas s'y méprendre, cette lutte est fort différente de ce que sera la lutte éthique dans la conception chrétienne. La lutte antique a pour adversaire la démesure causée par le fait de céder aux pulsions de désir, et non le mal mesquin se cachant jusque dans les tréfonds de l'âme humaine, et dont l'intention est toujours de détourner l'homme d'un droit chemin déjà tracé pour l'entraîner dans le péché. Affaire antique, par conséquent, non de salut à toujours encore obtenir par une purification radicale, mais bien de souci de tempérance, parce que seule celle-ci permettra d'accomplir la juste mesure qui donnera accès à la souveraineté harmonieuse maîtrisant les pulsions naturelles.

C'est pourquoi enfin il est important de distinguer qu'il s'agira, dans ce qui suit, non de tempérance au sens que l'on prête d'habitude au terme de *sôphrosunê*. En réalité, celle-ci ne relève pas tant du problème d'un travail éthique, qu'elle participe à celui du rapport à la vérité. C'est pourquoi il en sera question de manière plus détaillée dans la section suivante. Néanmoins, on procèdera à une discussion comparative dans cette section, d'une part pour bien délimiter les différences relevant des deux dimensions en question, d'autre part pour mieux mettre en lumière la spécificité que revêt la conception morale antique par rapport à celle qu'élaborera la pensée chrétienne et dont nous sommes certainement encore tributaires aujourd'hui.

---

<sup>1619</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 38.

### III.2.3.1. Les deux formes de la tempérance

Deux termes ont longtemps été employés parallèlement en grec pour désigner ce que nous comprenons et traduisons par la notion de “tempérance”.<sup>1620</sup> D’une part avons-nous donc le mot d’*enkrateia*, d’autre part le terme de *sôphrosunê*.<sup>1621</sup> Bien entendu, les deux termes ne recouvrent cependant pas exactement les mêmes significations, et les écarts informent donc aussi bien sur la façon de poser le problème moral propre aux Anciens, que sur la conception de la solution qu’ils lui ont apportée. Ainsi, le terme de *sôphrosunê* semble bien plus renvoyer à un état passif, de l’ordre d’une disposition de l’être-là.<sup>1622</sup> L’*enkrateia*, au contraire, est « une forme active de maîtrise de soi, qui permet de résister ou de lutter, et d’assurer sa domination dans le domaine des désirs et des plaisirs ». <sup>1623</sup> On comprend alors que, dans le second cas, il s’agisse d’une pratique, qui se joue par conséquent pleinement dans le registre de l’activité.

Bien que les deux termes relèvent de la tempérance, le « rapport à soi » engagé dans les deux cas est donc différent.<sup>1624</sup> La *sôphrosunê* appartient au domaine de la stratégie, et donc d’une disposition ontologique générale et globale, qui régit en tant qu’elle est principe de conduite. Voilà pourquoi en ce sens elle sera passive. Car elle représente un choix de style de vie, façonnant l’ensemble de l’agir donnant la grille de lecture et de comportement. L’*enkrateia*, quant à elle, relève du registre de la tactique. Elle est ce qui commande chaque décision qui se présente à l’individu. Et parce qu’elle est donc la faculté de réponse aux aléas contingents et changeants des situations de l’existence, elle est foncièrement conçue comme une activité, en ce qu’elle demande une adaptation, une mise en relation, et un travail éthique incessant du sujet moral sur lui-même.

Alors que la *sôphrosunê* constitue donc la disposition éthique générale, c’est-à-dire le choix de principe d’adopter une vie sous le précepte éthique de la tempérance, l’*enkrateia*, quant à elle, est l’activité même de la lutte éthique, la joute que l’individu engage, à chaque instant, avec ses désirs et plaisirs qui cherchent à contrecarrer l’attitude tempérante que l’individu cherche à instaurer. C’est d’ailleurs Aristote qui « aurait été le premier [...] à distinguer systématiquement entre la *sôphrosunê* et

---

<sup>1620</sup> M. Foucault les désigne comme ayant longtemps été très voisins (cf. *Ibid.*, p. 86.).

<sup>1621</sup> cf. *Ibid.*

<sup>1622</sup> cf. *Ibid.*, p. 87. M. Foucault écrit qu’il s’agit d’un « état très général » permettant de se conduire convenablement (*Ibid.*).

<sup>1623</sup> M. Foucault, *L’usage des plaisirs*, op. cit., p. 87.

<sup>1624</sup> *Ibid.*, p. 86.

*l'enkrateia* » dans les sens dépeints à l'instant.<sup>1625</sup> Or, à travers cette distinction, il est possible d'établir une hiérarchie entre les deux termes, parce que *l'enkrateia* se révèle alors constituer la condition pour la *sôphrosunê*. Il faut être en mesure de dominer ses passions à travers cette lutte éthique, afin de pouvoir accéder par ce biais à la possibilité d'adopter les principes généraux de tempérance que résume en lui le terme de *sôphrosunê*.<sup>1626</sup>

Mais on peut également différencier les deux termes en suivant une autre approche. En effet, alors que la *sôphrosunê* représenterait un principe général de morale, *l'enkrateia* serait, elle, le nom donné au fait qu'un certain nombre de techniques de soi et leur exercice régulier soient nécessaires pour parvenir à la tempérance. C'est ce que laisse entendre le constat selon lequel « le terme d'*enkrateia* dans le vocabulaire classique semble se référer en général à la dynamique d'une domination de soi par soi et à l'effort qu'elle demande ». <sup>1627</sup> Or, il ne faut certainement pas entendre par là que *l'enkrateia* se confondrait simplement à ces techniques de soi, dont elle serait uniquement un nom supplémentaire. Elle désigne cette attitude de lutte nécessaire à l'instauration de la souveraineté de soi qui est la fin de la morale antique, car seule celle-ci permet à l'individu d'user de ses forces, de ses capacités et de ses libertés dans la mesure juste et convenable qui en fera un exemple esthétique. En ce sens, *l'enkrateia* est le terme désignant le fait pour l'individu d'être engagé dans une joute morale avec lui-même. Il s'agit de la tempérance, dans la mesure où elle est le fruit d'une activité incessante, qui demande par conséquent une « forme de travail et de contrôle que l'individu doit exercer sur lui-même ». <sup>1628</sup> Or, ce travail va pouvoir être problématisé selon cinq axes.

### **III.2.3.2. Le sujet face à soi-même. La joute morale**

Le premier point est que (1) « [c]et exercice de la domination implique d'abord un rapport agonistique », <sup>1629</sup> dans lequel il s'agit ainsi de prendre pour objet les passions

---

<sup>1625</sup> *Ibid.*, p. 87. Dans son étude dédiée à la *sôphrosunê*, Helen North repère le Livre VII de l'*Éthique à Nicomaque* comme contenant « the first rigorous distinction in Greek thought between *sophrosyne* and *enkrateia* » (NORTH Helen, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1966, 391 p, p.203.).

<sup>1626</sup> cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 88. Foucault constate « [qu'é]n ce sens, *l'enkrateia* est la condition de la *sôphrosunê*, la forme de travail et de contrôle que l'individu doit exercer sur lui-même pour devenir tempérant (*sôphrôn*) » (*Ibid.*).

<sup>1627</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>1628</sup> *Ibid.*

<sup>1629</sup> *Ibid.*

pouvant susciter un comportement indécent. L'intérêt de cela ne réside alors pas tant dans une analyse herméneutique desdites passions, que bien plus dans un rapport belligérant qu'il est nécessaire d'établir à leur égard. C'est que ces passions, caractérisées par leur naturalité, ne sauraient constituer un mal en elles-mêmes. Le danger qu'elles représentent ne relève pas du fait qu'elles pourraient pervertir l'âme du sujet moral. Seulement, de par leur caractère naturel tendant toujours à la démesure, ces passions risquent sans cesse de parvenir à dominer entièrement l'individu.<sup>1630</sup> L'adoption, par l'individu, d'une posture de lutte envers ses propres passions est donc la condition première et *sine qua non* pour tout comportement moral.<sup>1631</sup> Il en résulte que ce rapport de lutte pour le pouvoir souverain est constitutif de toute pratique morale en Grèce antique.<sup>1632</sup>

Parce que (2) ce rapport de pouvoir nécessaire est instaurée avec les passions, il se transforme simultanément en « une relation agonistique avec soi-même ». <sup>1633</sup> Loin de se limiter à des adversaires qui seraient tout de même autres, aussi proches soient-ils du sujet moral, force est de constater que la structure de cette lutte pour la constitution du soi comme sujet d'un *êthos* bon implique nécessairement un rapport de lutte à entretenir avec le soi soi-même, dont les passions constituent une partie.<sup>1634</sup> C'est une joute avec soi-même, et il importe en vérité peu qu'il s'agisse ou bien de parties irrationnelles de l'âme, ou bien de pulsions suscitées par quelque autre chose.<sup>1635</sup> Seule la lutte engagée importe, et le fait qu'il faudra en sortir vainqueur de soi-même.<sup>1636</sup> On

---

<sup>1630</sup> cf. *Ibid.*, p. 89. Il s'agit là du plus grand danger que peut entraîner un comportement immoral pour les Anciens, à savoir d'être réduit « à l'esclavage » interne de ses propres passions que l'on n'est pas parvenu à maîtriser et à dominer. Que l'ouvrage que Jacqueline de Romilly consacre au problème de la liberté en Grèce antique ouvre sur cette hantise, témoigne de ce fait (cf. J. de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, op. cit., p. 27 et suiv.). Bien entendu, il s'agit dans cet exemple du risque existentiel d'être asservi suite à une défaite de la cité. Mais on comprend aisément l'importance et l'étendue de cette crainte dans un système moral fondé sur l'appartenance sociale à une caste d'hommes-citoyens libres.

<sup>1631</sup> cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 89.

<sup>1632</sup> cf. *Ibid.* Foucault remarque que « [l]a conduite morale, en matière de plaisirs, est sous-tendue par une bataille pour le pouvoir » (*Ibid.*). Cette conception de la pratique morale comme étant structurée par un rapport agonistique primaire, et qui aura tant d'influence non seulement sur les conceptions hellénistiques et romaines, mais également sur la problématisation morale chrétienne, est donc déjà présente dans la culture antique classique. En ce sens, M. Foucault note plus bas que « [l]a longue tradition du combat spirituel, qui devait prendre tant de formes diverses, était déjà clairement articulée dans la pensée grecque classique » (*Ibid.*, p. 91.).

<sup>1633</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 91.

<sup>1634</sup> cf. *Ibid.* C'est ce que M. Foucault exprime lorsqu'il constate que « [l]es adversaires que l'individu doit combattre ne sont pas simplement en lui ou au plus près de lui. Ils sont une partie de lui-même » (*Ibid.*).

<sup>1635</sup> Rappelons qu'Aristote parle, au sujet de la tempérance d'une des « vertus des parties irrationnelles de l'âme » (ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris : Le Livre de Poche (1992), p. 142).

<sup>1636</sup> Il faut noter l'apparent paradoxe qui réside en l'affirmation qu'il faille avoir raison de soi-même en se dominant, dans la mesure où cela signifie nécessairement qu'il faut être plus faible et dominé (par soi) (cf.

peut désormais mesurer à quel point on est loin de la conception chrétienne, dans laquelle le danger proviendra de l'altérité que représente, au sein même de l'individu, le mal. Pour les Anciens, la difficulté de l'entreprise tient au contraire au fait que ce « combat [...] se déroule comme une joute avec soi-même : lutter contre “les désirs et les plaisirs”, c'est se mesurer avec soi ».<sup>1637</sup> On comprend alors pourquoi aussi bien cette lutte, que la façon dont il convient de se dominer soi-même sont pensées en analogie avec la domination politique de la cité.<sup>1638</sup> Il s'agit d'user de l'excellence, dont regorge toute âme, pour maîtriser les parties moins bonnes, de la même manière que les meilleurs citoyens sont amenés à gouverner une cité.<sup>1639</sup>

Une fois que l'on comprend la structure aussi belligérante qu'intime de ce rapport éthique à soi, il n'étonnera alors guère que (3) son « résultat [...] est tout naturellement exprimé en termes de victoire ».<sup>1640</sup> Cela signifie que les Anciens concevaient les rapports avec leurs passions comme devant aboutir à une « domination »,<sup>1641</sup> et non comme un effacement visant à faire simplement disparaître les désirs, tel que ce sera le cas dans le christianisme. Dans la problématisation antique, il n'en va par conséquent jamais de dissoudre les plaisirs, mais bien de s'en rendre maître, par le biais de la recherche incessante d'un juste milieu, sans toutefois jamais céder à l'opulence.<sup>1642</sup> On est là face à une différence fondamentale avec la conception chrétienne du rapport aux désirs, dans laquelle une telle acceptation du principe de réalité du plaisir est inconcevable. C'est ce que Foucault souligne, lorsqu'il explique que

---

M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 92-93.). Déjà Platon tente de répondre à cette objection en introduisant une différenciation des parties de l'âme, qui serait donc constituée de deux parties, l'une moralement supérieure à l'autre. Ainsi, Platon note, dans *La république*, que « ce discours [...] semble pourtant vouloir exprimer quelque chose concernant l'âme, comme si dans le même être humain il y avait quelque chose de meilleur et quelque chose de pire. Chaque fois que ce qui est naturellement le meilleur est le maître de ce qui est le pire, c'est cela qu'on entend par “plus fort que soi-même” » (Platon, *La république*, op. cit., p. IV, 431a.) Notons en outre que les raisons pour une domination de la partie faible de l'âme, telles que Platon les donne, sont soit « une formation déficiente », soit « quelque mauvaise compagnie » (*Ibid.*). Cela semble en effet renvoyer à la thématique du maître de conscience, et indique par conséquent que ce problème de la domination de soi relève du registre des techniques de soi.

<sup>1637</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 92.

<sup>1638</sup> cf. PLATON, *Lettres*, traduit par Luc Brisson, Paris, Flammarion, « Garnier Flammarion », 2004, 314 p, col.336d-337b.

<sup>1639</sup> cf. Platon, *La république*, op. cit., p. IX, 577c-578a.

<sup>1640</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 93.

<sup>1641</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>1642</sup> Ainsi, Aristote d'expliquer que « [l']homme sage et tempérant sait tenir ici le milieu convenable » (*op.cit.*, p. 147). Cette conception a pour précepte qu'il n'existe pas d'homme sans désirs, et que la sagesse ne peut donc consister qu'en une maîtrise des désirs, et non dans l'effort de les faire disparaître. Par conséquent, le trait caractérisant l'homme sage est de « recherche[r] avec mesure, et de la manière qui convient, tous les plaisirs qui contribuent à la santé et au bien-être », et ainsi de ne faire « jamais que ce que veut la droite raison » (*ibid.*, 148).

« pour se constituer comme sujet vertueux et tempérant dans l'usage qu'il fait de ses plaisirs, l'individu doit instaurer un rapport à soi qui est du type "domination-obéissance", "commandement-soumission", "maîtrise-docilité" (et non pas, comme ce sera le cas dans la spiritualité chrétienne, un rapport de type "élucidation-renoncement", "déchiffrement-purification"). C'est ce qu'on pourrait appeler la structure "héautocratique" du sujet dans la pratique morale des plaisirs. »<sup>1643</sup>

De tout ce qui vient d'être dit, il est aisément compréhensible que donc (4) cette structure du rapport de maîtrise des désirs soit conçue selon deux matrices. La première est celle « de la vie domestique ».<sup>1644</sup> Ainsi, tout homme se doit de tenir, parmi ses désirs, le même ordre et la même structure hiérarchique qui régit aussi sa maisonnée – si toutefois celle-ci est bien ordonnée et par conséquent bâtie sur l'obéissance de ses serviteurs –, afin que ses désirs se laissent dominer convenablement, dans une économie naturelle à laquelle le maître peut veiller.<sup>1645</sup> Il n'étonnera guère que l'autre matrice est bien entendu le « modèle de la vie civique ».<sup>1646</sup> Il faut donc, dans son rapport avec les désirs, faire régner un ordre de la même nature que celui qui régnerait dans la cité idéale, régie par les lois bonnes et justes.<sup>1647</sup>

On a ainsi mis au jour cette structure de l'*enkrateia*, terme désignant le rapport agonistique que le soi entretient avec lui-même afin de dominer les passions dans une lutte qu'il doit impérativement remporter pour pouvoir constituer une maîtrise sur ses passions qui est en analogie directe avec le pouvoir que l'on exerce sur la cité. C'est pourquoi (5) une importance cruciale revient à la question des exercices (*askêsis*), lesquels sont naturellement amenés à jouer un rôle primordial. Car cette domination des passions est foncièrement et avant tout un exercice à répéter inlassablement.<sup>1648</sup> D'où cette nécessité de l'exercice que Socrate prône inlassablement, et qui est en réalité intimement lié au souci de soi.<sup>1649</sup> Qu'on ne trouve pas beaucoup d'exemples concrets au

---

<sup>1643</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs, op. cit.*, p. 95.

<sup>1644</sup> *Ibid.*

<sup>1645</sup> cf. *Ibid.*, p. 95-96.

<sup>1646</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>1647</sup> C'est précisément ce que s'attèle à démontrer Platon dans le Livre IX de *La République*, à partir de 577d, lorsqu'il montre qu'une âme dominée par ses désirs est comme une cité dominée par un tyran. Ce constat le mènera à la démonstration selon laquelle seule la justice peut procurer le véritable bonheur.

<sup>1648</sup> cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs, op. cit.*, p. 97. C'est la raison pour laquelle M. Foucault explique que « [l]'exercice n'est pas moins indispensable dans cet ordre des choses que s'il s'agit d'acquérir n'importe quelle autre technique : la *mathêsis* à elle seule ne saurait suffire si elle ne s'appuie sur un entraînement, une *askêsis* » (*Ibid.*).

<sup>1649</sup> C'est à l'exercice du soin de soi que Socrate encourage Alcibiade, lorsqu'il lui rappelle qu'il « ne peut compter que sur le soin qu'il porte à ce qu'il fait et sur le savoir, car ce sont les seules qualités dignes de considération chez les Grecs » (Platon, *Alcibiade, op. cit.*, p. 123d.). Il semble d'ailleurs bien que toutes les

sujet de ces exercices éthiques ne doit d'ailleurs pas étonner. D'une part, les exercices se confondent avec la vie vertueuse, dans la mesure où l'exercice se tarit en l'effectuation de la maîtrise de soi.<sup>1650</sup> D'autre part, il ne faut pas oublier que la domination de soi est conçue selon le même schéma que la domination des autres, qu'il s'agisse de la maisonnée ou de la cité. Et si tel est le cas, il en résulte que, par conséquent, la formation doit également être la même pour tous les deux. De s'entraîner à gouverner les autres convenablement est ainsi toujours simultanément considéré comme un exercice à une vie vertueuse.<sup>1651</sup>

### III.2.4. Sagesse et *sôphrosunê*

#### III.2.4.1. *Penser la vérité de son agir*

Enfin, la quatrième dimension que M. Foucault discerne dans la manière de se rapporter au code et à son exercice, réside dans ce qu'il décide de désigner comme « la *téléologie* du sujet moral ». <sup>1652</sup> L'enjeu est de comprendre comment une pratique morale s'insère dans un geste général, en ayant par conséquent pour cadre de référence l'ensemble de l'existence. Tout agir moral, aussi minime ou disparate qu'il soit, se trouve être non seulement en rapport avec les exigences, les composantes et les particularités d'une situation concrète donnée, mais entretient toujours et nécessairement un lien référentiel à ce que M. Foucault appelle « la constitution d'une conduite morale », qu'il définit comme l'accomplissement, dans le temps de l'existence de l'individu, « [d']un certain mode d'être, caractéristique du sujet moral ». <sup>1653</sup> Cela revient à poser la question de ce qui, dans une morale, est considéré simultanément comme son principe et son

---

écoles philosophiques aient, de près ou de loin, retenues cette exigence socratique à s'exercer. En guise d'exemple radical, il suffit de citer, tout comme le fait Foucault, les cyniques, en ce « que la vie cynique peut apparaître tout entière comme une sorte d'exercice permanent » (M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 99). Pour le problème de l'exercice dans la philosophie cynique, ainsi que de son influence sur le stoïcisme, cf. aussi GOULET-CAZE Marie-Odile, *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 1986, 292 p. ; GOULET-CAZE Marie-Odile, *Les Kynica du stoïcisme*, Stuttgart, Franz Steiner, « HERMES - Einzelschriften », 2003, 189 p. Nous reviendrons sur la question de l'*askêsis* cynique plus bas, dans la section étant dédiée à la lecture qu'apporte M. Foucault à ce courant philosophique.

<sup>1650</sup> cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 100-101. Foucault note que « l'exercice est conçu comme la pratique même de ce à quoi il faut s'entraîner ; il n'y a pas de singularité de l'exercice par rapport au but à atteindre [...] » (*Ibid.*, p. 100.).

<sup>1651</sup> cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 102-103. Ce n'est que plus tard « [qu']il y aura décrochage entre les exercices qui permettent de se gouverner soi-même et l'apprentissage de ce qui est nécessaire pour gouverner les autres, il y aura décrochage aussi entre les exercices dans leur forme propre et la vertu, la modération, la tempérance auxquelles ils servent d'entraînement » (*Ibid.*, p. 104.).

<sup>1652</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 39.

<sup>1653</sup> *Ibid.*



point d'aboutissement. Ce principe, se trouve dans cette circularité paradoxale, parce qu'il doit être en même temps ce qui rend possible et ce vers quoi l'agir moral de l'individu doit toujours tendre.

Dans le cadre des analyses foucaaldiennes discutées ici, on pourra alors rappeler la distinction opérée entre l'*enkrateia* et la *sôphrosunê*, laquelle devient maintenant intelligible. L'*enkrateia* est la condition de possibilité de la réalisation de la *sôphrosunê*, parce qu'elle représente l'effort de mesure réitéré dans tous les instants de l'existence quotidienne. La *sôphrosunê*, quant à elle, est cet idéal de tempérance toujours à atteindre, sans toutefois jamais être accompli dans un instant précis, justement parce qu'elle ne peut être que ce qui se réalise à travers toute l'existence de l'individu. Or, cela signifie nécessairement que la *sôphrosunê* doit, comme idéal visé, être déjà présente à chaque instant. Car loin d'être ce qui se découvre au fil du temps, elle est ce qui offre la fin principielle recherchée, ce qui constitue la condition de possibilité de tout agir moral.<sup>1654</sup>

C'est donc sur ce concept-clé qu'est la *sôphrosunê* que porte la dernière partie de ce premier chapitre de *L'usage des plaisirs*, parce que ce concept désigne la fin recherchée par tout effort moral antique. Celle-ci est alors définie par M. Foucault comme étant « l'état auquel on tend à parvenir », et « caractérisée comme une liberté ».<sup>1655</sup> Ce dernier terme peut surprendre sous la plume d'un penseur s'étant efforcé pendant si longtemps de déconstruire tous les espaces et les configurations de prétendues libertés. D'autant plus qu'il va se trouver associé ici de manière surprenante avec deux autres termes, à savoir la vérité et le pouvoir. Cela souligne le déplacement qui s'effectue dans cet ultime champ de recherches. Ainsi, il semblerait qu'il soit en quelque sorte nécessaire que la vérité soit considérée aussi comme une liberté, si l'on veut bien qu'elle acquière une densité propre. En d'autres termes nous pourrions dire qu'il faut que la liberté soit transformé en une « liberté-pouvoir »,<sup>1656</sup> pour qu'elle puisse en retour parvenir à se détacher de toutes ces dynamiques de pouvoir qui ne la produisaient autrement que comme un simple effet de structures de savoirs.

---

<sup>1654</sup> L'étude la plus complète au sujet de cette notion antique a certainement été proposée par H. North. On se rapportera tout particulièrement aux chapitres V, VI, VII, et VIII (cf. H. North, *Sophrosyne*, *op. cit.*, p. 150 et suiv.).

<sup>1655</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 106. Cette définition rejoint celle donnée par H. North dans sa discussion du concept dans la philosophie aristotélicienne, pour laquelle elle note que « [s]ophrosyne is the effortless, because habitual, harmony of appetite and reason, the perfection of the healthy soul that needs no physician » (H. North, *Sophrosyne*, *op. cit.*, p. 202-203.).

<sup>1656</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 116.

Foucault discute le problème de la *sôphrosunê* selon quatre moments. Le premier, renvoyant à la discussion précédente de l'*enkrateia*, présente la *sôphrosunê* comme le fruit d'une maîtrise acquise par soi sur soi-même. Cette maîtrise est en effet une liberté, dans la mesure où elle constitue la saisie de son pouvoir propre par le soi, à travers le geste du soi dominant le soi-même. Dans une conception qui souligne la trame qui unit les libertés individuelles et la liberté de la cité, qui relèvent toutes d'une même attitude commune, il s'agit « d'être libre et de pouvoir le rester ».<sup>1657</sup> Par conséquent, ce à quoi s'oppose cette liberté, et qui forme sa caractérisation négative, c'est « l'esclavage de soi par soi ».<sup>1658</sup> Il s'agit donc d'être, grâce à cette maîtrise qu'on parvient à opérer et à maintenir sur soi-même, source de sa propre détermination. Mais cette conception de la liberté ne se limite pas à une telle définition négative. En effet, « dans sa forme pleine et positive, elle est un pouvoir qu'on exerce sur soi-même dans le pouvoir qu'on exerce sur les autres ».<sup>1659</sup> Cela renvoie tout d'abord à la conception de cette morale comme s'adressant aux hommes-citoyens libres et maîtres de la cité. Mais dans un cadre proprement foucauldien, il convient tout de même de noter que nous avons affaire à un renversement, bien qu'il ne soit pas de l'ordre d'une révocation.

Il ne s'agit pas de révoquer les analyses de pouvoir proposées durant les années 1970, mais bien d'essayer de chercher et de penser des possibilités de liberté, même dans le cadre d'une telle conception du pouvoir. Ainsi, nous serions ici en présence d'un exemple d'une maîtrise morale de soi conçue comme un pouvoir sur soi qu'on acquiert, qui s'entretient, qu'on pratique. Ce pouvoir s'insère dans les rapports de pouvoirs qui non seulement parcourent le champ social, mais vont jusqu'à traverser tout individu. Néanmoins, ce pouvoir qu'on instaure et qu'on exerce sur soi parvient à être ou du moins à devenir un pouvoir propre, qui ainsi se détacherait progressivement de la cécité des autres pouvoirs, dans la mesure où il va se transformer, comme nous le verrons, en un pouvoir doté de vérité. Finalement, il parviendra ainsi à devenir un pouvoir court-circuitant la logique générale de la dynamique des pouvoirs. Il s'agit d'un pouvoir qui tire sa force précisément du fait qu'il parvient à s'imposer des limites.<sup>1660</sup> On entend l'écho de cela retentir jusque dans la juxtaposition des métaphores de la fille vertueuse

---

<sup>1657</sup> *Ibid.*, p. 107. Pour une discussion de l'identité conceptuelle entre la liberté politique de la cité et les libertés individuelles de ses citoyens en Grèce attique, cf. J. de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, op. cit., p.

<sup>1658</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 108.

<sup>1659</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>1660</sup> cf. *Ibid.*, p. 109-111.

défendant son innocence immaculée, et de l'homme libre capable de maîtriser ses plaisirs.<sup>1661</sup> Pendant que la fille chrétienne s'efforce de garder une pureté qui lui est prescrite, afin qu'aucun péché ne vienne jamais la souiller, l'homme vertueux antique est engagé dans une lutte impliquant son être propre, contre lequel il devra toujours se montrer supérieur.

#### **III.2.4.2. La virilité du rapport à soi**

Le deuxième moment que Foucault délimite dans la problématisation antique de la *sôphrosunê* est ce qu'il désigne comme « le caractère "viril" de la tempérance ».<sup>1662</sup> La façon convenable d'être souverain de soi sera pensé comme devant consister en un rapport viril que l'on entretient par rapport à soi-même. Cela ne saurait, dans un premier temps, étonner d'une morale dont nous disions qu'elle était conçue par des hommes libres s'adressant à des hommes libres. Néanmoins, il ne faut pas s'y méprendre, dans la mesure où le terme de virilité ici ne désigne pas le sexe, ni même le genre, mais plutôt le fruit d'une problématisation ontologico-morale. Par conséquent, il ne s'agira ni de discriminer par rapport à des organes sexuels, ni de devoir faire preuve de certains types de comportement jugés convenables. La virilité représente une certaine attitude dans le rapport, dont résultent, en son sein, différentes formes modales qui s'expriment dans le comportement de l'individu.

Cette virilité en question offre le schème général à travers lequel le problème moral antique est pensé, et que Foucault expose longuement dans son cours de 1981.<sup>1663</sup> Ainsi, l'on comprend aisément que cette exigence ne porte pas sur le sexe biologique d'un individu, en ce que le schème de la virilité s'applique même aux femmes, ne serait-ce qu'indirectement, c'est-à-dire en étant par exemple épouses. À la lumière de ces considérations, il apparaît cohérent que M. Foucault distingue deux dimensions qui vont venir constituer cette virilité à adopter dans le rapport à soi, même en ce qui concerne les femmes. D'un côté, le problème va être pensé en rapport à une « [r]éférence institutionnelle », dans la mesure où le statut social de tout individu lui prescrit l'attitude à adopter. D'un autre côté, il faut toujours prendre en compte la « référence

---

<sup>1661</sup> cf. *Ibid.*, p. 111-112.

<sup>1662</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>1663</sup> À ce sujet, on consultera la leçon du 28 janvier 1981, cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 77 et suiv. Comme nous l'évoquons plus haut, c'est dans cette leçon que M. Foucault expose les deux principes de la problématisation morale antique, à savoir l'isomorphisme socio-sexuel (le problème du statut) et le principe de l'activité.

structurelle », <sup>1664</sup> c'est-à-dire le fait que la façon d'être morale consiste toujours en une maîtrise de soi qui est domination active et ainsi masculine de soi. À travers ce problème de la virilité du rapport à soi, il apparaît que ce dernier est donc réfléchi comme un gouvernement politique, c'est-à-dire comme « la relation d'un gouvernement et d'un gouverné ». <sup>1665</sup>

Une telle conception du caractère viril à adopter dans le rapport de soi à soi peuvent nous demeurer incompréhensibles. Il n'en demeure pas moins qu'on ne saurait trop insister sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une différence entre les sexes, mais d'une différence entre les genres. L'intérêt de cette discussion ne réside d'ailleurs pas dans la question de savoir si une telle approche ne serait pas trop excluante. Cela constitue en vérité une interrogation bien vaine, dans la mesure où elle supposerait de juger, avec des normes modernes, des problématisations éthiques antiques, et par conséquent donc parfaitement hétérogènes aux normes mobilisées. Il faut donc au contraire insister sur ce dont une telle approche nous instruit au sujet du souci fondamental qui anime cette pensée, à savoir de chercher comment un individu peut prendre soin de soi de la manière la plus convenable.

Ainsi, l'exigence de virilité que doit satisfaire le rapport à soi instauré, nous procure un parfait exemple de ce que signifie le fait que le problème débattu dans cette morale ne soit pas tant celui de la légalité de pratiques, d'un comportement ou encore d'habitudes, mais bien celui de la qualité du rapport qu'on instaure à soi et à ses propres plaisirs. Voilà pourquoi « [l]a ligne de partage entre un homme viril et un homme efféminé ne coïncide pas avec notre opposition entre hétéro- et homosexualité ». <sup>1666</sup> C'est que le problème ici n'est pas un problème d'apparence, ni même de pratique, mais bien de rapport aux plaisirs, envers lesquels l'individu doit être dominant et actif. Ainsi, dans cette façon de concevoir le rapport à soi se profile finalement une forme de liberté qui rejoint étroitement la conception antique de la liberté dépeinte par Jacqueline de Romilly. En effet, on a affaire à une liberté qui s'acquiert non en se défaisant de toute contrainte extérieure, ou encore en postulant et en affirmant un domaine d'autonomie

---

<sup>1664</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 113.

<sup>1665</sup> *Ibid.*, p. 114. Il ne s'agit certainement pas d'un hasard que cette affirmation soit avancée dans le cadre d'une discussion d'un texte aristotélicien, puisqu'elle rejoint le constat, toujours sur la base d'un texte d'Aristote, selon lequel il n'y a, dans la pensée grecque classique, aucune différence de fond entre la relation entre époux et d'autres relations amicales (cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 135-137.).

<sup>1666</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 115.

vis-à-vis de toute influence extérieure. Ce n'est pas en terme de pureté que l'on raisonne à son sujet. Cette liberté est au contraire conçue et réfléchi sur le fond de son intrication dans ce qui la limite à chaque instant de son expression. Elle apparaît par conséquent comme le résultat d'une attitude spécifique par rapport à ce qui traverse et conditionne l'individu. C'est finalement à travers cette dimension profondément stratégique que la liberté attique apparaît foncièrement comme un pouvoir.

### **III.2.4.3. Vérité et souveraineté de soi**

La troisième caractéristique de ce qui constitue la tempérance est par conséquent le « rapport » que constitue « [c]ette liberté-pouvoir [...] à la vérité ». <sup>1667</sup> On peinerait presque à y voir l'intérêt, tant cette affirmation rejoint un aspect canonique de la pensée attique. Déjà Socrate estimait tempérants seuls ceux qui disposent de la connaissance, ce qui inaugure une discussion qui parcourra toute la philosophie antique, d'Aristote à la Stoa. <sup>1668</sup> Si bien qu'on ne peut en réalité point dissocier tempérance et vérité, car « [o]n ne peut pas se constituer comme sujet moral dans l'usage des plaisirs sans se constituer en même temps comme sujet de connaissance ». <sup>1669</sup> Si dans un premier temps, une telle présentation semble rejoindre une conception foucauldienne orthodoxe, dans la mesure où il s'agirait de mettre l'accent plus sur les connaissances dont l'individu doit disposer pour des raisons instrumentales, que sur les vérités au sens emphatique, il n'en est pourtant rien. Non d'être un simple constat de fait, ou bien encore de revenir sur des analyses antérieures, la discussion telle qu'elle est menée ici par M. Foucault tente d'esquisser la possibilité de concevoir un rapport à soi pouvant user de la liberté-pouvoir pour acquérir sinon une indépendance totale, du moins une certaine autonomie quant aux conditions objectives déterminant tout individu. Il apparaît que c'est bien à travers le lien à une certaine forme de vérité que s'accomplit cette autonomisation. Cette vérité qui ne se résume d'ailleurs pas à simplement à une connaissance de soi, mais contient également une appréciation de la situation.

C'est ce qui se fait jour lorsque M. Foucault expose les « trois formes principales » que prend « [l]e rapport au *logos* ». <sup>1670</sup> La première consiste en une « forme structurale », <sup>1671</sup> qui implique que la raison doit être souveraine par rapport aux plaisirs,

---

<sup>1667</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>1668</sup> cf. *Ibid.*

<sup>1669</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>1670</sup> *Ibid.*

<sup>1671</sup> *Ibid.*

que par conséquent elle se trouve dominer. Le *logos* va en effet pouvoir et devoir dominer les plaisirs par sa capacité de savoir juger de la mesure convenable qui est à observer. Le rapport qu'entretient la raison envers les plaisirs est de « forme instrumentale ».<sup>1672</sup> Car c'est la raison qui détient la capacité de pouvoir juger de la bonne et droite utilisation des plaisirs dominés. On retrouve là le motif du *kairos*, que seule la raison semble donc capable de discerner, parce qu'elle saura apprécier le bon endroit, le bon moment, et la bonne façon d'user des plaisirs. Enfin, le rapport instauré entre la raison et les plaisirs se présente également comme « la reconnaissance ontologique de soi par soi ».<sup>1673</sup> Déjà le Socrate de l'*Alcibiade* soutenait qu'il était nécessaire de se connaître pour savoir prendre soin de soi convenablement. Dans un commentaire de *Phèdre*, M. Foucault associe cette nécessité au « "combat spirituel" », dont il avait déjà été question plus haut en rapport avec l'*enkrateia*.<sup>1674</sup> L'idée est ici que la connaissance doit servir à cerner les choses pour apprécier dans un premier temps la vérité de leur expression, et pour distinguer dans un deuxième temps la manière dont il convient d'en user.<sup>1675</sup>

Cette analyse détaillée sert alors à M. Foucault pour souligner la différence qu'il y a entre les approches antique et chrétienne. La première est en effet entièrement destinée à un usage des plaisirs, pour lequel la connaissance doit apporter les moyens d'utilisation et de maîtrise de plaisirs, qui par nature portent en eux le risque de leur possible déchainement. Il ne s'agit par conséquent d'autre chose que d'un rapport effectif, et en aucun cas gnoséologique. En effet, le caractère naturel des plaisirs empêche que ceux-ci ne puissent poser problème dans leur être même, seuls leurs effets et leur bonne utilisation devant être interrogés. Ce n'est qu'au sein du christianisme que ce rapport de soi à soi se transformera progressivement, pour adopter enfin « la forme d'un déchiffrement de soi par soi et d'une herméneutique du désir ».<sup>1676</sup>

Le désir posera désormais un problème ontologique. Son sujet se trouvera alors confronté à la tâche de devoir dévoiler la vérité d'un désir qui renferme toujours la

---

<sup>1672</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>1673</sup> *Ibid.*

<sup>1674</sup> *Ibid.*, p. 119. cf. Section III.2.3.

<sup>1675</sup> cf. *Ibid.*, p. 119-120. C'est ce à quoi serve la connaissance du beau et la sagesse que procure cette connaissance du bien, qui, dans le mythe conté dans le *Phèdre*, indiquent au cocher de l'âme la mesure et donc ses deux chevaux à tenir, cf. Platon, *Phèdre. Suivi de La Pharmacie de Platon de Jacques Derrida.*, *op. cit.*, p. 254b.

<sup>1676</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 120.

possibilité d'être l'expression du mal caché que lui a légué le péché originel.<sup>1677</sup> La différence avec l'approche antique sera alors que la connaissance de soi devra dès lors valoir comme « 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 ». <sup>1678</sup> Dans le christianisme, il n'en va donc plus d'une connaissance nécessaire pour maîtriser les plaisirs dont on userait pour parfaire son existence, dans un perpétuel souci apporté à soi. Bien au contraire, on sera alors face à l'exigence de dévoiler une vérité cachée du désir dont il s'agira toujours de se défaire, parce qu'il est source d'innombrables dangers, et afin de pouvoir accueillir Dieu en son âme.

---

<sup>1677</sup> Pour cette conception spécifique au christianisme, cf. par exemple M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 366 et suiv.

<sup>1678</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 120.

### III.3. La morale face à l'apprentissage éthique

#### III.3.1. Herméneutique contre esthétique. De différences morales

Dans le cas de l'Antiquité grecque et romaine, nous avons affaire à ce que Michel Foucault appelle « une esthétique de l'existence ». Par ce terme, il désigne

« une façon de vivre dont la valeur morale ne tient ni à sa conformité à un code de comportement, ni à un travail de purification, mais à certaines formes ou plutôt à certains principes formels généraux dans l'usage des plaisirs, dans la distribution qu'on en fait, dans les limites qu'on observe, dans la hiérarchie qu'on respecte. »<sup>1679</sup>

On peut aisément cerner en quoi cette définition rejoint et évoque les thèmes déjà abordés ci-dessus, la mention du code d'une part, de la purification de l'autre. En effet, cela fait tout d'abord référence à la conception chrétienne, afin d'en délimiter une nouvelle fois cette conception antique du rapport moral à soi. Mais on doit également lire cette affirmation à la lumière de notre hypothèse de lecture selon laquelle l'entreprise de M. Foucault consiste à présenter l'exemple d'une élaboration morale qui ne soit pas bâtie sur l'allégeance à et l'adoption d'un code. Or, l'exigence de purification participe elle aussi à ce problème, dans la mesure où elle est une condition subjective nécessaire pour assurer l'adoption exhaustive des règles morales par le sujet. Cette définition de ce que fut la conception antique du rapport moral à soi souligne donc une nouvelle fois que cette morale emprunta une voie de problématisation bien différente de celle chrétienne dont nous demeurons encore tributaires aujourd'hui.

En ce sens, la grande différence entre les deux conceptions peut être résumée dans le fait que l'approche morale antique sut mettre l'accent sur une problématisation positive de la plénitude de l'existence, dans la mesure où elle problématiza le rapport que le sujet moral entretient avec le monde dans lequel il évolue. La voie chrétienne, quant à elle, fut celle de la tentative de s'affranchir de tout ce qui pourrait entraver la pureté d'un comportement moral, et dont recèle tout concret nécessairement ambigu, qu'il s'agisse de pulsions, de situations ou encore de rapports, dès lors que le problème posé est celui du désir gouvernant la volonté du sujet moral. Dans la règle chrétienne d'origine divine, pour l'observance de laquelle les techniques de soi cénobiques consistèrent en un travail continu de purification, le problème que pose le singulier et

---

<sup>1679</sup> *Ibid.*, p. 120-121.



le concret fut évincé. Les Anciens, quant à eux, répondirent à cette exigence par une problématisation du rapport plein et positif que l'individu a à instaurer et à entretenir avec ses plaisirs et les accidents de son existence.

### **III.3.1.1. Augustin et le crépuscule de la morale antique**

Pour bien saisir la différence profonde des deux conceptions morales, il est utile de considérer la discussion de la conception augustinienne de la morale sexuelle, à laquelle M. Foucault procède dans l'ultime chapitre de *Les aveux de la chair*. En effet, dès les premières pages de ce chapitre, M. Foucault constate qu'Augustin cherchait à « s'affranchir d'une éthique du non-excès » qui avait été prédominante jusque-là, non seulement chez les auteurs païens, mais aussi chez les Pères de l'Église.<sup>1680</sup> Cela mena Augustin à radicaliser la valeur morale négative d'un mal désormais inscrit dans les profondeurs du sujet lui-même. Cette entreprise eut pour résultat un recentrement autour du sujet, dont le désir posa problème, dans la mesure où en lui se trouva désormais le principe du péché. Par ces déplacements successifs, « les thèmes de l'impureté et de l'excès » si chers aux Anciens, tendirent à s'effacer au profit de « modèles juridiques ».<sup>1681</sup>

Le désir emportant l'individu soumet ce dernier à l'esclavage. Or, il est impossible qu'une telle situation ait pu se présenter au Paradis, raison pour laquelle l'acte sexuel « sans *libido* » et « intégralement habité par le sujet volontaire » doit avoir été possible avant la chute.<sup>1682</sup> La différence entre le moment de la Création et celui de la Chute est précisément « celui où l'involontaire fait irruption au lieu et place du volontaire », et cela au sein même de la volonté de l'homme.<sup>1683</sup> On se retrouve alors au cœur de considérations théologiques aussi complexes qu'elles ont été de longue portée, et auxquelles nous ne pouvons certainement pas rendre justice dans le cadre du présent travail. Il suffira de retenir que c'est en raison du péché originel que la volonté humaine se transforma de cette manière lors de la Chute.<sup>1684</sup> Il s'agit de la punition que Dieu infligea aux hommes pour s'être révoltés contre lui en goûtant le fruit interdit. Cette sanction, Dieu l'avait voulu à l'image de la faute. C'est pourquoi, depuis la Chute et par le

---

<sup>1680</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 328.

<sup>1681</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>1682</sup> *Ibid.*, p. 331. Kurt Flasch remarque à ce sujet : « À peu près depuis 405, Augustin autorisa à Adam un véritable mariage au paradis. [...] Il ne devait y ressentir de volupté, ses pulsions sexuelles [*sexuellen Impulse*] ne devaient pas montrer d'autoritarisme [*Eigenmächtigkeit*] » (K. Flasch, *Augustin*, *op. cit.*, p. 208 (trad. PAB).).

<sup>1683</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 333.

<sup>1684</sup> cf. K. Flasch, *Augustin*, *op. cit.*, p. 191-212.

moyen du péché originel qui désormais habite tout homme, « une scission marque sa propre volonté qui se divise, se retourne contre soi et échappe à ce qu'elle-même peut vouloir ». <sup>1685</sup>

Le délit envers Dieu dont il s'était rendu coupable, se trouve ainsi inscrit comme peine dans l'homme. Retenons tout d'abord le fait bien intéressant qu'Augustin est tout simplement l'inventeur de la théorie du péché originel. <sup>1686</sup> Très certainement s'agit-il alors de réfléchir la liberté humaine en l'accordant avec le fait paradoxal qu'elle soit rendue possible et soutenue par un Dieu monothéiste. D'autant plus que cette doctrine dût composer avec l'attribut de la perfection de Dieu (ce qui exclut que ce dernier puisse se tromper) aussi bien qu'avec la doctrine de la prédestination et la théodicée. <sup>1687</sup> Ainsi, cette supposition de la perfection et de l'infaillibilité de Dieu vont désormais faire porter toute la responsabilité du malheur de l'homme par ce dernier, inscrit jusque dans sa nature-même. Là réside également la raison du réagencement du rapport que le sujet moral entretient à son objet et de la manière dont il le conçoit. En un mot, c'est parce que l'homme est désormais toujours déjà fautif, qu'il doit s'affronter lui-même jusque dans sa propre volonté.

Comme le constate Foucault, d'une part, « [l]a révolte en l'homme reproduit la révolte contre Dieu », <sup>1688</sup> et d'autre part « le sexe ,surgit', dressé dans son insurrection et offert au regard. Il est pour l'homme ce que l'homme est pour Dieu: un rebelle ». <sup>1689</sup> Le désir est désormais cet involontaire au sein même de la volonté qui a été joint à la volonté lors de la Chute. Une telle conception ne manque pas de poser le problème de la liberté de manière bien spécifique. En introduisant cet « événement métahistorique » décisif qu'est le péché originel, <sup>1690</sup> Augustin a sensiblement changé la donne. Désormais, le problème moral auquel l'homme se trouve confronté n'est plus celui de savoir comment faire le bien et non le mal, mais comment éviter d'actualiser le mal résidant en lui par nature et dont il se trouve par conséquent déjà être coupable. Car si le mal réside

---

<sup>1685</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 334.

<sup>1686</sup> cf. K. Flasch, *Augustin*, op. cit., p. 201.

<sup>1687</sup> cf. *Ibid.*, p. 190-197. Il faut en effet ajouter une deuxième motivation d'Augustin, à savoir l'urgence dans laquelle il se trouva de réfuter le manichéisme, dont le dualisme inquiéta la conception chrétienne monothéiste. Car s'il n'y a qu'un principe créateur dans la forme du Dieu chrétien, il faut trouver une explication à l'existence du mal, dont Dieu, qui est entièrement bonté, ne peut être la cause (cf. H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, op. cit., p. 321-328.). C'est pourquoi le mal sera finalement défini par Augustin comme néant, c'est-à-dire comme un manque d'être radical de la créature se détournant du Créateur qui en est le principe d'être (cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 342-343.).

<sup>1688</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 334.

<sup>1689</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>1690</sup> *Ibid.*, p. 329.

toujours déjà en lui, il ne pourra plus s'agir de parfaire une existence dont la corruption initiale est bien connue. Au contraire, il deviendra dès lors nécessaire à l'homme de se détacher autant que possible de sa propre condition humaine, et de se tourner vers Dieu pour en suivre les règles, seule voie de salut possible.<sup>1691</sup>

Par conséquent, la liberté ne pourra relever d'autre chose que du détournement de cette sphère matérielle et positive recelant, de part en part, du danger de susciter l'activité de cette *libido* contre laquelle il est nécessaire de se prévenir à chaque moment de l'existence. Au contraire faudra-t-il porter l'attention sur l'articulation d'une voie vers un salut qui ne trouve d'autre point de fuite que l'au-delà. Autrement dit, la liberté ne peut résider que dans la capacité que se découvre l'homme de pouvoir choisir de se détourner de Dieu.<sup>1692</sup> Simultanément, une telle conception du problème moral « ouvre un champ d'analyse et [...] dessine la possibilité d'un 'gouvernement' des conduites »,<sup>1693</sup> tous deux bien différents de ceux imaginés par les Anciens. Dans le cadre de notre travail, nous allons nous arrêter sur cette analytique, en laissant de côté, pour l'instant, le problème du gouvernement.

### **III.3.1.2. Et de droit, et de désir. Le double sujet augustinien**

Augustin invente donc un sujet qui est simultanément désirant et de droit. C'est ce qui résulte d'une *libido* conçue comme étant *sui juris* et la nature de la volonté.<sup>1694</sup> Pour parvenir à l'imputabilité du péché à un sujet doté d'une telle concupiscence, Augustin doit procéder à un certain nombre de distinctions théologiques et philosophiques. En effet, il n'est pas directement compréhensible qu'un sujet moral puisse être responsable d'un désir répondant à sa propre loi, et dont il se trouve être doté de nature. Sans pouvoir entrer ici dans les détails, on peut tout de même indiquer que le principe du mal du désir ainsi conçu réside dans une volonté mauvaise souhaitant se détourner de Dieu.<sup>1695</sup> Car l'homme se détournant de Dieu pour se regarder soi-même, se détourne par là même de son principe d'être, et ne manque pas de basculer dans le néant, car « [i]l ne fait que déchoir d'un être qui ne se soutient que de la volonté de Dieu ». <sup>1696</sup>

---

<sup>1691</sup> cf. K. Flasch, *Augustin, op. cit.*, p. 186-187.

<sup>1692</sup> cf. THONNARD François-Joseph, « La notion de liberté en philosophie augustinienne », in *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, n° 3-4, vol. 16, 1 janvier 1970, p. 243-270.

<sup>1693</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair, op. cit.*, p. 338.

<sup>1694</sup> cf. *Ibid.*, p. 339-340.

<sup>1695</sup> cf. *Ibid.*, p. 341. Pour le problème du mal comme néant, cf. aussi l'article de LAURENT Jérôme, « « Peccatum nihil est » », in *Cahiers philosophiques*, n° 2, n° 122, 2010, p. 9-20.; ainsi que K. Flasch, *Augustin, op. cit.*, p. 108 et suiv.

<sup>1696</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair, op. cit.*, p. 342.

L'involontaire qui caractérise la *libido* ne provient pas d'une extériorité par rapport à la volonté dont cette dernière serait dotée, mais du fait qu'en elle-même, la volonté se retourne contre son propre principe d'être.<sup>1697</sup> Voilà pourquoi M. Foucault peut parler d'une « scission qui, partageant tout le sujet, lui a fait vouloir ce qu'il ne veut pas ».<sup>1698</sup> La *libido* se présente donc comme l'expression de la liberté d'une volonté qui parvient jusqu'à se trahir elle-même, dans la mesure où elle se détourne de son principe d'être. On ne peut que trop insister : loin d'être ce qui s'opposerait à la volonté, de l'extérieur ou de l'intérieur, ni même d'être une volonté pathologique ou détournée, « la concupiscence » est « la forme même de la volonté, c'est-à-dire de ce qui fait de l'âme un sujet ». Autrement dit, elle est « l'involontaire de la volonté elle-même ».<sup>1699</sup>

Ce n'est donc que parce qu'elle est notre volonté, même contre la volonté elle-même, que la *libido* est (et peut être) *sui juris*. Nous sommes ici en présence de ce grand paradoxe qui appellera, chez Augustin, à l'annulation de la volonté. Car cela a pour conséquence que la volonté ne peut éviter le néant autrement qu'en se débarrassant de son caractère *sui juris*, en renonçant à soi pour parvenir à son être véritable en Dieu. La véritable autonomie du sujet réside par conséquent dans le fait de se défaire de cette autonomie *sui juris*, pour se soumettre à la juridiction de son principe d'être, afin d'acquiescer ainsi une véritable autonomie.<sup>1700</sup>

Nous avons constaté plus haut que la concupiscence était le résultat du péché originel, par lequel elle était désormais liée à la volonté humaine. Or, cela ne manque pas de poser le problème de l'imputabilité. Car ce lien étroit qui rattache la volonté, qui n'est que concupiscence, et la concupiscence, qui est entièrement volonté, soulève la question de la responsabilité de tout individu dont la constitution anthropologique serait ainsi faite. Car une responsabilité suppose une liberté de choix, qui semble barrée, dès lors que la concupiscence constitue « la structure du sujet lui-même ».<sup>1701</sup> Que la

---

<sup>1697</sup> Dans la conception augustinienne de la volonté, ce nécessaire retour contre elle-même lui est structurellement inhérent. C'est ce sur quoi Alain de Libéra insiste dans son cours au Collège de France de 2015, lorsqu'il donne la caractérisation suivante de la volonté augustinienne : « Elle n'obéit qu'à demi, parce qu'elle ne commande qu'à demi. [...] [C]'est la structure ontologique, méréologique de la volonté, signe de la "maladie d'un esprit" partagé, clivé, scindé, schizé depuis le péché d'Adam entre vérité, qui élève, et habitude, qui appesantit » (A. de Libéra, *La volonté et l'action*, *op. cit.*, p. 342.).

<sup>1698</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 343.

<sup>1699</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>1700</sup> cf. DE PLINVAL G., « Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin », in *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, n° 4, vol. 1, 1 janvier 1955, p. 345-378.

<sup>1701</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 347. On retiendra au passage que M. Foucault situe ici le moment précis où la possibilité d'une herméneutique du sujet apparaît, dans la mesure où la vérité du

concupiscence constitue donc la nature de l'homme explique pourquoi le baptême ne parvient pas à « effacer la concupiscence », qui « demeure comme 'loi du péché' ». <sup>1702</sup> En effet, le baptême ne parvient à rien de plus qu'à une annulation de ce qu'Augustin caractérise de *reatus*, c'est-à-dire de faute individuelle. <sup>1703</sup> C'est pourquoi M. Foucault parle ici « [d']une opération de type juridique que le baptême opère ». <sup>1704</sup>

Cela signifie néanmoins que le sujet, alors qu'il est donc dispensé de cette culpabilité actuelle, demeure toujours en présence d'un danger duquel il ne peut jamais se prémunir entièrement. Car si la concupiscence « demeure comme "loi du péché" », elle est donc « ce qui inlassablement pousse le sujet à commettre le péché s'il ne lui résiste pas ». <sup>1705</sup> Or, en cela, on se trouve en réalité dans une constellation qui va avoir des échos jusqu'à la philosophie morale kantienne, et dont la composition diffère radicalement de celle des Anciens. En effet, comme le constate K. Flasch, une telle conception « détruit le concept de la personnalité morale [*sittliche Persönlichkeit*], telle que l'avait développée la philosophie antique », la remplaçant par un « sujet collectif [*Kollektivsubjekt*] », dont le collectivisme est, comme l'ajoute K. Flasch, rude et grossier (*krude*). <sup>1706</sup>

### **III.3.1.3. Le socle généalogique de l'impératif catégorique**

À la lumière de ces considérations, la conception augustinienne du péché originel apparaît alors comme un socle généalogique de la pensée kantienne, dans la mesure où la situation du sujet moral individuel y est étrangement similaire. Dans les deux cas, ce dernier doit en effet se méfier du danger dont sa propre constitution est empreint. Il ne lui est plus possible de se faire confiance, car ses inclinations portent en elles le danger de susciter l'immoralité de l'acte. C'est pourquoi il doit annuler toute composante subjective, pour choisir d'épouser une loi qu'il reconnaît comme objective. Celle-ci le dépasse, dans la mesure où elle est en référence à un universel, qui est toujours avant tout contrainte de l'impulsion individuelle à laquelle on ne saurait en aucun cas faire

---

sujet va se trouver inscrite dans l'expression du sexe. La raison en est en effet « le lien fondamental et indissociable entre la forme de l'acte sexuel et la structure du sujet » (*Ibid.*).

<sup>1702</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 348-349.

<sup>1703</sup> Pour le problème du *reatus* dans le contexte du péché originel, cf. K. Flasch, *Augustin*, *op. cit.*, p. 194 et suiv.

<sup>1704</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 348-349.

<sup>1705</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>1706</sup> K. Flasch, *Augustin*, *op. cit.*, p. 198 (trad. PAB).

confiance, et même si cette loi morale est, chez Kant, le résultat de la production de la raison du sujet.<sup>1707</sup>

Or, quand bien même la concupiscence est la forme que prend la volonté humaine, elle est donc simultanément ce contre quoi le sujet moral doit se prémunir. Car elle est considérée comme une « infirmité »,<sup>1708</sup> en ce sens que dans ses sursauts, elle risque de dominer l'individu tout entier, l'entraînant ainsi du côté du mal. Face à cette force qui l'habite, l'homme a à mener « un combat spirituel ».<sup>1709</sup> Cette nouvelle occurrence de la notion que nous évoquions ci-dessus est intéressante, surtout parce qu'elle va alors revêtir une signification nouvelle et originale par rapport à la pensée antique. À présent, il ne s'agit plus de parvenir à une maîtrise dans l'usage de notre corps et de ses plaisirs, qui se présente, une fois effectuée, comme une liberté acquise, et afin d'accomplir ainsi son soi dans la plénitude de la bonne mesure. Désormais, ce combat ne vise autre chose que l'annulation de ce désir dont on comprend désormais le danger, et ce par une maîtrise totale de cette volonté-concupiscence ; maîtrise devant toujours tendre à sa suppression pure et simple, et cela jusqu'au « jour où nous serons affranchis du "corps de mort" qui est le nôtre aujourd'hui ».<sup>1710</sup> Le dessein de l'homme doit par conséquent toujours résider non dans la saisie de soi, mais dans sa perte au profit d'une entrée dans le règne de Dieu.

S'il s'agit donc de la volonté engagée dans un combat contre elle-même, il peut sembler difficile de comprendre comment celle-ci peut sortir victorieuse de ce combat, ne serait-ce au prix de sa propre annulation. Et il convient de le souligner : quand nous commençons le péché, cela signifie toujours automatiquement que nous le voulons. Aucune cause extérieure pouvant nous absoudre ne peut être décelée. C'est à ce moment précis qu'intervient un troisième terme, à savoir la grâce divine, seule raison pour laquelle notre volonté peut parvenir à se vaincre elle-même.<sup>1711</sup> Il est à noter que cette notion de grâce joue un rôle crucial dans la conception augustinienne, car ce n'est qu'à travers elle qu'est suscitée la foi chez les hommes.<sup>1712</sup> Cette disposition a une incidence sur la conception qu'Augustin se fait du libre arbitre. En effet, les hommes ne sont donc

---

<sup>1707</sup> Ajoutons que chez Augustin comme chez Kant, le problème nous semble donc bien résider dans « ce qui forme la structure permanente du sujet » (M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 349.).

<sup>1708</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 350.

<sup>1709</sup> *Ibid.*

<sup>1710</sup> *Ibid.*

<sup>1711</sup> cf. *Ibid.*

<sup>1712</sup> cf. K. Flasch, *Augustin*, op. cit., p. 180 et suiv. Il faut souligner que cela signifie également que tous les hommes ne peuvent pas bénéficier de cette grâce divine.

guère libres au sens fort, dans la mesure où ils ne disposent que de la liberté au mal, et non de celle au bien.<sup>1713</sup> On entrevoit dès lors la complexe composition qui anime cette pensée. Car, ainsi que le résume K. Flasch, « [l']homme n'est pas libre en tant qu'il est homme [*nicht als Mensch frei*], mais seulement, s'il fait partie du groupe d'élus ».<sup>1714</sup> La grâce divine, en tant qu'elle est offerte par Dieu, pose donc un problème au libre arbitre du sujet, dans la mesure où ce terme simultanément provient du principe d'être de l'homme et est néanmoins, dans son occurrence, parfaitement indépendant de ce dernier.<sup>1715</sup>

À la lumière de ces considérations, on comprend aisément pourquoi on a alors été témoin de ce que M. Foucault appelle une « "juridification" » du « gouvernement des âmes ».<sup>1716</sup> Car Augustin ne manque pas de déplacer sensiblement le problème. Le fait qu'il ne puisse plus s'agir d'une question du rapport entre l'âme et le corps, mais d'un problème au sein de la volonté elle-même en appelle à l'élaboration « [d']un système de références juridiques », lesquelles vont nécessairement être amenées à assurer ne serait-ce que l'espoir du salut (qui pour autant demeure incertain). Nous sommes à ce moment en présence de l'invention d'un double sujet et de désir et de droit,<sup>1717</sup> qui dès lors servira de matrice pour penser le sujet en Occident.

#### **III.3.1.4. La structure du sujet herméneutique**

Nous avons vu que le baptême ne parvenait pas à effacer entièrement cette concupiscence, qui demeure comme virtualité dans la structure de la volonté. Pour qu'elle s'exprime en acte, il est besoin du « consentement », c'est-à-dire que le sujet « [veuille] ce que veut la concupiscence ».<sup>1718</sup> C'est précisément en cela que réside la différence radicale avec les conceptions antiques. Car dans un tel schéma, la problématisation morale ne pose plus la question du caractère approprié ou non de l'objet de désir, mais bien de la forme de la volonté elle-même. C'est ainsi que le moment fondateur du consentement donnant lieu à la concupiscence en acte « permet d'assigner le sujet de concupiscence comme sujet de droit ».<sup>1719</sup> De lier le désir et le droit au sein

---

<sup>1713</sup> cf. *Ibid.*, p. 181.

<sup>1714</sup> *Ibid.*, p. 189 (trad. PAB).

<sup>1715</sup> K. Flasch a d'ailleurs insisté sur le caractère paradoxal de cette liberté qui ne s'acquiert qu'en une soumission absolue, lorsqu'il a conclu que le dernier Augustin ne concevait la vie humaine autrement que dans des rapports de domination (cf. *Ibid.*, p. 190-191.).

<sup>1716</sup> M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 351.

<sup>1717</sup> cf. *Ibid.*, p. 352.

<sup>1718</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>1719</sup> *Ibid.*, p. 355.

même du sujet introduit, d'une manière ou d'une autre, le problème de la normativité, quelle qu'en soit sa forme effective. Désormais, premièrement la nature du désir ne pose plus problème, parce que l'interrogation ne porte sur autre chose que son caractère bien ou mal. Deuxièmement, il est exigé de la part du sujet que celui-ci produise la vérité de son désir de manière herméneutique, la valeur et le sens du désir ne se présentant plus ouvertement.

C'est donc grâce à Augustin que le désir se trouve placé au cœur du sujet, et que la question du droit vient, à travers les problèmes de l'imputation et du consentement, se joindre à lui. En d'autres termes, la question désormais n'est plus de connaître les droits d'exercices statutaires et les actes convenables pour chaque rapport social. La problématisation s'articule désormais autour du désir qui en profondeur gouverne le sujet moral. Cela donne alors lieu à une discussion de la notion d'*usus*, très différente du problème de l'usage convenable qui avait dominé la discussion antique. Pour Augustin, il s'agit de jouer sur le seul moment libre qu'il reste à l'homme, ne serait-ce que *ex negativo*. Car quand bien même la concupiscence relèverait de l'involontaire de la volonté, on peut tout de même essayer de moduler le consentement apporté par le sujet à l'acte concupiscent qu'est nécessairement l'acte sexuel.<sup>1720</sup> L'enjeu n'est donc plus d'éviter l'excès dans l'usage, mais de se défendre du danger inhérent que présente cette particularité anthropologique d'être doté de concupiscence. C'est en raison de ce souci de défense du danger que la morale devient juridique, parce qu'elle doit permettre une appréciation de la valeur d'actes qui ne peuvent plus être considérés comme foncièrement et simplement naturels.<sup>1721</sup>

On peut alors mesurer la portée du constat foucauldien selon lequel

« [u]ne recomposition s'est ainsi opérée autour de ce qu'on pourrait appeler, par opposition à l'économie du plaisir paroxystique, l'analytique du sujet de la concupiscence. Là sont liés, par des liens que notre culture a plutôt tendus que dénoués, le sexe, la vérité et le droit. »<sup>1722</sup>

Désormais, l'accent de la problématisation est mis sur le sujet moral, et non sur les objets que celui-ci se donne. Ce sujet se trouvant toujours déjà pris dans une relation ontologique à sa faute originaire, ses impulsions subjectives ne peuvent plus être

---

<sup>1720</sup> cf. *Ibid.*, p. 356. M. Foucault définit ici l'*usus* comme étant « une certaine modalité du jeu entre consentement et non-consentement » (*Ibid.*).

<sup>1721</sup> cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 358.

<sup>1722</sup> *Ibid.*, p. 361.



considérées comme de simples états de fait relevant d'une naturalité première et donc non problématique en soi. Bien au contraire, elles doivent être prises en compte sous l'aspect du danger qu'elles représentent en tant qu'elles sont le fruit d'une volonté qui participe au péché originel. C'est pourquoi il est d'une part impératif de produire la vérité de cette volonté, vérité qui précisément pour cette même raison se cache, et qu'il faut d'autre part établir un système juridique, afin de pouvoir jauger du mal qui est inhérent aux inclinations du sujet.

Ainsi, nous venons de découvrir la structure du sujet dont on est tenu de faire l'herméneutique, ce qui nous permet de mieux apprécier pourquoi les Anciens ne ressentaient aucunement ce besoin-là. De plus, on parvient à mesurer ce que cette structure du sujet a bien pu signifier pour la conception de sa liberté. À partir du tournant augustinien, celle-ci ne pouvait plus résider en autre chose qu'en un dévouement total à la Loi, et en l'abandon et le rejet simultanés de toute la densité impulsive dont le sujet est composé.<sup>1723</sup>

### **III.3.1.5. L'homme face à son destin. La liberté antique**

Revenons un instant à notre point de départ, à savoir le rapport à la vérité antique qui trouve son expression dans une esthétique de l'existence. Pour expliquer cette expression, M. Foucault ajoute qu'à travers le gouvernement de soi par la raison, « une telle vie s'inscrit dans le maintien ou la reproduction d'un ordre ontologique ».<sup>1724</sup> Ajoutons, par souci d'exactitude, qu'un deuxième aspect caractérisant cette existence esthétique est alors avancé, à savoir que cette vie « reçoit d'autre part l'éclat d'une beauté manifeste aux yeux de ceux qui peuvent la contempler ou la garder en mémoire ».<sup>1725</sup> Or, dans le cadre de notre propos et dans un souci d'économie, nous laissons cette deuxième caractéristique de côté pour le moment. Mais il faut tout de même insister sur le fait qu'on pourrait lire cette deuxième affirmation comme l'expérience d'une vérité esthétique *in concreto*, éprouvée à travers la contemplation de ce geste d'une vie belle. Cela devient d'autant plus probable, lorsqu'on se rappelle que cette affirmation prend son départ dans un gouvernement de la vérité de la raison qui

---

<sup>1723</sup> Il faut souligner que M. Foucault affirme cela dès *L'usage des plaisirs*, lorsqu'il constate que, dans le cadre de la morale chrétienne, « l'assujettissement prendra la forme non d'un savoir-faire mais d'une reconnaissance de la loi et d'une obéissance à l'autorité pastorale ; ce n'est donc pas tellement la domination parfaite de soi par soi dans l'exercice d'une activité de type viril qui caractérisera le sujet moral, mais plutôt le renoncement à soi, et une pureté dont le modèle est à chercher du côté de la virginité » (M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 124.).

<sup>1724</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>1725</sup> *Ibid.*

est la condition et le principe de l'incarnation d'une telle existence. Une telle situation d'expérience de vérité n'est pas sans rappeler celle, analogue, de la *parrêsia*. Quoi qu'il en soit des différences manifestes pouvant certainement exister entre les deux, il n'en reste pas moins que toutes deux trouvent leur expression dans l'expérience d'un moment vrai, c'est-à-dire un moment dont la vérité s'impose à tous par ce même "éclat".<sup>1726</sup>

Cette évocation d'un ordre ontologique peut paraître paradoxale dans le cadre d'un travail souhaitant mettre l'accent sur l'importance de la stylisation de soi exigée dans la morale antique. Il faut certainement être précautionneux concernant les rapports entre ces différents motifs. Tout d'abord, la naturalité admise des plaisirs amène l'exigence de devoir parfaire et exprimer son être de la meilleure manière possible. Mais une telle conception du rapport à l'ordre ontologique inclut également une nuance qui fut très importante dans le cadre de l'antiquité grecque. En effet, ces remarques sont à rattacher à ce sur quoi portent les considérations avancées par Jacqueline de Romilly dans la conclusion de son livre dédié à la question de la liberté en Grèce antique.<sup>1727</sup>

L'auteure répond alors à une objection pouvant être soulevée à l'encontre de sa thèse selon laquelle les Grecs auraient inventé la liberté précisément au moment du développement de la cité grecque.<sup>1728</sup> En effet, ce même peuple se considérait toujours pris dans une étreinte avec le destin, qu'elle prenne la forme d'oracles lui annonçant le sort qui lui est réservé, ou tout simplement de dieux décidant du sort des hommes.<sup>1729</sup> Certes, la remarque est pertinente. Mais il ne faut pas en conclure que face à ce rôle important joué par le destin, les grecs n'auraient pas connus de dimensions d'auto-détermination. Ainsi que le rappelle alors J. de Romilly, « si le dosage entre la liberté et le destin, pour les Grecs, est variable et incertain, jamais ce dernier ne s'est imposé seul ». <sup>1730</sup> C'est qu'en réalité, les Grecs ont tenté de penser le problème du point de vue de l'agir, possible dans un monde déterminé, à travers la responsabilité qu'accepte et que porte le sujet de l'action.<sup>1731</sup> On comprend alors que le problème de la liberté, tel

---

<sup>1726</sup> M. Foucault de résumer ce phénomène éthique comme suit : « [l']individu s'accomplit comme sujet moral dans la plastique d'une conduite exactement mesurée, bien visible de tous et digne d'une longue mémoire » (*Ibid.*, p. 123.).

<sup>1727</sup> cf. J. de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, *op. cit.*, p. 187 et suiv.

<sup>1728</sup> cf. *Ibid.*, p. 27.

<sup>1729</sup> cf. *Ibid.*, p. 188-189.

<sup>1730</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>1731</sup> cf. *Ibid.*, p. 191-193. Ainsi, J. de Romilly résume la situation de l'homme grec en écrivant « [qu']on cherche à plaire aux dieux ; [qu']on les redoute ; mais le plus souvent, ce souci même confirme la part de

que l'ont conçu les Anciens, porte non sur les motivations subjectives de l'action, mais bien sur la question de savoir comment l'individu peut se constituer comme sujet de l'action face aux déterminations situatives qui influent sur lui.<sup>1732</sup>

À la lumière de ce qui vient d'être dit, on comprend ce qui sépare radicalement les deux conceptions. Pendant que la conception antique réfléchit le problème de la liberté à travers la question de l'attitude de l'individu par rapport aux déterminations extérieures auxquelles l'homme a à faire face, la conception chrétienne emprunta une voie différente, lorsqu'elle décida de penser la liberté de l'homme dans sa capacité d'annuler la volonté qui le détermine. S'il semble à première vue que la réelle liberté humaine ait pu enfin prendre toute sa place au moment où une conception polythéiste de dieux vindicatifs et jaloux cédaient la place à une conception monothéiste d'un Dieu bon et omnipotent, les choses sont néanmoins loin d'être aussi simples. Car cette liberté nouvellement acquise envers le Dieu monothéiste semble avoir eu un prix élevé, à savoir la purification de l'homme jusqu'à l'annulation de sa condition anthropologique.

Ce ne serait donc pas tant dans les pratiques ou encore dans la codification des actes que les deux systèmes moraux antiques et chrétiens se différencieraient, l'un découvrant une austérité sexuelle dont l'autre aurait été dépourvu. C'est dans le rapport à soi que chacun d'eux a mis au point que se traduit une différence. Car pendant que le souci chrétien est celui de l'annulation du désir, et que la liberté n'est conçue que négativement et comme un assujettissement à Dieu, l'attitude recherchée dans la problématisation morale grecque est en revanche pleine. En effet, elle représente, comme nous l'explique M. Foucault, « un exercice de la liberté qui prend forme dans la maîtrise de soi ».<sup>1733</sup> Ainsi, loin d'être purification, elle consiste en une mise en rapport serrée des différentes déterminantes autant subjectives qu'objectives qui constituent toute situation morale. Autrement dit, la liberté antique est pleine, car elle s'affirme sur le fond de tout ce qui la détermine et tente de l'entraver. Elle est de plus positive, car elle se présente comme une liberté qui use de ce qu'est et peut être l'homme. C'est enfin

---

responsabilité qui reste toujours à l'homme » (J. de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté, op. cit.*).

<sup>1732</sup> C'est en ce sens que nous comprenons l'affirmation de J. de Romilly selon laquelle, même si le « "destin" symbolise en effet tout ce qui menace l'homme, le limite et parfois l'écrase, il n'y en a pas moins place, en face de lui, pour une grandeur et une libre volonté de l'homme : celles-ci en sont, en fait, stimulées et grandies », avant de poursuivre en constatant que « les Grecs ont concilié un sens irrépressible de la liberté avec une vision lucide de tout ce qui y faisait obstacle. La liberté grecque s'est voulue aussi respectueuse de la loi des dieux que de celle de la cité. Et elle a trouvé dans ce respect même sa source la plus vive » (J. de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté, op. cit.*, p. 195.).

<sup>1733</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs, op. cit.*, p. 125.

dans l'attitude de maîtrise envers soi-même que réside sa « [v]aleur morale », <sup>1734</sup> parce que c'est cette même attitude qui démontre que non seulement l'individu a bien cerné sa condition ontologique, mais qu'il l'a en outre dépassée dans une réalisation de toute sa potentialité, que ce soit celle de l'âme ou encore celle du corps.

### **III.3.2. La philosophie comme pratique de la vie bonne (P. Hadot)**

#### **III.3.2.1. Les exercices spirituels**

Dans un article du même nom, qui trouvera l'intérêt de Michel Foucault, et en se rapportant aux écrits de Marc Aurel, Pierre Hadot caractérise ce qu'il appelle, reprenant ainsi un terme de G. Friedmann, les *exercices spirituels*. Hadot explique qu'il s'agit « [d']exercices de pensées, puisque, dans ces exercices, la pensée se prend en quelque sorte pour matière et cherche à se modifier elle-même ». <sup>1735</sup> Il indique que cette définition ne rend toutefois que de manière insuffisante ce qu'il vise alors, à savoir une expérience engageant l'individu dans son ensemble (raison pour laquelle P. Hadot exclut d'entrée des termes tels 'psychique', 'intellectuel', 'moral' etc.). C'est qu'un tel exercice de la pensée, envisagé par exemple par l'empereur-philosophe romain, engage en réalité l'être de l'humain tout entier. Ainsi que le note Hadot,

« ces exercices [...] correspondent à une transformation de la vision du monde et à une métamorphose de la personnalité. Le mot "spirituel" permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu et surtout il révèle les vraies dimensions de ces exercices : grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du Tout ("S'éterniser en se dépassant"). » <sup>1736</sup>

À la lumière de cette explication, on comprend qu'il s'agit donc d'un travail qu'un soi individuel effectue sur lui-même, et qui a pour but de changer radicalement ce même soi. De plus, il faut relever la dimension foncièrement pratique de l'entreprise, que le terme d'*exercices* semble clairement indiquer. Que cette pratique ait pour but de changer le soi en question, signifie qu'on est engagé, d'une manière ou d'une autre, dans une problématique de l'altérité. Même s'il n'en est pas fait état expressément, l'évocation de l'*Esprit objectif*, outre le thème général de l'altérité, laisse également penser à un Autre

---

<sup>1734</sup> *Ibid.*

<sup>1735</sup> HADOT Pierre, « Exercices spirituels » in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2017, p. 19-74.

<sup>1736</sup> *Ibid.*, p. 21.

supplémentaire, à savoir autrui dans sa forme ou encore sa dimension universelle.<sup>1737</sup> P. Hadot indique un désir de transcendance comme constituant le but ultime de ces exercices. Or, tel que nous allons le retracer à l'aide de ce texte hadotien, ces dimensions des exercices spirituels peuvent être décelées dans l'ensemble des différents courants de pensées antiques. C'est pourquoi Hadot reconnaît, en conclusion de son article, que « [l]a vraie philosophie est donc, dans l'Antiquité, exercice spirituel ».<sup>1738</sup>

### **III.3.2.2. La philosophie antique comme exercice spirituel**

Il est important d'emblée de préciser que dans l'Antiquité, la philosophie n'a pas uniquement, ni même en premier lieu pour problème le thème de la connaissance. Elle est alors conçue, à l'exemple de la philosophie stoïcienne, comme une « thérapeutique des passions ».<sup>1739</sup> Cette dernière s'efforce de pratiquer une philosophie capable de maîtriser les passions et de limiter leurs effets sur l'individu, pour lui permettre ainsi d'accéder à la béatitude de l'âme.<sup>1740</sup> Cette dimension éthique, fondamentale à cette approche, fait que « [l]'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du 'soi' et de l'être : c'est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleurs ».<sup>1741</sup> Ce constat ne vaut d'ailleurs pas seulement pour les stoïciens,<sup>1742</sup> mais tout aussi bien pour l'épicurisme.<sup>1743</sup>

Or, il n'aura pas fallu attendre la philosophie hellénistique et romaine pour voir apparaître ces phénomènes que sont les exercices spirituels. En effet, P. Hadot remonte jusqu'à la première grande figure fondatrice de la pensée philosophique qu'est Socrate, pour montrer que ces techniques ont été coextensives de la philosophie dès ses débuts.<sup>1744</sup> Ainsi, il propose une lecture comprenant la dialectique socratique comme constituant le premier exercice spirituel de l'histoire de la philosophie, au cours duquel

---

<sup>1737</sup> À titre d'exemple, on peut par exemple penser à la conception socratique du *logos* comme entité de sens objective, qui nécessite toujours, pour son instauration, le travail dialogique de deux interlocuteurs.

<sup>1738</sup> P. Hadot, « Exercices spirituels », art cit, p. 65.

<sup>1739</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>1740</sup> Ainsi que l'explique Hadot, les stoïciens considèrent que « la principale cause de souffrance, de désordre, d'inconscience, pour l'homme, ce sont les passions : désirs désordonnés, craintes exagérées. La domination du souci l'empêche de vivre vraiment » (*Ibid.*).

<sup>1741</sup> *Ibid.*

<sup>1742</sup> cf. *Ibid.*, p. 24-33.

<sup>1743</sup> cf. *Ibid.*, p. 33-38.

<sup>1744</sup> Bien entendu, on pourrait soulever la question de savoir si ce genre de pratiques n'est pas propre, d'une manière ou d'une autre, à tout phénomène socio-culturel. C'est ce que semble soutenir Hadot (cf. *Ibid.*, p. 38, note 4.), lors qu'il évoque les présocratiques et même les faits chamaniques en Grèce archaïque. Or, tout comme Hadot, nous nous trouvons dans l'impossibilité de répondre ici à une telle question. À ce sujet, cf. DETIENNE Marcel, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque: En ouverture, retour sur la bouche de la vérité*, Paris, Librairie générale française, 2006, 240 p.

l'interlocuteur du dialogue socratique éprouve un changement d'identité incessant, que ce soit de la part de Socrate ou de lui-même.

Déjà en ses débuts, la philosophie se donne comme pratique visant à transformer ses sujets. Cette conception du travail philosophique révèle la dimension radicalement éthique de la pratique socratique de la philosophie, qui a chez lui pour mobile d'inciter les individus à se soucier d'eux-mêmes et de leur âmes, et à prendre ainsi soin d'eux-mêmes, ce qui relèguerait au second plan le précepte delphique du *gnôthi seauton* ('Connais-toi toi-même').<sup>1745</sup> À cela s'ajoute un deuxième aspect central de la philosophie socratique : la figure de l'autre nécessaire à l'accomplissement de cette métamorphose du soi. De cette sorte, il revient à Socrate d'avoir inscrit au fondement de la philosophie même la nécessité structurelle de l'altérité, la nécessité de cette incessante dimension du devenir-autre. C'est en ce sens que Hadot constate que

« [s]eul celui qui est capable d'une vraie rencontre avec autrui est capable d'une rencontre avec lui-même et l'inverse est également vrai. Le dialogue n'est vraiment dialogue que dans la présence à autrui et à soi-même. De ce point de vue, tout exercice spirituel est dialogique, dans la mesure où il est exercice de présence authentique, à soi et aux autres. »<sup>1746</sup>

Il revient à Platon d'apporter la dernière pierre manquante au dispositif mis en place par Socrate : l'universalité acquise par la conversion accomplie. C'est dans la mort de Socrate, cet « événement radical qui fonde le platonisme »,<sup>1747</sup> que Hadot voit la raison exemplaire menant à une conception de la philosophie comme exercice visant un dépassement de l'individualité au profit de l'harmonie d'avec le tout. Or, tout comme le résume Hadot,

« Socrate s'est exposé à la mort pour la vertu. Il a préféré mourir plutôt que de renoncer aux exigences de sa conscience ; il a donc préféré le Bien à l'être, il a préféré la conscience et la pensée à la vie de son corps. Ce choix est précisément le choix philosophique fondamental et

---

<sup>1745</sup> P. Hadot relève la tension inhérente aux deux exigences selon lesquelles il faut se connaître soi-même et prendre soin de soi, lorsqu'il constate que « [l]e dialogue socratique apparaît donc ainsi comme un exercice spirituel pratiqué en commun qui invite à l'exercice spirituel intérieur, c'est-à-dire à l'examen de conscience, à l'attention à soi, en bref au fameux "Connais-toi toi-même" » (P. Hadot, « Exercices spirituels », art cit, p. 41.). Il fait ici preuve d'une lecture plus orthodoxe que celle à laquelle procèdera M. Foucault, pour qui le souci de soi le remporte bien sûr sur la connaissance de soi-même.

<sup>1746</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>1747</sup> *Ibid.*, p. 48.

l'on peut donc dire que la philosophie est exercice et apprentissage de la mort, s'il est vrai qu'elle soumet le vouloir vivre du corps aux exigences supérieures de la pensée. »<sup>1748</sup>

Platon couple l'expérience de cette mort vertueuse et exemplaire avec l'universalité du *logos* socratique,<sup>1749</sup> pour formuler l'idée d'idéalités immuables et essentielles et un Bien transcendant et unificateur du tout. La mort, si elle ne doit pas signifier la simple extinction individuelle, doit se limiter à la seule dimension corporelle, afin de laisser dans l'âme la possibilité de connexion d'avec l'universalité du Bien.

### **III.3.2.3. De la tâche du philosophe. S'exercer à la mise en rapport avec l'universalité**

L'exercice spirituel tel que l'enseigne Platon consiste à exercer l'âme, afin que celle-ci parvienne à se défaire des appétits, des désirs et des plaisirs corporels, pour se tourner vers le lieu de la transcendance, à savoir la pensée sous forme de *logos*.<sup>1750</sup> Cette conception platonicienne de la tâche du philosophe, reprise et travaillée par ses successeurs, est un événement décisif dans l'histoire de la pensée.<sup>1751</sup> Bien entendu, il faut souligner qu'elle ne peut signifier quelque mise en transe ou autre rituels chamaniques ou religieux que ce soit ; bien au contraire ne peut-elle s'envisager que comme l'accomplissement de cette tâche qu'est l'exercice de la pensée. Or, c'est cette idée qui permet dès lors de penser simultanément, du point de vue du sujet philosophique, une mise en rapport de l'intériorité du soi individuel et de l'universalité transcendante. Ainsi que l'explique P. Hadot, au sujet d'une citation de Marc Aurèle, il devient désormais possible de concevoir « que l'on meurt à son individualité pour accéder à la fois à l'intériorité de la conscience et à l'universalité de la pensée du Tout ».<sup>1752</sup>

---

<sup>1748</sup> *Ibid.*

<sup>1749</sup> Car, ainsi que l'explique Hadot, « le Logos représente une exigence de rationalité universelle – suppose un monde de normes immuables – qui s'oppose au perpétuel devenir et aux appétits changeants de la vie corporelle individuelle » (*Ibid.*), faisant en réalité ici un amalgame – certainement tout à fait conscient – entre les conceptions socratique et platonicienne, lesquelles de fait ne s'accordent pas au sujet du caractère que revêt en détail l'universalité du *logos*.

<sup>1750</sup> Ainsi, l'exercice platonicien peut se comprendre comme « un effort pour se libérer du point de vue partial et passionnel, lié au corps et aux sens, et pour s'élever au point de vue universel et normatif de la pensée, pour se soumettre aux exigences du Logos et à la norme du Bien. S'exercer à mourir, c'est s'exercer à mourir à son individualité, à ses passions, pour voir les choses dans la perspective de l'universalité et de l'objectivité » (*Ibid.*, p. 49-50.).

<sup>1751</sup> Tel que le souligne en effet Hadot (cf. P. Hadot, « Exercices spirituels », art cit.), cet exercice philosophique à la mort a été d'une rare importance dans l'histoire de la philosophie, et dont on peut aisément suivre les répercussions non seulement parmi les courants antiques, stoïciens, épicuriens ou cyniques, mais également jusque chez les modernes (par exemple chez Montaigne ou Heidegger).

<sup>1752</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

La définition de ce qu'étaient, à l'Antiquité, les exercices spirituels permet donc de retracer l'histoire de la philosophie antique dans son ensemble, de ses débuts socratiques jusqu'à ses problématisations hellénistiques et romaines tardives.<sup>1753</sup> Simultanément, il apparaît alors de quelle manière s'est constituée, en cette période antique, une pratique philosophique qui fut tout autant exercice pratique que problématisation éthique, qui permit aussi bien de concevoir une relation à soi qu'une relation envers autrui, en offrant par là même cette possibilité d'ouvrir la sphère individuelle à l'universel, et dont nous profitons en outre peut-être encore aujourd'hui. D'une telle conception de la philosophie, on aura compris qu'il en va, en fin de compte, de la liberté – ou ne faudrait-il pas plutôt dire, par souci d'exactitude, de l'autonomie éthique ? – de tout un chacun ; liberté non pas individuelle, bien sûr, mais foncièrement morale, car « [l]e moi ainsi libéré n'est plus notre individualité égoïste et passionnelle, c'est notre personne morale, ouverte à l'universalité et à l'objectivité, participant à la nature ou à la pensée universelles ». <sup>1754</sup>

### III.3.3. Techniques de soi et souci philosophique

En 1980, Michel Foucault est invité à donner une série de conférences à Dartmouth College ainsi qu'à Berkeley.<sup>1755</sup> Dans la première de ces conférences, intitulée « Subjectivité et vérité », il introduit alors le concept de ce qu'il appelle les « "techniques" ou "technologies de soi" », expliquant qu'il s'agit là de

« techniques qui permettent aux individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leurs propres corps, sur leurs propres âmes, sur leurs propres pensées, sur leur propre conduite, et cela de manière à se transformer eux-mêmes, se modifier eux-

---

<sup>1753</sup> Cela n'est pas tout à fait exact. En effet, il y a un grand absent au tableau, tel que nous venons sommairement de le dresser. Or, il ne s'agit certainement pas d'un hasard que M. Foucault, lorsqu'il détaille dans son cours de 1982 le projet d'une analyse du souci de soi antique, évoque « [l]'exception majeure et fondamentale : celle de celui que précisément on appelle 'le' philosophe ; celui des philosophes pour lequel la question de la spiritualité a été la moins importante ; celui dans lequel nous avons reconnu le fondateur même de la philosophie, au sens moderne du terme, et qui est : Aristote. Mais, comme chacun sait, Aristote ce n'est pas le sommet de l'Antiquité, c'en est l'exception » (M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 18-19.). On aura compris que M. Foucault vient d'indiquer simultanément la raison de cette omission (qui n'est donc certainement pas fortuite). Or, ce problème excédant largement le cadre de ce travail, il faudra s'en tenir à la restriction selon laquelle on ne traitera pas d'Aristote ici. Cela dit, à la recherche d'une première approche, on pourra consulter avec profit les pages que P. Hadot consacre à Aristote (cf. P. Hadot, « Exercices spirituels », art cit, p. 67 et suiv.).

<sup>1754</sup> P. Hadot, « Exercices spirituels », art cit, p. 63.

<sup>1755</sup> M. Foucault, *Sur l'origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.*



mêmes et atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel, etc. »<sup>1756</sup>

Dans une première approche, cette définition peut sembler quelque peu sommaire. Mais à regarder d'un peu plus près, on se rend rapidement compte qu'elle rappelle à bien des égards celle qu'avait P. Hadot pour caractériser les exercices spirituels dont nous venons de discuter ci-dessus.

Ces techniques évoquées par Foucault sont caractérisées comme étant des *opérations effectuées*, ce qui implique une dimension fondamentalement pratique du procédé. La sphère d'application de ces opérations est désignée par une dénomination de dimensions propres à la condition humaine. Force est de constater que cette énumération, qui peut à première vue sembler quelque peu fortuite, couvre en réalité l'ensemble des dimensions de problématisation possibles du sujet individuel, de la sphère matérielle (les *corps*) à la sphère éthique (les *conduites*), en passant par la sphère de la conscience (les *âmes*, les *pensées*). On comprend alors que ces techniques de soi ciblent le psychisme de l'individu dans son ensemble, tout comme c'était déjà le cas des exercices spirituels hadotiens. En ce qui concerne l'objectif de ces techniques, M. Foucault donne une nouvelle énumération, expliquant qu'il s'agit, pour les individus, de *se transformer*, de *se modifier*, d'*atteindre un état nouveau*. Cette liste de verbes d'action semble alors indiquer que l'enjeu de ces pratiques réside bien dans une transformation radicale, allant jusqu'à une parfaite altération, un devenir-autre du sujet.

Enfin, Foucault de caractériser *l'état* visé par les techniques, par une ultime énumération. Il s'agirait donc de parvenir à la *perfection*, au *bonheur*, à la *pureté*, de développer un certain *pouvoir surnaturel*. Cette liste peut sembler quelque peu éclectique, surtout eu égard au terme final, évoquant plutôt un contexte ésotérique ou encore mystique que philosophique. Mais, à y regarder de près, les choses sont de nouveau loin d'être aussi simples. Tout d'abord, retenons que l'on peut certainement ranger aussi bien la perfection que le bonheur et la pureté du côté de maximes antiques de philosophie. Ainsi, le bonheur évoquerait *eudaimonia* comme but ultime de la vie humaine. La perfection peut alors être comprise comme l'état d'accomplissement de la formation philosophique de l'âme à atteindre la vertu grâce à la technique appropriée, à savoir le soin de soi.<sup>1757</sup> La pureté, quant à elle, renverrait à ce thème récurrent de la

---

<sup>1756</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>1757</sup> cf. Platon, *Alcibiade*, *op. cit.*, p. 133b-134d.

pensée antique selon lequel les objets purs sont d'une plus grande valeur ontologique que les mélanges.<sup>1758</sup>

Mais alors *quid* du pouvoir surnaturel ? Peut-être faudrait-il se rappeler que Foucault donne ici une description de techniques ayant eu cours au moins tout au long de l'antiquité, et jusqu'au début de l'ère chrétienne. À considérer cela, on pourrait être tenté de rattacher ce pouvoir à une conversion vers Dieu bien plus qu'à une capacité ésotérique ou magique.<sup>1759</sup> Simultanément, on passerait alors d'un registre mystique à un registre théologico-métaphysique, et donc à un terrain bien plus philosophique qu'il n'y pouvait paraître à première vue. Par conséquent, le pouvoir surnaturel résiderait alors dans la capacité d'établir une relation avec Dieu, autrement dit avec l'Absolu. Force est désormais de constater que nous venons de raccorder ce terme avec les trois autres, dans la mesure où ceux-ci constituent soit des termes métaphysiques, soit ont attiré au domaine de la métaphysique. Qui plus est, nous retrouvons en cela le thème de la *perspective du Tout* sur lequel aboutissait la définition de P. Hadot.

On peut donc relever dans cette définition foucauldienne des techniques de soi tous les aspects que prêtait Hadot aux exercices spirituels. On nous objectera qu'il y a néanmoins un grand absent dans la figure de *l'autre*, pièce essentielle chez Hadot, et ne paraissant effectivement pas dans la description foucauldienne. Or, il s'avère que Foucault va intégrer, dès le paragraphe suivant, cette définition des techniques de soi dans un dispositif plus vaste que ces techniques forment avec ce qu'il appelle alors les « techniques de domination », les deux se présentant comme les pièces essentielles pour effectuer une « généalogie du sujet »,<sup>1760</sup> dans la mesure où elles constituent ce qu'il appelle le *gouvernement*, qu'il définit comme « [l]e point de contact, où la façon dont les

---

<sup>1758</sup> Il convient toutefois d'ajouter que cette notion renvoie certainement ici aux Pères de l'Eglise, et au problème de la conversion par purification du soi, cf. la conférence « Christianisme et aveu », in : M. Foucault, *Sur l'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., en part. p. 71 et suiv. En fait, le thème du renoncement à soi analysé par M. Foucault dans les pratiques exomologétiques des premiers chrétiens peut être compris comme des techniques de purification. Ainsi qu'il l'expliquera dans la seconde conférence, « *l'exomologesis* est ce moment où le péché est effacé, où la pureté acquise par le baptême est restituée » (*Ibid.*, p. 72.).

<sup>1759</sup> M. Foucault pensait-il peut-être aux effets et au rôle de l'aveu chez les Pères de l'Eglise comme un exemple d'une technique permettant d'accéder à un pouvoir surnaturel, par le fait d'avoir raison de Satan en se dépassant soi-même ? Nous ne pouvons en être certains, mais la citation suivante rend cette explication du moins envisageable. En effet, dans cette même seconde conférence « Christianisme et aveu » du 24 novembre 1980, Foucault explique que « la verbalisation est un moyen pour que la conversion, pour que la *metanoia*, comme disaient les Pères grecs, se développe et produise son effet. Puisque sous le règne de Satan, l'être humain était attaché à lui-même, la verbalisation en tant que mouvement vers Dieu est une renonciation à Satan et une renonciation à soi-même. La verbalisation est un sacrifice de soi » (M. Foucault, *Sur l'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 86.).

<sup>1760</sup> *Ibid.*, p. 38.

individus sont dirigés par les autres s'articule sur la façon dont ils se conduisent eux-mêmes ». <sup>1761</sup> On consentira alors aisément à constater que cette dimension du gouvernement ouvre, chez Foucault, sur le problème de l'autre, qu'il soit directeur ou disciple. Il est vrai que cette dimension ne semble ici s'ajouter qu'à posteriori. Mais il en va en réalité plus d'un jeu subtil d'influences et d'effets réciproques entre les techniques coercitives et les techniques de soi, que de simples changements de registre. <sup>1762</sup>

### **III.3.3.1. Un moraliste dans la cité.**

Que l'on retrouve le concept des exercices spirituels hadotiens chez M. Foucault n'a en vérité rien de bien étonnant. D'une part, Hadot lui-même rapporte les échanges intellectuels avec Foucault dès 1980, <sup>1763</sup> et d'autre part, Foucault n'aura de cesse d'exprimer sa gratitude envers Hadot dans ses derniers ouvrages, en renvoyant explicitement aux travaux portant sur les exercices spirituels. <sup>1764</sup> Il suffit d'ailleurs de poursuivre simplement la lecture de la conférence à Dartmouth College pour trouver la référence aux travaux de Hadot quelques pages plus loin. <sup>1765</sup> Mais en quoi réside alors l'originalité de cette concordance ? C'est que cette approche, que ce soit chez Foucault ou chez Hadot, propose en réalité une relecture stimulante de la conception antique de la philosophie.

Ce n'est certainement pas un hasard que la note mentionnée à l'instant intervient lorsque Foucault, dans la conférence de 1980, constate que

« l'objectif principal des écoles philosophiques grecques ne consistait pas dans l'élaboration, l'enseignement, d'une théorie. Le but des écoles philosophiques grecques était la transformation de l'individu. Le but de la philosophie grecque était de donner à l'individu la capacité qui lui permît de vivre différemment, mieux, de façon plus heureuse que les autres. » <sup>1766</sup>

---

<sup>1761</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

<sup>1762</sup> Ainsi que l'explique alors M. Foucault, « il y a toujours un équilibre instable, avec de la complémentarité et des conflits, entre les techniques qui assurent la coercition et les processus par lesquels le soi se construit ou se modifie par lui-même » (*Ibid.*, p. 39.).

<sup>1763</sup> cf. HADOT Pierre, « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault » in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2017, p. 305-311. Hadot y note que « [d]ès notre première rencontre [...], Michel Foucault me dit [...] qu'il avait été un lecteur attentif de certains de mes travaux, [...] et surtout de l'article liminaire "Exercices spirituels" » (*Ibid.*, p. 305.).

<sup>1764</sup> cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 15., ainsi que la note renvoyant à P. Hadot dans M. Foucault, *Le souci de soi*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>1765</sup> cf. M. Foucault, *Sur l'origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.*, p. 41, 59, note 21.

<sup>1766</sup> *Ibid.*, p. 41.

On peut retenir deux conséquences majeures de cette affirmation. D'une part, il s'agit là certainement d'une relecture originale non seulement de la philosophie antique dans son ensemble, mais aussi d'un déplacement décisif de ce que fut la philosophie pour les Anciens. Dans un même temps, Foucault proposera, dans ses derniers travaux, au long de ses cours et à l'occasion d'interventions publiques, des schèmes de lectures novateurs tels le thème du *souci de soi* ou encore celui de la *parrêsia*. Ce geste historico-théorique majeur ne peut alors faire autrement que d'influer de manière décisive la conception de la pratique philosophique en général.

D'autre part, Foucault va, par ces analyses de la problématisation antique de la vie bonne, pouvoir inquiéter les techniques de soi modernes que nous avons l'habitude de pratiquer nous-mêmes. On comprend alors la récurrence de la référence à Kant durant ces années-là, et à quel point celle-ci est en réalité intimement liée aux études des auteurs antiques. Nous assistons ici à la mise en œuvre de cette « ontologie critique de nous-mêmes », que Foucault caractérise, suivant ce qui vient d'être dit, « non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule », mais bien au contraire comme une *praxis* philosophique, dans la mesure où elle est « une attitude, un *êthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible ».<sup>1767</sup>

De même comprend-on qu'à travers ce que Foucault reprend des penseurs antiques, ce ne sont pas tellement les exercices et les exemples de pratiques analysés eux-mêmes, que la conception de la posture pratique du philosophe qui se dessine à travers ces exemples. Car une telle idée de la philosophie comme *praxis* signifie nécessairement l'innovation à travers un examen critique incessant des conditions de possibilité des modes d'être des sujets, excluant par là toute dogmatique. C'est certainement pour cela que Foucault se caractérise en 1980 comme « moraliste ».<sup>1768</sup> Et on peut simultanément saisir toute l'étendue du principe de travail, tel qu'il le dépeint dans ce qui suit, lorsqu'il explique que

---

<sup>1767</sup> M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1396. On comprend simultanément pourquoi M. Foucault dédie ce long commentaire au même texte de Kant durant la première leçon du cours de 1982-1983, et qui semble alors passablement hors sujet (cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 3-39.). En effet, à quoi servirait une généalogie du sujet, sinon de permettre une telle ontologie critique de nous-mêmes ?

<sup>1768</sup> M. Foucault, *Sur l'origine de l'hermeneutique de soi*, op. cit., p. 143.

« ce contre quoi nous avons à nous élever, c'est toutes les formes de pouvoir, mais non pas entendu simplement au sens étroit de pouvoir d'un type de gouvernement, ou d'un groupe social sur un autre ; cela n'est qu'un élément parmi d'autres. J'appelle 'pouvoir' tout ce qui tend effectivement à rendre immobile et intouchable ce qui nous est offert comme réel, comme vrai, comme bien. »<sup>1769</sup>

Il semble alors évident de décrire ce travail éthique par les trois termes « refus, curiosité, innovation »,<sup>1770</sup> qui évoquent résistance, ouverture, création.

### **III.3.3.2. La matrice générale de l'*epimeleia heautou***

Au début de la première leçon du cours au Collège de France de l'année 1981-1982, Foucault explique qu'il aimerait durant cette année-là retracer « dans quelle forme d'histoire se sont noués en Occident les rapports entre [...] le "sujet" et la "vérité" ». <sup>1771</sup> Pour ce faire, il se donne pour objet d'étude « une notion grecque fort complexe et fort riche, fort fréquente aussi, [...] celle d'*epimeleia heautou* ». <sup>1772</sup> Il définit alors cette notion comme étant « le souci de soi-même, [...] le fait de s'occuper de soi-même, de se préoccuper de soi-même ». <sup>1773</sup> Cette notion, Foucault va tout d'abord la délimiter d'une autre notion antique, à laquelle on prête habituellement de constituer le fondement des rapports entre le problème de la subjectivité et celui de la vérité dans le monde de la Grèce antique. Il s'agit bien entendu de la fameuse règle inscrite sur le temple de l'oracle à Delphes *gnôthi seauton*, « connais-toi toi-même ». <sup>1774</sup> Or, Foucault postule que les rapports entre ces deux préceptes sont en quelque sorte inversés par rapport à ce qui est traditionnellement admis. Il détaille que

« c'est beaucoup plus dans une sorte de subordination par rapport au précepte du souci de soi que se formule la règle "connais-toi toi-même". Le *gnôthi seauton* ("connais-toi toi-même") apparaît, d'une façon assez claire et encore une fois dans un certain nombre de textes significatifs, dans le cadre plus général de l'*epimeleia heautou* (souci de soi-même) comme une des formes, comme une des conséquences, comme une sorte d'application

---

<sup>1769</sup> *Ibid.*

<sup>1770</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>1771</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 4. On peut d'ailleurs rappeler qu'au moment de ce cours, ce projet occupe Foucault depuis déjà fort longtemps, au moins depuis 1980, mais vraisemblablement déjà depuis 1979.

<sup>1772</sup> *Ibid.*

<sup>1773</sup> *Ibid.*

<sup>1774</sup> Foucault constate que « [c]'est un peu paradoxal et sophistiqué de choisir cette notion alors que chacun sait, chacun dit, chacun répète, et depuis bien longtemps, que la question du sujet (question de la connaissance du sujet, question de la connaissance du sujet par lui-même) a été originairement posée dans une tout autre formule et dans un tout autre précepte : la fameuse prescription delphique du *gnôthi seauton* ("connais-toi toi-même") » (*Ibid.*).

concrète, précise et particulière, de la règle générale : il faut que tu t'occupes de toi-même, il ne faut pas que tu t'oublies toi-même, il faut que tu prennes soin de toi-même. Et c'est à l'intérieur de cela qu'apparaît et se formule, comme à la pointe même de ce souci, la règle "connais-toi toi-même". »<sup>1775</sup>

Dans une tentative générale de souci de soi, l'individu doit obéir à cette règle selon laquelle il doit s'employer à se connaître lui-même.<sup>1776</sup> Pour démontrer cela, Foucault prend l'exemple de la défense qu'adresse Socrate aux citoyens d'Athènes, lors de son procès. Le silène explique en effet :

« jusqu'à mon dernier souffle et tant que j'en serai capable, je continuerai de philosopher, c'est-à-dire de vous adresser des recommandations et de faire la leçon à celui d'entre vous que, en toute occasion, je rencontrerai, en lui tenant les propos que j'ai coutume de tenir : « Ô le meilleur des hommes, [...] n'as-tu pas honte de te soucier de la façon d'augmenter le plus possible richesses, réputation et honneurs, alors que tu n'as aucun souci de la pensée, de la vérité et de l'amélioration de ton âme, et que tu n'y songes même pas ? »<sup>1777</sup>

Dans ce passage, il apparaît clairement que la tâche du philosophe, telle que la conçoit du moins le Socrate de Platon, est d'inciter ses concitoyens à se soucier de leurs âme, de les inciter donc à un souci de soi. Ce dernier est présenté par Socrate comme la tâche éthique par excellence.<sup>1778</sup>

Ce qui intéresse particulièrement Foucault, c'est précisément que cette problématique du souci de soi, loin de se limiter à la seule philosophie socratique-platonicienne, se révèle en réalité être un thème fondamental tout au long de la longue et riche histoire de la philosophie antique. Il s'agit en effet d'une préoccupation pratique que l'on rencontrera dans toutes les écoles philosophiques. À ce point que Foucault constate que « cette *epimeleia heautou* (ce souci de soi, et la règle qui lui était associée) n'a pas cessé d'être un principe fondamental pour caractériser l'attitude philosophique presque tout au long de la culture grecque, hellénistique et romaine ». <sup>1779</sup> Foucault

---

<sup>1775</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>1776</sup> À propos de la délimitation et du statut exact du *gnôthi seauton*, cf. *Ibid.*, p. 5-6.

<sup>1777</sup> PLATON, *Apologie de Socrate. Criton*, traduit par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2016, 270 p, col.29d-29e.

<sup>1778</sup> À ne lire que cette expression de Socrate expliquant que sa « seule affaire est d'aller et de venir pour vous [*les citoyens d'Athènes*, PAB] persuader, jeunes et vieux, de n'avoir point pour votre corps et pour votre fortune de souci supérieur ou égal à celui que vous devez avoir concernant la façon de rendre votre âme la meilleure possible, et de vous dire : "Ce n'est pas des richesses que vient la vertu, mais c'est de la vertu que viennent les richesses et tous les autres biens, pour les particuliers comme pour l'État." » (*Ibid.*, p. 30a-30b.).

<sup>1779</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 10.

soutient donc que cette thématique du souci se retrouve aussi bien dans la pensée épicurienne, que chez les cyniques ou encore les stoïciens. Ainsi faut-il se rendre à l'évidence que pour l'Antiquité attique classique, hellénistique et impériale, le thème du souci de soi a joué un rôle prépondérant et grandissant à travers le temps, à tel point que

« ce principe qu'il faut s'occuper de soi-même est devenu, d'une façon générale, le principe de toute conduite rationnelle, dans toute forme de vie active qui voudrait en effet obéir au principe de la rationalité morale. L'incitation à s'occuper de soi-même a pris, au cours du long été de la pensée hellénistique et romaine, une extension si grande qu'elle est devenue, je crois, un véritable phénomène culturel d'ensemble. »<sup>1780</sup>

Mais cette constatation d'un phénomène culturel ne serait-elle pas une manière de dire que nous avons affaire à une conception d'ensemble des techniques de soi convenables bien différentes de celles dont nous modernes usons ? Dans le troisième tome de *l'Histoire de la sexualité, Le souci de soi*, Foucault démontrera à quel point cette *epimeleia* se situe au centre de la problématisation éthique et morale des Anciens, la preuve en étant que le monde hellénistique et romain va être témoin de l'avènement d'une véritable culture de soi.<sup>1781</sup>

Les raisons de l'intérêt que Foucault porte d'une part à la philosophie antique en général, et d'autre part au thème du souci de soi en particulier se clarifient à la lumière de ces explications. Un tel travail s'inscrit directement dans l'entreprise d'une généalogie du sujet moderne déjà évoquée, parce que c'est dans la pensée antique que vont puiser les premiers auteurs chrétiens, et que c'est sur le sol de cette tradition qu'ils vont formuler les préceptes fondamentaux de la problématique du sujet chrétien. On retrouve « cette notion d'*epimeleia* (de souci) dans le christianisme, ou même dans ce qui en a constitué jusqu'à un certain point l'entour et la préparation : la spiritualité alexandrine ».<sup>1782</sup> Ainsi, le souci de soi est une des matrices sur lesquelles se construira la conception chrétienne de la subjectivité. Bien entendu, cela ne signifie nullement qu'il y ait eu simple continuation, de Socrate jusqu'aux Pères de l'Église. Au contraire, la notion va considérablement s'élargir, essaimer, même se modifier de fond en comble.

---

<sup>1780</sup> *Ibid.*, p. 11. Là réside bien entendu la raison pour laquelle Foucault a dédié un long chapitre à « La culture de soi » dans *Le souci de soi* (cf. M. Foucault, *Le souci de soi, op. cit.*, p. 53 et suiv.).

<sup>1781</sup> C'est ce que Foucault indique dans le chapitre « La culture de soi » dédié à ce phénomène (cf. M. Foucault, *Le souci de soi, op. cit.*, p. 60.).

<sup>1782</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 11.

Seulement, elle offre, au cours de son histoire, un véritable fil directeur de la problématisation du soi dans l'Antiquité.<sup>1783</sup>

De surcroît, cette problématisation ne se limite nullement à la seule sphère théorique, mais constitue au contraire la matrice directrice à partir de laquelle les techniques de soi journalières des individus sont pensées et problématisées. C'est vraisemblablement à cela que Foucault fait référence, lorsqu'il explique que

« [v]ous avez [...], avec cette notion d'*epimeleia heautou*, tout un corpus définissant une manière d'être, une attitude, des formes de réflexion, des pratiques qui en font une sorte de phénomène extrêmement important, non pas simplement dans l'histoire des représentations, non pas simplement dans l'histoire des notions ou des théories, mais dans l'histoire même de la subjectivité ou, si vous voulez, dans l'histoire des pratiques de la subjectivité. »<sup>1784</sup>

L'atout de cette recherche portant sur le souci de soi réside donc dans le fait qu'elle offre la possibilité d'analyser un ensemble de techniques de soi différant radicalement des techniques modernes, greffées, quant à elles, sur la matrice d'une herméneutique de l'aveu chrétien.<sup>1785</sup> Un tel travail généalogique permet de critiquer, par une mise à distance, les techniques qui mèneront finalement, à travers l'histoire, à la constitution du soi moderne ; techniques qui peuvent paraître quasi naturelles, alors qu'elles ne sont en vérité rien de plus que des produits de pratiques historiques. Cela revient naturellement à dire qu'une telle entreprise s'insère directement dans la tentative foucauldienne d'une ontologie de nous-mêmes.

### **III.3.3.3. Vers une morale du salut individuel**

On pourrait, au sujet d'une telle ontologie de nous-mêmes, soulever la question hérétique dû « à quoi bon » ? Certes, les textes foucauldien sur Kant répondent à cette question qu'il en va « de n'être pas tellement gouverné ».<sup>1786</sup> Mais peut-être que cela ne

---

<sup>1783</sup> Ainsi que l'explique M. Foucault : « Depuis le personnage de Socrate interpellant les jeunes gens pour leur dire de s'occuper d'eux-mêmes, jusqu'à l'ascétisme chrétien qui fait commencer la vie ascétique avec le souci de soi-même, vous voyez que nous avons là une très longue histoire de la notion d'*epimeleia heautou* (souci de soi-même) » (*Ibid.*, p. 12.).

<sup>1784</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>1785</sup> cf. M. Foucault, *Les anormaux*, *op. cit.*, en part. les leçons des 19 et 26 février, ainsi que la leçon du 5 mars 1975.

<sup>1786</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, *op. cit.*, p. 37. En effet, Foucault replace donc dès 1978 cette question dans la thématique plus générale du problème de la gouvernementalité, et explique « que, dans cette grande inquiétude autour de la manière de gouverner et dans la recherche sur les manières de gouverner, on repère une perpétuelle question qui serait : "comment ne pas être gouverné *comme cela*, par ceux-là, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas



constitue pas la seule réponse possible, ou du moins que cela n'offre pas une réponse entière et satisfaisante. Il semblerait alors que M. Foucault lui-même ait formulé cette autre tentative de réponse, ou du moins qu'il ait cité quelques indices quant à une façon quelque peu différente de concevoir une réponse, à la fin de la première heure de la leçon du 6 janvier 1982.

Le philosophe constate alors que le thème du souci de soi a disparu le jour où on a pris l'habitude de concevoir le rapport entre le sujet et la vérité comme une relation directe, qui ne nécessitait, de la part du sujet, aucune intervention préalable le disposant à accéder à cette vérité, laissant ainsi place au *gnôthi seauton* comme seul précepte nécessaire à la connaissance de la vérité. C'est ce que Foucault appelle « le "moment cartésien" ». <sup>1787</sup> À ce sujet, il détaille

« [qu]en plaçant l'évidence de l'existence propre du sujet au principe même de l'accès à l'être, c'était bien cette connaissance de soi-même (non plus sous la forme de l'épreuve de l'évidence mais sous la forme de l'indubitabilité de mon existence comme sujet) qui faisait du 'connais-toi toi-même' un accès fondamental à la vérité. » <sup>1788</sup>

Foucault déplace alors une ultime fois la perspective en introduisant une distinction intéressante. D'une part aurait-on la « philosophie », définie comme la « forme de pensée qui s'interroge, non pas bien sûr sur ce qui est vrai et sur ce qui est faux, mais sur ce qui fait qu'il y a et qu'il peut y avoir du vrai et du faux, et que l'on peut ou que l'on ne peut pas départager le vrai du faux ». <sup>1789</sup> Plus que la constatation sommaire d'une simple épistémologie sous-jacente, il faut bien sûr voir dans cette caractérisation de la philosophie l'héritage kantien de l'entreprise des *Critiques*. <sup>1790</sup>

---

comme ça, pas pour ça, pas par eux ?" ; et si l'on donne bien à ce mouvement de la gouvernementalisation, des individus et de la société à la fois, l'insertion historique et l'ampleur que je crois avoir été la sienne, il semble qu'on pourrait placer de ce côté-là à peu près ce qu'on appellerait l'attitude critique. [...] et je proposerais donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale : l'art de n'être pas tellement gouverné » (*Ibid.*).

<sup>1787</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 15.

<sup>1788</sup> *Ibid.*, p. 16. Ajoutons ici, tout comme le fait M. Foucault, « [qu]entre le *gnôthi seauton* socratique et la démarche cartésienne la distance est immense », mais retenons simultanément que l'essentiel réside néanmoins dans le fait que cette démarche a « contribué à disqualifier le principe du souci de soi, à le disqualifier et à l'exclure du champ de la pensée philosophique moderne » (*Ibid.*).

<sup>1789</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 16.

<sup>1790</sup> Cela se fait clairement jour, lorsque Foucault ajoute qu'il s'agit de « la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité » (*Ibid.*), ce qui renvoie bien entendu à l'entreprise kantienne telle qu'elle est présentée par ce dernier dès l'introduction à la *Critique de la Raison Pure* (cf. I. Kant, « Critique de la raison pure », art cit, p. 776-778.).

À cette démarche critique, Foucault adjoint d'autre part ce qu'il appelle la « spiritualité », et qu'il définit comme « la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité »,<sup>1791</sup> avant d'ajouter qu'il s'agit en outre de

« l'ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité. »<sup>1792</sup>

Il n'est pas difficile d'entrevoir, aussi bien dans cette définition que dans le seul terme de *spiritualité* la réminiscence aux exercices spirituels de Hadot. Mais peut-être que cela n'est en réalité pas très étonnant, surtout à la lumière de ce que la conférence de 1980 s'inscrivait donc déjà directement dans cette même veine. Plus intéressant, sans doute, est la dernière partie de la définition. En effet, autant la différenciation introduite entre la connaissance d'une part et la vérité d'autre part, que le prix à payer dont il est question pour accéder à cette dernière, doivent interpeller le lecteur.

Attardons-nous tout d'abord à cette distinction entre *connaissance* et *vérité*. En effet, une telle distinction peut surprendre. Une connaissance n'est-elle pas vraie *per definitionem* ? Ou bien y aurait-il des connaissances plus vraies que d'autres ? Ce ne peut vraisemblablement être cette forme de problématisation qui est en jeu ici. Pour Foucault, il ne s'agit en réalité pas tant d'inquiéter la véracité des connaissances en général, contre lesquelles on introduirait alors le postulat d'une vérité ésotérique. C'est plutôt le statut de la vérité elle-même qui est ici en jeu. Expliquons-nous. C'est la distinction entre les deux formes de philosophie critique que Foucault décèle chez Kant, qui nous semble être indiquée ici.<sup>1793</sup> La première, qui correspond à la démarche des *Critiques*, est celle interrogeant les conditions de possibilités de la connaissance d'un sujet connaissant en général.<sup>1794</sup> Mais cette interrogation n'est en réalité pas la seule possible. Car à cette démarche formelle de l'analyse de la connaissance s'ajoute une perspective, qui est complémentaire, dans la mesure où elle est pratique et essentielle.

Tout comme Foucault l'expose,

---

<sup>1791</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>1792</sup> *Ibid.*, p. 16-17.

<sup>1793</sup> En 1983, Foucault explique que « Kant, au fond, me semble avoir fondé les deux traditions, les deux grandes traditions critiques entre lesquelles s'est partagée la philosophie moderne » (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 21.).

<sup>1794</sup> cf. *Ibid.*, p. 21-22.

« [c]ette autre tradition critique ne pose pas la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible, c'est une tradition qui pose la question de : qu'est-ce que c'est que l'actualité ? Quel est le champ actuel de nos expériences ? Il ne s'agit pas là d'une analytique de la vérité, il s'agirait de ce qu'on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie de l'actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-mêmes. »<sup>1795</sup>

On comprend alors que la différence entre les deux courants de pensée réside dans le fait que d'une part, il s'agit d'une analytique formelle de la façon de parvenir à un jugement (en général), et dont la vérité, formelle, est celle de la connexion logique et catégoriale ; et que d'autre part, on procède à une analyse de l'être des individus, révélatrice du sens (toujours profondément historique) de l'existence. Simultanément, il apparaît également que ces approches sont bien plus complémentaires qu'exclusives.

Mais quel est, dans ce contexte, ce fameux prix à payer évoqué par Foucault ? La vérité du soi ne s'accomplit que dans un travail de transformation que le sujet effectue sur lui-même. Cette pratique d'altération du soi par le travail de soi sur soi-même constitue donc une pièce essentielle de la vérité produite dans la pratique spirituelle. La vérité de cet exercice spirituel ne vient donc qu'au prix du devenir-autre de soi. Or, dans l'Antiquité, connaissance et pratique de soi n'étaient point distinguées. Et c'est ce terme si central dans le dispositif de savoir antique, de « *l'epimeleia heautou* (souci de soi) [*qui*] désigne précisément l'ensemble des conditions de spiritualité, l'ensemble des transformations de soi qui sont la condition nécessaire pour que l'on puisse avoir accès à la vérité ». <sup>1796</sup>

Ce n'est qu'au fil de l'élaboration de ce *moment cartésien* que pratique de soi et connaissance se sont dissociées, pour ne laisser place qu'à la seule connaissance comme vecteur de vérité. <sup>1797</sup> Or, la conséquence de cela aura été décisive. Car désormais, le sujet ne pourra plus trouver d'autre accomplissement, dans cette technique de soi moderne, que l'incessante instigation à la connaissance, qui inlassablement le relance. <sup>1798</sup> Cela pose un problème éthique important, car « tel qu'il est, le sujet est capable de vérité mais

---

<sup>1795</sup> *Ibid.*, p. 22. Relevons, au passage, que Foucault s'inscrit dans cette tradition critique, qui va « de Hegel à l'École de Francfort, en passant par Nietzsche, Max Weber, etc. » (*Ibid.*).

<sup>1796</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>1797</sup> Ainsi, Foucault de constater « qu'on est entré dans l'âge moderne (je veux dire, l'histoire de la vérité est entrée dans sa période moderne) le jour où on a admis que ce qui donne accès à la vérité, les conditions selon lesquelles le sujet peut avoir accès à la vérité, c'est la connaissance, et la connaissance seulement » (*Ibid.*, p. 19.).

<sup>1798</sup> cf. *Ibid.*, p. 20.

que, telle qu'elle est, la vérité n'est pas capable de sauver le sujet ». <sup>1799</sup> Le salut du sujet par la vérité, passant par une transformation altérante du sujet dans une technique de soi lui permettant de se sauver, est donc désormais rendu impossible dans une démarche cartésienne dans laquelle le sujet est immuable.

On discerne alors les raisons profondes pour lesquelles Foucault s'est intéressé au problème du souci de soi dans l'Antiquité. Il s'agit en effet d'une entreprise générale visant à formuler la généalogie du sujet moderne, et ayant entrevu que le retour à la problématisation du soi du christianisme primitif ne pouvait être suffisant. C'est pour cela que Foucault s'est trouvé à analyser cette notion si riche, et à travers elle le schème antique général de problématisation du soi. <sup>1800</sup> Mais une autre chose est en outre mise en lumière par une telle généalogie. Car l'exemple de ces techniques de soi antiques, si différentes de l'herméneutique du sujet qu'élaborera la tradition chrétienne et dont nous sommes les héritiers encore aujourd'hui, offre la possibilité de dévoiler indirectement les techniques de soi dont nous usons tout naturellement, et ainsi de les mettre en perspective, de les questionner, voire de les inquiéter. S'ouvre alors du moins la possibilité de concevoir des rapports à soi différents de cette problématique d'un sujet à connaître propre à la modernité. Constaté cela n'est bien entendu qu'une autre manière d'affirmer qu'à travers une telle entreprise s'ouvre à nouveau la question de la possibilité de salut du sujet.

Une fois ces raisons dévoilées, on comprend l'intérêt en apparence si soudain que Michel Foucault portera aux auteurs antiques dès la fin des années 1970. En réalité, cette ultime entreprise de recherches s'est inscrite dans le droit fil de ses travaux antérieurs. Or, il n'est d'aucun intérêt d'affirmer une linéarité simple dans l'œuvre foucauldienne, depuis les débuts jusqu'à l'ultime tome de *l'Histoire de la sexualité*. Cela n'aurait d'ailleurs aucun sens, le propre de Foucault consistant précisément dans le changement de perspectives et de niveaux d'analyses. Mais il faut tout de même souligner les ramifications souterraines qui tiennent l'œuvre de ce grand penseur, du début jusqu'à la fin. Que l'on ne s'y trompe pas. L'interrogation foucauldienne des techniques de soi antiques vise à rien de moins qu'à nous inciter à une interrogation portant sur ce que nous sommes nous-mêmes. S'il en dépend de notre salut, il est

---

<sup>1799</sup> *Ibid.*

<sup>1800</sup> Comme l'indique Foucault dans cette leçon du 6 janvier 1982, le problème du souci de soi antique, dans la mesure où il a un événement culturel primordial dans l'histoire de la subjectivité occidentale, semble bien indiquer, à ses yeux, « un moment décisif où se trouve engagé jusqu'à notre mode d'être de sujet moderne » (*Ibid.*, p. 11.).

désormais nécessaire de nous intéresser et à la forme que peut prendre une telle interrogation, et à la forme du salut auquel le soi critique peut espérer prétendre.

### III.4. *Parrêsia*. Dire-vrai et vie philosophique.

« La vérité est de ce monde ; elle y est produite grâce à de multiples contraintes. »<sup>1801</sup>

#### III.4.1. Introduction : face à l'ébauche d'un concept clé.

##### III.4.1.1. *La situation bibliographique. De conférence en conférence*

L'analyse et l'élaboration du concept de *parrêsia* constitue le dernier grand chantier intellectuel de Michel Foucault. Ce terme, qui est communément traduit par « dire-vrai » ou « franc-parler », apparaît en effet pour la première fois dans le cours au Collège de France de 1982, *L'herméneutique du sujet*, et joue un rôle prépondérant dans les deux derniers cours suivants, *Le gouvernement de soi et des autres* et *Le courage de la vérité*. Nous disposons également, depuis peu, de conférences prononcées par Foucault au début de l'été de l'année 1982 à l'Université Victoria de Toronto, ainsi que d'un cycle de conférences organisées à l'Université de Californie à Berkeley à l'automne 1983, portant également sur ce sujet et éditées récemment.<sup>1802</sup> Cette courte esquisse laisse entrevoir le problème central eu égard à cette notion : Foucault étant mort avant de pouvoir proposer ne serait-ce qu'une première ébauche un peu plus systématique au sujet du « dire-vrai », nous ne disposons que d'un vaste chantier intellectuel, composé de recherches philologiques et de réajustements progressifs de ce concept.<sup>1803</sup>

En effet, force est de constater que l'on a affaire à un corpus textuel qui est en constante évolution, étant donné par exemple que certaines acceptions que Foucault attribue au corpus textuel seront sujets à changements. Il suffit de citer un exemple qui

---

<sup>1801</sup> M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault (n° 192) », art cit, p. 158.

<sup>1802</sup> cf. FOUCAULT Michel, *Dire vrai sur soi-même: conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, Paris, Librairie Philosophique J Vrin, « Philosophie du présent: Foucault inédit », 2017, 296 p. ; FOUCAULT Michel, *Discours et vérité: précédé de « La parrêsia »*, Paris, Vrin, « Philosophie du présent », 2016, 314 p. Ce dernier volume de conférences à Berkeley inclut également une conférence précoce prononcée par M. Foucault sur le même sujet, en ce qu'il s'agit d'une allocution à l'université de Grenoble de mai 1982, intitulée tout simplement « la parrêsia » (cf. *Ibid.*, p. 21-75.).

<sup>1803</sup> Pour un premier aperçu introductif résumant les conceptions successives de la *parrêsia*, on consultera avec profit les introductions respectives aux conférences de Toronto et de Berkeley, cf. FRUCHAUD Henri-Paul et LORENZINI Daniele, « Introduction » in *Dire vrai sur soi-même: conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, FOUCAULT Michel (dir.), Paris, Librairie Philosophique J Vrin, « Philosophie du présent », 2017, p. 11-23., GROS Frédéric, « Introduction [Discours et vérité] » in *Discours et vérité: précédé de « La parrêsia »*, FOUCAULT Michel (dir.), Paris, Vrin, « Philosophie du présent », 2016, p. 11-18., ainsi que CREMONESI Laura, « Askêsis, Êthos, Parrêsia: pour une généalogie de l'attitude critique » in *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Daniele Lorenzini, Ariane Revel et Arianna Sforzini (éd.), Paris, Vrin, 2013, p. 127-138., et SFORZINI Arianna, « Dramatiques de la vérité: la parrêsia à travers la tragédie attique » in *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Daniele Lorenzini, Ariane Revel et Arianna Sforzini (éd.), Paris, Vrin, 2013, p. 139-160.

porte sur un point central de notre argumentation. Dans la conférence qu'il prononce à Grenoble en mai 1982, M. Foucault se limite à proposer une lecture stoïcienne de ce qu'il estime alors être la *parrêsia*, à savoir le dialogue entre deux partenaires engagés dans un travail sur soi. Se référant à Sénèque, il conteste alors la dimension parrésiasique de la diatribe lancée en public, et nie ainsi que le geste cynique puisse être compris comme une *parrêsia*.<sup>1804</sup> Or, dès son cours au Collège de France de 1983, M. Foucault reviendra sur ce point capital pour notre propre lecture,<sup>1805</sup> et développera même tout particulièrement cette idée d'une *parrêsia* cynique dans son dernier cours de 1984, *Le courage de la vérité*.<sup>1806</sup>

Il y a avant tout deux raisons à ces disparités dans l'élaboration et les publications autour de ce concept de *parrêsia*. La première raison concerne l'évolution progressive de la pensée foucauldienne même ; pensée qui tend à être infléchie au fil des analyses successives, mais aussi en raison des points de vue épousés successivement, lesquels, nous le comprendrons aussitôt, vont également varier, et pour cause. Mais ces différences tiennent de plus à une raison supplémentaire, en lien avec la première. Car ce n'est en vérité que naturel qu'un concept tel la *parrêsia*, qui a parcouru toute l'Antiquité gréco-romaine, depuis le IV<sup>e</sup> siècle av. J.C. jusqu'au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, ait été sujet à des altérations majeures au fil de son histoire.

L'exemple de la *parrêsia* dans sa dimension éthique nous renseigne de cette évolution historique. La *parrêsia* socratique se résume dans l'*Alcibiade* de Platon au précepte du *gnôthi seauton* (« connais-toi toi-même »).<sup>1807</sup> Celle ayant cours durant la période hellénistique et impériale va tendre à permettre une pleine jouissance de soi dans ce que M. Foucault désigne précisément par cette *culture de soi* qui en appelle à l'élaboration « de toute une pratique de soi ».<sup>1808</sup> Alors même que cette culture de soi passe toujours par un lien étroit à la connaissance, il n'en reste pas moins que cette connaissance est bien différente de ce que pouvait être la connaissance platonicienne. Pendant que cette dernière visait en effet la connaissance d'idéalités immuables dans un

---

<sup>1804</sup> cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 43-44. F. Gros souligne également ce changement d'acception entre le moment grenoblois et les cours de 1983 (cf. cf. F. Gros, « Introduction [Discours et vérité] », art cit, p. 17., p. 17).

<sup>1805</sup> cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 315-317. À Berkeley aussi, la dernière conférence est en grande partie consacrée à la *parrêsia* cynique (cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 231-252.).

<sup>1806</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 145 et suiv.

<sup>1807</sup> cf. Platon, *Alcibiade*, *op. cit.*, p. 124d, 135e.

<sup>1808</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 83.

souci de libération des croyances erronées, la connaissance requise dans le cadre de la culture de soi souhaite n'être rien d'autre qu'un compte-rendu exhaustif de ce en quoi peut consister la nature de ce soi dont on a à s'occuper.<sup>1809</sup> Sous la prétendue continuité de l'exigence de se connaître soi-même et d'en rendre compte de manière franche à l'aide de la *parrêsia*, se découvre donc en vérité une profonde différence.

#### **III.4.1.2. L'Objet de notre recherche : l'attitude parrésiasique**

En raison de ces quelques éléments, il devient aisément compréhensible que nous ne pouvons pas discuter la notion de *parrêsia* de manière exhaustive dans le cadre du présent travail. C'est pourquoi nous avons choisi de présenter ce concept avant tout selon les trois dimensions majeures que M. Foucault lui concède, à savoir ses emplois éthique, politique, et philosophique.<sup>1810</sup> Cela présente l'avantage de correspondre à l'ordre que M. Foucault a donné de fait au traitement de ce problème, étant donné qu'il s'agit là de l'ordre d'apparition de cette notion au Collège de France à partir de 1982. En effet, et comme nous l'évoquions à l'instant, la *parrêsia* apparaît dans le cadre d'une analyse du souci de soi à la période hellénistique et romaine dans la deuxième partie du cours *L'herméneutique du sujet*, ce qui correspond à la dimension éthique du problème.<sup>1811</sup> En 1983, cette même notion va ensuite se trouver au cœur des analyses du cours *Le gouvernement de soi et des autres*, car ce n'est qu'à travers elle que l'on parvient à comprendre la réflexion des Anciens sur le problème politique du bon gouvernement de la cité. Il s'agit là de sa dimension politique, qui va finalement aboutir sur une discussion de la vie philosophique. C'est pourquoi durant son dernier cours au Collège de France, *Le courage de la vérité*, M. Foucault va enfin aborder cette notion dans ses intrications philosophiques, parce qu'elle permet de concevoir un dire-vrai ne se résumant pas à une dimension ni simplement éthique, ni politique, ce qui mènera enfin à la radicalisation du dire-vrai dans la vie autre cynique.

Or, une telle énumération des emplois successifs de ce concept dans les travaux du philosophe ne doit néanmoins pas induire en erreur le lecteur averti. Dans le cas de ces trois dimensions de la *parrêsia*, nous avons affaire à des dimensions complémentaires, plutôt que des dimensions d'importances différentes, ou encore des dimensions se

---

<sup>1809</sup> En ce qui concerne les différences entre les conceptions platoniciennes et hellénistiques et romaines, cf. M. Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 81 et suiv., ainsi que M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 201-202.

<sup>1810</sup> Nous suivons en cela F. Gros, qui attribue également ces trois « valeurs » à la *parrêsia* (cf. F. Gros, « Introduction [Discours et vérité] », art cit, p. 12.).

<sup>1811</sup> cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 348 et suiv.



succédant dans le temps et se remplaçant les unes les autres. Cela vaut même si l'on prend en considération que, tout comme nous l'évoquions plus haut, certains moments de l'analyse vont être repris et infléchis par Foucault. En effet, il semblerait qu'il faille voir dans cette notion plus qu'une simple pratique éthique, politique, ou encore philosophique. Au contraire, comme nous tenterons de le montrer, c'est une façon originale de philosopher, et donc en réalité quelque chose de bien plus fondamental qui est en jeu pour Michel Foucault. Ainsi, lors de son dernier cours de l'année 1983, le philosophe donne une caractérisation de ce à quoi une telle pratique philosophique aurait à répondre, et cela jusqu'à aujourd'hui, lorsqu'il explique :

« La philosophie comme extériorité par rapport à une politique qui en constitue l'épreuve de réalité, la philosophie comme critique par rapport à un domaine d'illusion qui la met au défi de se constituer comme discours vrai, la philosophie comme ascèse, c'est-à-dire comme constitution du sujet par lui-même, il me semble que c'est cela qui constitue l'être moderne de la philosophie, ou peut-être ce qui, dans l'être moderne de la philosophie, reprend l'être de la philosophie ancienne. »<sup>1812</sup>

Il s'agit là d'une surprenante affirmation, surtout de la part d'un penseur ayant toujours pris soin de ne pas céder à une approche anhistorique des notions qu'il employait. Ce qui se fait jour alors semble être la conception philosophico-éthique du soi dans son expression aléthurgique. Expliquons-nous. À partir de la fin des années 1970, Foucault tente d'élaborer une proposition morale ne passant pas entièrement par la référence à la norme, et tâche par conséquent d'analyser ce qu'est le soi, c'est-à-dire le sujet dans son expérience de liberté résidant dans la constitution de soi. Dans sa lecture de la pensée antique, Foucault parvient à montrer que les Anciens avaient élaboré une morale non-normative et centrée sur l'usage, par l'individu, de sa liberté. De même, il insiste sur la double référence dans laquelle le soi se trouve engagé dans ce processus. Car comme l'explique le Socrate de *l'Alcibiade*, pour prendre soin des autres, il faut prendre soin de soi, et vice versa.<sup>1813</sup> Il faut par conséquent penser autant le rapport qui va du sujet à soi, et celui, complémentaire, qui court du soi aux autres. Si le premier est,

---

<sup>1812</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 326.

<sup>1813</sup> cf. Platon, *Alcibiade*, op. cit., p. 133d-133e. Dans son cours au Collège de France de 1982, Foucault aussi évoque le rapport qu'entretient l'exigence de prendre soin de soi-même à la politique (cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 73-74.).

dans la philosophie antique, résumé sous le terme d'*epimeleia heautou*, le second se trouve précisément être cette *parrêsia*.<sup>1814</sup>

Ainsi, la *parrêsia* se découvre donc comme constituant l'expression sociale de cette morale non-normative, là où le souci de soi en constitue l'expression éthique. On comprend l'importance que joue cette notion dans le dispositif éthique foucauldien des années quatre-vingts, d'autant plus que c'est à travers elle que Foucault ne cesse de relier ses analyses antiques à la pensée contemporaine, et en cela indirectement aussi à ses travaux antérieurs. En effet, il y a une référence constante, durant ces années-là, à une certaine philosophie de Kant, et un retour constant au texte *Was ist Aufklärung ?* Il semblerait donc que Foucault ait discerné, du moins à partir de 1983, dans ce *sapere aude* kantien cette très vieille l'incitation à user de ce que les Anciens désignaient, eux, par le terme de *parrêsia* ; courage d'user de son entendement que Foucault qualifie, dès sa première intervention portant sur le texte kantien en 1978, « [d']attitude critique ». <sup>1815</sup>

#### **III.4.1.3. Parrêsia et vérité.**

Le début du cours de 1983 portant sur la *parrêsia* politique, *Le gouvernement de soi et des autres*, indique l'enjeu qui revient alors à cette notion dans la pensée foucauldienne. Lors de la leçon du 12 janvier 1983, et à la suite d'une première séance dédiée à l'analyse dudit texte kantien, Foucault revient sur les analyses portant sur le concept de la *parrêsia* éthique comme direction de conscience proposées l'année précédente, qui était alors caractérisée comme « vertu », « devoir » et « technique ». <sup>1816</sup> Il souligne en outre qu'on a affaire à une notion en quelque sorte charnière, parce qu'elle « est au

---

<sup>1814</sup> Il convient aussitôt d'ajouter à cela qu'une telle présentation binaire ne saurait vouloir signifier que les deux existeraient indépendamment l'une de l'autre. Dans la pratique du souci de soi, la *parrêsia* occupe une place prépondérante, par exemple en ce qui peut concerner le rôle du maître dans la direction de conscience. Mais même dans ce cas-ci, il s'agit, à y regarder de près, d'un souci de l'autre de la part du maître, et non pas d'un souci de soi. Foucault lui-même caractérise la *parrêsia* comme le gouvernement des autres dans *Le gouvernement de soi et des autres* (cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 42.). F. Gros souligne la complémentarité du souci de soi et du dire-vrai dans le gouvernement de soi et des autres dans la situation du même cours (cf. GROS Frédéric, « Situation du cours [Le gouvernement de soi et des autres] » in *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*, FOUCAULT Michel (dir.), Paris, EHESS; Gallimard; Seuil, « Hautes études », 2008, p. 347-361.).

<sup>1815</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, op. cit., p. 37. Soulignons d'emblée qu'en 1978, il ne saurait déjà être question de *parrêsia*, ne serait-ce que tout simplement parce que le cadre historique foucauldien est encore trop restreint. En effet, dans la conférence prononcée devant la Société française de Philosophie, M. Foucault insert l'attitude critique dans le cadre de « la pastorale chrétienne, ou [de] l'Église chrétienne en tant qu'elle développait une activité précisément et spécifiquement pastorale » (*Ibid.*, p. 35.). Mais la référence constante à et la reprise multiple de ce texte jusqu'en 1984 laisse entrevoir qu'il s'agit, dans les deux cas, du même problème, à savoir de ce que Foucault qualifie alors de *vie philosophique*.

<sup>1816</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 43.

carrefour de l'obligation de dire vrai, des procédures et techniques de gouvernementalité, et de la constitution du rapport à soi ».<sup>1817</sup> Or même si le terme de *gouvernementalité* peut sembler indiquer autrement, cette caractérisation demeure néanmoins encore dans le registre éthique, dans la mesure où elle ne fait référence à autre chose que la direction des âmes par le dire-vrai parrésiasique d'un maître. Mais Foucault ne manque pas d'ajouter qu'on est en présence « [d']une notion-araignée »,<sup>1818</sup> qui tisse des liens à travers tous les domaines et tous les courants de la pensée antique. Simultanément doit-il être observé que cette notion demeure majoritairement dans l'ombre, car elle ne fait l'objet que d'un seul traité antique lui étant entièrement dédié, et qu'elle n'a pas retenu l'attention des commentateurs modernes.<sup>1819</sup>

Cela peut sembler d'autant plus étonnant que Foucault souligne trois caractéristiques de la *parrésia*. Il faut tout d'abord relever « la très longue durée de cette notion »,<sup>1820</sup> que l'on retrouve en effet déjà dans les textes platoniciens, mais qui va encore jouer un certain rôle dans la pensée des Pères de l'Église. À cela faut-il en outre ajouter la « pluralité des registres »,<sup>1821</sup> une référence à ce que nous relevions ci-dessus, à savoir que la *parrésia* comprend plusieurs dimensions, ainsi qu'un certain nombre de formes, et qu'elle s'étend du registre de la direction de conscience jusqu'à la sphère politique. Enfin, Foucault souligne en outre « [l']ambiguïté qui tourne autour de cette notion »,<sup>1822</sup> Ce dernier aspect, qui porte sur le fait que le dire-vrai n'a pas toujours et sous toutes ses formes été une activité valorisée et reconnue positivement durant l'Antiquité, est certainement en lien direct avec le premier. Car une persistance si longue dans l'histoire de la pensée antique que celle de la *parrésia* a certainement eu pour conséquence un changement de l'estimation. Mais cela ne manque pas de soulever la question de la pertinence de parler d'un unique concept de *parrésia*, aussi effrangé qu'il ne soit alors présenté.

Il nous semble que c'est pour cette raison que Foucault s'attarde longuement à différentes analyses d'occurrences historiques de la notion, chez Platon, chez les Stoïciens et chez les Cyniques. L'intérêt que le philosophe porte alors à ce geste de dire-

---

<sup>1817</sup> *Ibid.*, p. 44-45.

<sup>1818</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>1819</sup> En effet, M. Foucault ne fait mention que d'un « traité de Philodème », ainsi que d'un livre de G. Scarpat (cf. *Ibid.*).

<sup>1820</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>1821</sup> *Ibid.*

<sup>1822</sup> *Ibid.*, p. 47.

vrai réside également dans un fait structurel, plus précisément dans sa caractéristique d'être une vérité par éclat, c'est-à-dire dotée d'une capacité de production d'une forme de vérité en acte. Cela permet en effet de retourner, dans une certaine mesure, le jeu entre la vérité et les jeux de pouvoirs. Au lieu d'une vérité produite par un pouvoir qui la soutient, elle devient alors, dans le geste parrésiasique, productrice d'un pouvoir qui a sa spécificité, dans la mesure où il est désormais le pouvoir d'une vérité qui est critique, c'est-à-dire qui inquiète les formes de savoirs et les jeux de pouvoirs déjà en place. Voilà en quoi la *parrêsia* permet de penser de manière originale des champs d'action possibles d'une politique de la vérité qui dès lors se donne comme critique.

Pris sous cet angle, les travaux sur la *parrêsia* peuvent ainsi être lus en continuité avec les recherches des années soixante-dix. En effet, Foucault expliquait en 1976 déjà que « le problème politique essentiel pour l'intellectuel » était « de savoir s'il est possible de constituer une nouvelle politique de la vérité ».<sup>1823</sup> Partant du constat que le pouvoir ne peut pas être détaché de la vérité, parce qu'il lui est constitutif, il excluait alors toute approche visant à critiquer une prétendue idéologie dominante qui serait à dénoncer, car cela aurait toujours présupposé qu'une vérité objective et désintéressée puisse exister quelque part, aussi enfouie et opprimée soit-elle par cette même idéologie. Au contraire, pour M. Foucault,

« [i]l ne s'agit pas d'affranchir la vérité de tout système de pouvoir – ce serait une chimère, puisque la vérité est elle-même pouvoir –, mais de détacher le pouvoir de la vérité des formes d'hégémonie (sociales, économiques, culturelles) à l'intérieur desquelles pour l'instant elle fonctionne. »<sup>1824</sup>

L'enjeu n'est donc pas tant de dévoiler une vérité pure et désintéressée, mais de parvenir à une certaine forme de ce qu'on pourrait appeler une autonomisation de la vérité dans le jeu des pouvoirs. S'il ne saurait donc s'agir de détacher la vérité du pouvoir, cela reviendrait tout de même à en inverser la logique. Par un geste critique, la vérité obtiendrait ainsi la capacité de produire un pouvoir qui lui serait propre, et dont la force résiderait alors dans le fait que l'on puisse en faire l'expérience. Certes, les gestes aléthurgiques critiques ne seraient donc pas critiques de l'idéologie, mais tout de même des pratiques politiques, dans la mesure où ils s'insèrent dans un champ de

---

<sup>1823</sup> M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault (n° 192) », art cit, p. 160.

<sup>1824</sup> *Ibid.*

pouvoirs qu'ils parviennent à influencer de manière éthique par leur seul accomplissement.<sup>1825</sup>

#### **III.4.1.4. La trame de lecture**

Pour les raisons exposées à l'instant, nous allons d'abord procéder à une présentation et une analyse des trois dimensions que revêt la *parrêsia*. Pour cela, nous allons suivre de manière prépondérante les exposés des différentes formes de cette notion que M. Foucault proposa au Collège de France durant les années 1982-1984.<sup>1826</sup> Un tel procédé doit non seulement nous permettre de comprendre l'importance qui revient à cette notion dans l'élaboration éthique foucauldienne dans son ensemble, mais doit également servir à comprendre la nature de ce que peut et doit être un geste philosophique, autrement dit ce à quoi peut s'apparenter une expérience de la vérité au sens radical. C'est pourquoi, suite à cette présentation, nous allons nous attarder sur un des moments centraux de l'analyse foucauldienne, sa lecture du geste cynique comme le geste philosophique radical. On verra alors que Foucault élabore non seulement une conception forte de la vérité comme altérité, mais qu'il conçoit également la possibilité, sinon la nécessité de faire l'expérience publique, précisément à travers ce geste philosophique cynique, de la possibilité d'un monde autre. On aboutit alors à une expérience utopique conceptuellement forte, aussi frêle qu'elle ne puisse paraître dans son effectuation, et qui est précisément localisée dans cette attitude critique évoquée à l'instant.

#### **III.4.2. Se cultiver. La *parrêsia* éthique.**

La première occurrence du terme de *parrêsia* se trouve dans le cours de 1982, *L'herméneutique du sujet*, lors de la leçon du 27 janvier 1982. Foucault évoque alors une

---

<sup>1825</sup> C'est d'ailleurs dans un souci de critique de cette acception marxiste de la nécessité d'une critique de l'idéologie que l'on peut lire un certain nombre de travaux et de publications des années 1970, avant tout M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, mais également les analyses présentées in : M. Foucault, *La société punitive*, *op. cit.* Il demeure par ailleurs intéressant que la référence à une telle politique de la vérité demeure, au cours des années 1970, Nietzsche (cf. M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault (n° 192) », *art cit.*, p. 160.), alors que les travaux des années 1980 auront pour point de référence moderne majeur « l'attitude critique » que M. Foucault décèle dans le *Was ist Aufklärung ?* de Kant. Or, la référence à Nietzsche ne disparaît pas pour autant, comme en témoigne la conférence à Berkeley de 1983. En effet, Foucault y explique que le problème qu'il souhaite soulever dans le cadre de l'analyse de la *parrêsia* n'est pas celui de la critique de l'idéologie, mais bien celui du *Wahrsager*, du personnage qui dit vrai dans une société, ce qui a longtemps occupé Nietzsche (cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 103-104.).

<sup>1826</sup> Pour les raisons évoquées ci-dessus, nous avons donc décidé de laisser de côté les autres allocutions, publiées dans M. Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, *op. cit.* et M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.* Car même si elles présentent parfois d'intéressantes nuances, leur prise en compte excèderait la place pouvant être concédée à la *parrêsia* dans ce travail.

première fois cette notion dans le contexte du rôle du philosophe comme directeur de conscience et maître de soi dans la philosophie hellénistique et impériale, avant tout dans les cercles épicuriens et stoïciens.<sup>1827</sup> L'allusion y est brève, dans la mesure où le terme n'est caractérisé que comme la franchise dont les deux partenaires respectifs engagés dans le rapport de direction doivent faire preuve.<sup>1828</sup> Le philosophe revient sur ce terme lors de la discussion d'un texte d'Épictète, le 10 février 1982, soulignant alors que la *parrêsia* est comprise comme une « technique qui permet au maître d'utiliser comme il faut, dans les choses vraies qu'il connaît, ce qui est utile ». <sup>1829</sup> La première définition forte du concept n'est donnée que le 3 mars 1982, lorsque Foucault explique que la

« [p]arrhêsia, étymologiquement, c'est le fait de tout dire (franchise, ouverture de cœur, ouverture de parole, ouverture de langage, liberté de parole). Les Latins traduisent en général *parrhêsia* par *libertas*. C'est l'ouverture qui fait qu'on dit, qu'on dit ce qu'on a à dire, qu'on dit ce qu'on a envie de dire, qu'on dit ce qu'on pense devoir dire parce que c'est nécessaire, parce que c'est utile, parce que c'est vrai. En apparence, la *libertas* ou la *parrhêsia*, c'est essentiellement une qualité morale que l'on demande au fond à tout sujet parlant. »<sup>1830</sup>

À travers cette définition apparaît tout l'enjeu que revêtira la *parrêsia*, quelle que soit sa dimension.

Tout d'abord s'agit-il donc d'une pratique d'énonciation de la vérité. Cette vérité, il convient d'insister, n'a pas à être exhaustive,<sup>1831</sup> mais doit être réfléchie, ce qui rejoint la dimension technique du bon usage de l'énonciation. Il est en outre intéressant de noter que nous sommes face à une conjoncture entre une volonté individuelle du sujet et un appel lancé par la valeur véridique objective de cette vérité dont le sujet d'énonciation a connaissance. Car ce n'est pas simplement par l'inclination d'un *vouloir* que l'on va être

<sup>1827</sup> cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 132-133.

<sup>1828</sup> M. Foucault caractérise alors la *parrêsia* comme étant « l'ouverture de cœur, [...] la nécessité pour les deux partenaires de ne rien cacher l'un à l'autre de ce qu'ils pensent et de se parler franchement » (*Ibid.*, p. 132.).

<sup>1829</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>1830</sup> *Ibid.*, p. 348-349.

<sup>1831</sup> Comme cela sera le cas, bien sûr, pour l'aveu chrétien, lorsqu'on demandera au sujet de dire jusqu'aux plus infimes et insignifiants détails. À ce sujet, cf. notamment, dans *Les aveux de la chair*, l'annexe 2, qui montre le lien de l'aveu avec le développement du pastorat chrétien (cf. M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 366-395.), et l'annexe 3, discutant du lien entre l'aveu des péchés et le salut (cf. *Ibid.*, p. 396-403.). M. Foucault a de plus consacré un cycle de conférence au problème de l'aveu comme pénitence chrétienne grâce à la purification d'un dire-vrai exhaustif, et de son passage dans la sphère juridique au cours du Moyen Âge (cf. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit.). Ce cours reprend notamment les fils de réflexions présentées au Collège de France durant l'année 1975 (cf. M. Foucault, *Les anormaux*, op. cit., p. 158 et suiv.).

amené à dire la vérité, mais bien, dans la même mesure, parce qu'on s'y sent engagé, par la nécessité, par l'utilité, et par la vérité qu'impose la connaissance dont on dispose. Il semblerait bien que ce soit en cela que réside la qualité morale que la *parrésia* exige de la part du sujet, à savoir de répondre à cet appel que lance la vérité, à son incitation qui s'impose à nous, et à laquelle il faut répondre par le courage de l'exprimer. C'est en raison de cette jonction d'une réflexion sur son utilité et son bon usage, et le courage d'exprimer cette vérité que Foucault caractérise la *parrésia* d'être « à la fois un art et une morale ». <sup>1832</sup>

En ce sens, la *parrésia* est, dans la direction de conscience, la technique de vérité assurant la teneur du discours du maître, discours qui est la condition pour que l'élève puisse, grâce à cette intervention, accéder à soi-même. <sup>1833</sup> Or, si la *parrésia* est donc tout autant « attitude morale » que « procédure technique », <sup>1834</sup> elle s'oppose successivement à l'attitude de la flatterie et à la technique apparentée qu'est la rhétorique. Le flatteur est celui qui, alors qu'il est en position d'infériorité par rapport à son interlocuteur, tient un discours flatteur qui empêche l'autre de s'occuper de lui-même convenablement, justement parce que l'image de lui dont il fait l'expérience dans le discours qui lui est adressé, est erronée. <sup>1835</sup> La conséquence est que le destinataire ne peut acquérir l'autonomie de laquelle il parviendrait à jouir à l'aide d'un discours parrésiasique, lequel lui permettrait, grâce à sa véracité, une pleine jouissance maîtrisée de soi. <sup>1836</sup>

Les différences entre les deux techniques que sont la *parrésia* et la rhétorique sont triples. Premièrement, la rhétorique, dans la mesure où elle est l'art de la persuasion, inclut le mensonge, du moins en possibilité, alors que la *parrésia* en est parfaitement incapable. <sup>1837</sup> Deuxièmement, alors que la rhétorique « est un art [...] organisé avec des procédures réglées » qui de plus s'enseignent, <sup>1838</sup> la *parrésia* n'est définie et réglée par rien de plus que la bonne occasion, le *kairos*. <sup>1839</sup> Enfin, troisièmement, alors que la rhétorique ne sert autre que celui qui en fait usage, la *parrésia* est au service du destinataire de l'énonciation ; elle est entièrement, moralement généreuse. <sup>1840</sup> Ce qui

---

<sup>1832</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 350.

<sup>1833</sup> cf. *Ibid.*, p. 350-351.

<sup>1834</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>1835</sup> cf. *Ibid.*, p. 357-363.

<sup>1836</sup> cf. *Ibid.*, p. 362-363.

<sup>1837</sup> cf. *Ibid.*, p. 365-366.

<sup>1838</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>1839</sup> cf. *Ibid.*, p. 367-368.

<sup>1840</sup> cf. *Ibid.*, p. 368-369.

distingue donc la *parrêsia*, outre son rapport nécessaire et inhérent à la vérité, est qu'elle trouve son mobile dans la figure de cet autre qui en bénéficie. Alors qu'elle implique déjà, dans l'éthique de la conduite de soi, le courage de vérité que nous avons vu, la *parrêsia* doit par conséquent en outre toujours demeurer désintéressée.

Ce n'est pas tout. Car la *parrêsia* se trouve liée de manière intime au sujet d'énonciation, dont elle engage l'existence dans sa totalité. En effet, dans le geste parrésiastique, une part au moins du gage de vérité qui y est offert provient du fait que la vie même du parrésiate en soit la preuve. Ainsi que le constate Foucault, « il faut que la *parrhêsia*, la vérité de ce [que celui qui parle] dit, soit scellée par la conduite qu'il observe et la manière dont effectivement il vit ». <sup>1841</sup> On est en présence de la deuxième caractéristique majeure de ce qui constitue la *parrêsia*, en dehors du *kairos*, à savoir de sceller « un certain pacte entre le sujet de l'énonciation et le sujet de la conduite ». <sup>1842</sup>

Ce pacte parrésiastique assure la vérité de ce qui est dit, par son inscription publique à chaque moment de l'existence de celui qui la dit. <sup>1843</sup> C'est en cela que la *parrêsia* lie et consacre le sujet qui la porte de la manière la plus intense, en ce qu'elle s'inscrit dans son corps, qu'elle s'impose à ses gestes et ses attitudes. La *parrêsia*, aussi désintéressée qu'elle doit être pour le sujet, exige donc une « adéquation » entre la parole et la vie, qui seule peut offrir la liberté d'énoncer la vérité, parce qu'elle tient lieu de preuve de l'autonomie véritable. <sup>1844</sup> Le maître se donne entièrement, dans son rapport à l'élève, parce qu'il est doté d'un courage lui permettant d'énoncer une vérité dont l'incarnation dans son existence sert de preuve. Cette vérité a pour objectif « de modifier le mode d'être de ce sujet auquel [le maître] s'adresse », ce qui constitue la dimension « psychagogique » de l'entreprise. <sup>1845</sup> L'intervention vise ainsi à transformer l'être de l'élève, condition pour que celui-ci puisse jouir de soi-même grâce à une souveraineté nouvellement acquise à travers l'expérience de ce dire-vrai du maître.

---

<sup>1841</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>1842</sup> *Ibid.* Ce pacte tiendra un rôle prépondérant dans la *parrêsia* politique, raison pour laquelle M. Foucault revient à ce motif dès la première leçon du cours de 1983 (cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 51 et suiv.). Le pacte sera alors éprouvé publiquement par le risque assumé qu'encourt le parrésiate en raison de son dire-vrai.

<sup>1843</sup> Ainsi, M. Foucault explique que « le pacte, sans cesse se reproduit. Je dis vrai, je te dis vrai. Et ce qui authentifie le fait que je te dise vrai, c'est qu'effectivement je suis, comme sujet de ma conduite, absolument, intégralement et totalement identique au sujet d'énonciation que je suis, quand je te dis ce que je te dis. Je crois qu'on est là au cœur de la *parrhêsia* » (M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 389.).

<sup>1844</sup> M. Foucault note que « [c]'est cette adéquation qui donne le droit et la possibilité de parler hors des formes requises et traditionnelles, de parler indépendamment des ressources de la rhétorique, qu'on peut utiliser, si besoin est, pour faciliter la réception de ce qu'on dit » (*Ibid.*, p. 388.).

<sup>1845</sup> *Ibid.*, p. 389.



### III.4.3. Résister. La *parrêsia* politique.

#### III.4.3.1. *Parrêsia* et énoncé performatif

Dans le cours de 1983, la *parrêsia* politique est introduite par Michel Foucault à l'aide d'un texte de Plutarque sur Dion,<sup>1846</sup> un disciple sicilien de Platon. Ainsi que l'explique Plutarque, ce Dion fait preuve de « franc-parler » face à Denys,<sup>1847</sup> le tyran au pouvoir, auquel il lance : « tu es tyran grâce à Gélon [*prédécesseur de Denys, et dont celui-ci venait alors de se moquer, PAB*], qui inspirait une confiance dont tu as profité ; mais après t'avoir vu à l'œuvre, on n'aura plus confiance en personne ! ».<sup>1848</sup> Sans ambiguïté, Foucault identifie cet épisode comme étant « une scène en quelque sorte exemplaire de ce qu'est la *parrêsia* », la résumant en ce « [*qu'*]un homme se dresse en face d'un tyran et lui dit la vérité ».<sup>1849</sup> Foucault saisit l'occasion pour s'engager alors dans une analyse minutieuse de ce qui fait la spécificité de la *parrêsia* politique, et pour cause. Car même si certains éléments ont déjà été évoqués dans le cadre de l'analyse de la *parrêsia* éthique, les nuances sont importantes, parce que la situation du dire-vrai politique n'est pas entièrement superposable à celle de la direction de conscience. C'est pourquoi il convient de retenir ici les éléments centraux de l'analyse foucauldienne.

Tout d'abord, la *parrêsia* n'est pas simplement l'énonciation de la vérité, mais « une certaine manière de [*la*] dire ».<sup>1850</sup> Ce terme ne s'applique donc ni aux procédés de démonstration procédant par un discours argumentatif, ordonné et logique, ni aux procédés de persuasion, dont la rhétorique offre un exemple, même si la *parrêsia* peut emprunter des éléments à ces stratégies discursives, ou encore se présenter empiriquement sous l'une ou l'autre forme.<sup>1851</sup> De plus, le dire-vrai n'est ni « une pédagogie », dans la mesure où son objectif n'est jamais de prodiguer un enseignement, ni « de l'éristique », parce que la *parrêsia* ne relève pas de la joute verbale entre deux adversaires.<sup>1852</sup> Cela montre bien que la *parrêsia* n'est pas une stratégie discursive, et n'est pas à chercher au niveau de la structure interne du discours en question.<sup>1853</sup>

---

<sup>1846</sup> cf. PLUTARQUE, *Vies parallèles. Tome III*, Paris, Garnier, « Classiques Garnier », 1950, 387 p, p.106 et suiv.

<sup>1847</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>1848</sup> *Ibid.*

<sup>1849</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, op. cit.*, p. 49.

<sup>1850</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>1851</sup> cf. *Ibid.*, p. 52-53.

<sup>1852</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>1853</sup> cf. *Ibid.*, p. 55.

Ce qui fait d'un dire-vrai un acte parrésiasique est situé dans la relation qui s'établit entre le sujet d'énonciation et la vérité qu'il énonce. Cette relation prend alors la forme d'un risque encouru par le sujet, dont l'existence même devient ainsi le gage public de la véracité de l'énonciation : « Les parrésiasiques sont ceux qui, à la limite, acceptent de mourir pour avoir dit vrai. Ou plus exactement, les parrésiasiques sont ceux qui entreprennent de dire le vrai à un prix non déterminé, qui peut aller jusqu'à leur propre mort ». <sup>1854</sup> Afin de saisir encore plus la spécificité de ce dire-vrai risqué antique, Foucault prend soin de le délimiter d'un « contre-exemple » bien choisi, <sup>1855</sup> dans la mesure où il s'agit là de la forme la plus connue d'un dire dont la véracité s'épuise entièrement dans le geste-même : l'énoncé performatif, concept élaboré par la philosophie analytique de type searlienne ou austinienne. La première différence réside dans le fait que l'énoncé performatif sert à produire un « effet connu d'avance » et auquel donc on s'attend, alors que la *parrésia* produit une ouverture radicale de la situation dans laquelle elle s'exerce, parce « [qu']elle ouvre un risque indéterminé ». <sup>1856</sup> Contrairement à l'énoncé performatif, la *parrésia* est donc la rupture avec les codes en vigueur, car elle représente, en tant qu'événement dans une situation donnée, « quelque chose d'absolument singulier ». <sup>1857</sup>

La deuxième différence concerne la question du statut. L'énoncé performatif ne peut être accompli autrement que par un sujet dont le statut l'y autorise formellement (par exemple l'officier d'état civil qui marie un couple). Mais ce statut n'engage en revanche aucun lien privé entre l'individu et l'énoncé, dont la vérité effective n'importe finalement que peu à celui qui la dit. Ce n'est pas du tout le cas pour la *parrésia*. Car le pacte parrésiasique implique « une sorte de formulation à deux niveaux ». <sup>1858</sup> Non seulement faut-il que le parrésiasique dise la vérité, mais de plus doit-il être convaincu de la véracité de ce qu'il affirme. S'il s'agit là du « pacte parrésiasique du sujet à lui-même », <sup>1859</sup> c'est que la conviction en cette vérité permet à celui qui l'énonce de le faire, alors que cela lui fait encourir un risque considérable. Cet état de fait montre de la manière la plus

---

<sup>1854</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>1855</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>1856</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>1857</sup> *Ibid.*

<sup>1858</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>1859</sup> *Ibid.*, p. 62.

évidente ce que Foucault nomme la « “dramatique” du discours »,<sup>1860</sup> terme qui désigne la façon par laquelle l’acte d’énonciation change la manière d’être du sujet.

La troisième différence concerne également le statut du sujet, mais en sens inverse. Car seul son statut permet à un individu de réaliser un énoncé performatif. Il n’y a que celui qui la préside qui peut effectivement déclarer la séance ouverte. Dans ce cas, c’est par conséquent le statut qui assure l’accomplissement performatif que véhicule l’énoncé en question. Il n’en va pas du tout de même pour le dire-vrai parrésiasique. En effet, le propre de la *parrêsia* est précisément que le parrésiasique prenne la parole malgré le statut qui est le sien. Ce n’est donc pas du tout son statut social qui lui permet de réaliser le dire-vrai, mais le fait qu’à travers ce geste parrésiasique, il use de sa liberté individuelle. Par conséquent, ce n’est pas la fonction formelle, statutaire et sociale d’un sujet capable de la production d’énoncés performatifs, qui donc caractérise le parrésiasique, mais bien le courage de saisir une liberté individuelle résidant au cœur de la prise de parole, et qui lui permet de dire vrai, si ce n’est au risque de sa vie, en usant et en faisant preuve de « courage ».<sup>1861</sup>

À travers cette discussion des différences entre la *parrêsia* et l’énonciation performative, on en arrive à une définition du dire-vrai antique qui est sensiblement différente de celle qu’impliquait le dire-vrai dans le contexte de la direction de conscience. Si dans un premier temps la *parrêsia* était une certaine façon d’énoncer la vérité, qui n’empruntait ni à la démonstration, ni à la rhétorique, et qu’elle n’était en outre ni pédagogique, ni éristique, son emploi éthique relevait d’une psychagogie visant à transformer le mode d’être de l’interlocuteur. Dans sa pratique politique, ce n’est pas tant l’être d’un individu qui est ciblé, mais plutôt un ébranlement des fondements de l’être social par la mise à jour des contradictions du pouvoir. Par conséquent, son exécution ouvre sur un risque qu’encourt le sujet énonciateur, qui s’engage dans un jeu existentiel dans lequel son être est le gage de la véracité de son affirmation. C’est en cela que réside le pacte qui le lie à la vérité qu’il énonce, et dont il pense nécessairement qu’elle est vraie.

Cela diffère sensiblement du pacte parrésiasique éthique, qui ne liait le parrésiasique à son dire-vrai pas tant par le risque encouru, que par la nécessité de réaliser la vérité énoncée à travers toute son existence. Dans le cas de la *parrêsia* éthique, il s’agissait,

---

<sup>1860</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>1861</sup> *Ibid.*, p. 63.

pour le maître de direction, de faire preuve d'une technique consistant en un bon usage de la vérité que l'on détenait. Certes, la condition pour que le parrésiasite politique puisse procéder à l'énonciation de la vérité ne lui est nullement conféré par son statut formel ou social, ou bien encore une position institutionnelle qu'il détiendrait. Mais elle n'est pas non plus une technique qui se résumerait à être bonne. Elle provient uniquement du courage dont le parrésiasite fait preuve en usant de sa liberté individuelle. C'est pourquoi Foucault va pouvoir définir la *parrésia* politique comme étant « le libre courage par lequel on se lie soi-même dans l'acte de dire vrai », en ajoutant qu'il s'agit donc de « l'éthique du dire-vrai dans son acte risqué et libre ».<sup>1862</sup>

#### **III.4.3.2. Le rectangle parrésiasitique**

Il nous est impossible de discuter ici en détail les riches analyses auxquelles Foucault procède dans la suite du cours. Néanmoins, nous souhaitons nous attarder à un moment important, parce qu'il laisse transparaître la position que Foucault a envisagé d'attribuer à la *parrésia* politique. Il s'agit du « rectangle constitutif de la *parrésia* »,<sup>1863</sup> que le philosophe introduit pour discuter le problème de la *parrésia* altérée dans le cadre de la pensée politique attique classique. Les quatre sommets de ce rectangle sont constitués par « la démocratie », « le jeu de l'ascendant ou de la supériorité », « le dire-vrai », ainsi que « la joute » forment « le sommet moral ».<sup>1864</sup> À ces quatre modalités correspondent, dans le même ordre, quatre conditions : la « [c]ondition formelle » en quelque sorte institutionnelle, la « [c]ondition de fait » de l'ascendant de quelques-uns sur les autres, la « [c]ondition de vérité » du *logos*, ainsi donc que la « condition morale » du courage dont il s'agit de faire preuve.<sup>1865</sup>

Au sujet de ce rectangle pouvant paraître quelque peu technique, Foucault est pourtant catégorique, lorsqu'il constate que « [c]'est ce rectangle, avec un sommet constitutionnel, le sommet du jeu politique, le sommet de la vérité, le sommet du courage, [...] qui constitue la *parrésia* ».<sup>1866</sup> Cette affirmation a de quoi surprendre, car l'on pourrait être tenté de localiser la *parrésia* dans le seul sommet du dire-vrai d'un rectangle qui s'apparenterait alors bien plus à un rectangle formel des différentes

---

<sup>1862</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>1863</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>1864</sup> *Ibid.*, p. 157-158.

<sup>1865</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>1866</sup> *Ibid.*

composantes politiques qui instituent le régime d'une *polis*. Comment faut-il donc comprendre cette affirmation selon laquelle ce schéma rendrait compte de la *parrêsia* ?

Dans une première approche, on pourrait avancer que les quatre composantes du rectangle sont les conditions requises à l'accomplissement de la *parrêsia* politique. En effet, la démocratie est nécessaire pour disposer de la libre égalité entre les citoyens qui est la condition pour que le parrésiate puisse prendre la parole.<sup>1867</sup> Dès lors, ne faut-il pas objecter, comme nous l'avons évoqué ci-dessus, que la *parrêsia* politique, ne dépendant que du courage d'user de la liberté de celui qui veut en faire preuve, pouvait très bien s'exercer face au tyran ? Certes, mais il ne faut pas oublier que les explications que nous commentons surviennent lors de la discussion du problème de la « mauvaise *parrêsia* » au temps de Périclès.<sup>1868</sup> S'il est question de démocratie dans ce rectangle, c'est avant tout que Foucault souhaite mettre l'accent sur le fait que la *parrêsia* a pour condition d'existence la radicale égalité de tous, dans ce qui touche à la liberté individuelle de chacun de se saisir de son courage pour dire vrai. On comprend simultanément que la *parrêsia* a dès lors ceci de paradoxal qu'elle produit un détachement de cette égalité en ayant comme effet de faire prendre au parrésiate, grâce à ce dire-vrai, l'ascendant sur les autres.<sup>1869</sup>

Le paradoxe entre l'égalité démocratique et l'ascendant que quelques-uns prennent néanmoins sur les autres s'exprime dans la contradiction persistant entre la *parrêsia* et l'*isêgoria*. La notion d'*isêgoria* désigne, dans la démocratie grecque, « l'égalité de parole » entre les citoyens, c'est-à-dire le principe que tout citoyen a « le droit de prendre la parole » pour exprimer ses opinions et pour prendre part aux délibérations politiques.<sup>1870</sup> En ce sens, l'*isêgoria* est donc la condition de possibilité de la *parrêsia*.<sup>1871</sup> Mais les deux ne désignent pourtant nullement la même chose. Or, pour comprendre leur différence et les implications qui en émanent, il faut faire un pas en arrière et considérer une nouvelle fois le rectangle.

---

<sup>1867</sup> Foucault définit dans ce contexte la démocratie comme étant « [l']égalité accordée à tous les citoyens, et liberté par conséquent donnée à chacun de parler, d'opiner, de participer ainsi aux décisions », ajoutant aussitôt « [qu'] n'y aura pas de *parrêsia* sans cette démocratie » (*Ibid.*, p. 157.).

<sup>1868</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>1869</sup> cf. *Ibid.*, p. 162. Foucault résume alors la concomitance entre *parrêsia* et démocratie, expliquant que « [l]a démocratie, au total, c'est bien ce jeu, à partir d'une constitution démocratique au sens étroit du terme qui définit un statut légal pour tout le monde. Circuit de la *parrêsia* : ascendant, discours vrai, courage et, par conséquent, formulation et acceptation d'un intérêt général. Tel est le grand circuit de la démocratie, telle est l'articulation *politeia/parrêsia* » (*Ibid.*).

<sup>1870</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 138.

<sup>1871</sup> cf. *Ibid.*, p. 172. M. Foucault y affirme que, malgré leurs différences, « la *parrêsia* [...] s'enracine dans cette *isêgoria* » (*Ibid.*).

Deux dimensions globales peuvent être délimitées dans ce rectangle. D'un côté, il y a la sphère des conditions formelles nécessaires à la *parrésia*. D'une part, nous avons la démocratie, et d'autre part le courage moral. Cette dimension peut être désignée du terme de *politeia*. Il s'agit là de la constitution de la cité, non seulement au sens politique et juridique, mais également psychologique.<sup>1872</sup> C'est ici, parmi les aspects formels, que doit se ranger l'*isêgoria*. De l'autre côté, on dispose des deux autres sommets, qui sont le jeu de supériorité et le dire-vrai, et qui constituent la dimension de ce qu'on pourrait appeler, avec M. Foucault, la *dunasteia*. Ce terme désigne « l'exercice du pouvoir, ou le jeu par lequel le pouvoir s'exerce effectivement dans une démocratie ». <sup>1873</sup> La *dunasteia* désigne donc « le problème de la politique [...] comme expérience, c'est-à-dire de la politique entendue comme une certaine pratique [...] ». <sup>1874</sup>

On a donc d'un côté les conditions formelles de la *politeia*, qui se distribuent sur un vecteur courant de la libre égalité démocratique au courage moral nécessaire à la délibération au sein de la *polis*. De l'autre côté, on trouve les conditions effectives de l'exercice du bon gouvernement de la cité, à savoir l'expression du *logos* raisonnable et vrai et l'ascendant que les hommes courageux prennent sur les autres, les deux facteurs leur permettant de gouverner convenablement la cité. Si ce schéma peut alors résumer la constitution de ce qu'est la *parrésia* politique, c'est que cette dernière est bien « une notion qui sert de charnière entre ce qui est de la *politeia* et ce qui est de la *dunasteia*, ce qui est du problème de la loi et de la constitution, et ce qui est du problème du jeu politique ». <sup>1875</sup> La *parrésia* est une réponse à l'interrogation portant sur la manière convenable de gouverner la cité. Elle ne se résume pas à un questionnement juridique, ou à une approche formelle normative, parce qu'elle relève de la sphère « des problèmes

---

<sup>1872</sup> Dans *La république*, Platon insiste sur la continuité entre les sphères politiques et psychologiques, expliquant « qu'il existe nécessairement autant d'espèces de caractères d'hommes qu'il existe d'espèces de constitutions politiques [...] » (Platon, *La république*, *op. cit.*, p. VIII, 544d-544e.). Aristote évoque l'influence d'opinions qui peuvent mener à une lente altération d'un régime politique, pourtant doté de lois qui devraient prévenir ce genre de choses (cf. ARISTOTE, « Les politiques » in *Oeuvres complètes*, Pierre Pellegrin (éd.), Paris, Flammarion, 2014, p. 2321-2535.) Dans ce sens, Foucault note au sujet des « problèmes de la *politeia* » qu'ils relèvent « de la constitution, du cadre qui définit le statut des citoyens, leurs droits, la façon dont ils prennent leurs décisions, la façon dont ils choisissent leur chef, etc. » (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 145.).

<sup>1873</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 146. Bien entendu, une telle définition globale ne rend que très sommairement le champ lexical et notionnel que recouvre ce terme. Pour une définition plus détaillée et pour une présentation des rapports entre *isêgoria*, *politeia*, *dunasteia* et *parrésia*, cf. *Ibid.*, p. 145-147.

<sup>1874</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>1875</sup> *Ibid.*, p. 147.

de la gouvernementalité », <sup>1876</sup> c'est-à-dire du point de vue non de la valeur des règles institutionnelles, mais bien de l'effectuation du pouvoir politique réalisé à travers une pratique courageuse d'un dire-vrai servant à diriger les autres. C'est pourquoi, en retour, la *parrêsia* ne se laisse pas pour autant résumer à une simple stratégie de pouvoir politique, en raison du lien circulaire qu'elle entretient avec la démocratie, qui ne peut pas subsister sans ce dire-vrai. <sup>1877</sup>

### **III.4.3.3. Aux origines des arts de gouverner**

On comprend alors l'intérêt que M. Foucault porte à cette "notion-araignée" qui parcourt souterrainement la pensée politique antique. Grâce à la *parrêsia*, il entreprend de faire la « généalogie de l'art de gouverner », <sup>1878</sup> étant entendu que cet art désigne ici l'exercice politique. Le problème du dire-vrai en politique lui permet ainsi de rendre compte de ce qu'est l'expérience politique dans sa dimension effective, ce qui se résume en une analyse des composantes éthico-philosophiques du gouvernement des autres. <sup>1879</sup> Il semble bien que ce travail peut être compris de manière analogue selon le schéma des trois dimensions de la morale que propose l'introduction à *L'usage des plaisirs*. <sup>1880</sup> Cette dimension de la constitution d'un soi politique vient en effet s'ajouter d'une part à la dimension formelle des règles juridiques régissant la sphère de la *polis*, d'autre part aux différents rôles institutionnels que les individus peuvent épouser.

La dramatique du discours évoquée par Foucault lors de la leçon du 12 janvier 1983 n'est par conséquent autre chose que la transformation d'un sujet politique en un soi parrésiasique, dont l'incarnation de la vérité transforme le mode d'être du sujet. <sup>1881</sup> C'est sous le prisme de cette dramatique altérant l'être du sujet énonciateur que Foucault souhaite analyser les quatre figures politiques mentionnées, le « conseiller », le « ministre », le « "critique" », et le « révolutionnaire ». <sup>1882</sup> Dans le cadre du présent travail, cette énumération est avant tout intéressante concernant les deux derniers rôles,

---

<sup>1876</sup> *Ibid.*

<sup>1877</sup> Au sujet de ce lien circulaire, cf. *Ibid.*, p. 142-143, 168.

<sup>1878</sup> *Ibid.*, p. 181, note \*.

<sup>1879</sup> Souvenons-nous que lors de la deuxième leçon, M. Foucault résumait ainsi son projet de recherche de l'année : « [...] en posant la question du gouvernement de soi et des autres, je voudrais essayer de voir comment le dire-vrai, l'obligation et la possibilité de dire vrai dans les procédures de gouvernement peuvent montrer comment l'individu se constitue comme sujet dans le rapport à soi et dans le rapport aux autres » (*Ibid.*, p. 42.).

<sup>1880</sup> cf. Section III.1.2.

<sup>1881</sup> Pour la dramatique du discours, cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, op. cit.*, p. 65-67.

<sup>1882</sup> *Ibid.*, p. 67.

parce qu'on les retrouvera dans le cadre de l'analyse de la *parrêsia* philosophique et cynique.<sup>1883</sup>

Mais avant de nous intéresser à cela, retenons que le risque de la *parrêsia* politique prend son origine dans le fait que le sujet parrésiasique tend à se détacher du rôle prédéfini et attendu de lui dans le cadre du jeu politique, au profit de la vérité dont il se découvre porteur. Cette vérité vient donc à un prix, en ce que l'être-vrai du parrésiasique s'exprime à travers son être-en-danger. La *parrêsia* politique comprend donc aussi une dimension profondément éthique, non seulement dans la question du bon gouvernement qui en est à l'origine, mais également dans l'acquiescement de ce prix nécessaire qu'est la prise de risque du dire-vrai, que le parrésiasique reconnaît comme étant son devoir. Seul ce risque peut constituer une preuve de la valeur de la *parrêsia* en question.<sup>1884</sup> Or, la nécessité de la bonne *parrêsia* dans la cité est amenée par ce paradoxe démocratique, dont l'origine réside dans l'*isêgoria*, qui veut que malgré l'égalité des citoyens, une ascendance des uns sur les autres doit avoir lieu, afin que la cité puisse effectivement être gouvernée. C'est seulement quand la vérité donne accès à cette position, que nous pouvons avoir l'assurance que le gouvernement de la cité sera bon. Mais en raison de la lutte incessante pour le pouvoir dans lequel s'inscrit le dire-vrai, la démocratie est aussi ce qui inquiète et ce qui peut empêcher cette vérité. Là réside le deuxième paradoxe.<sup>1885</sup>

Le problème de la *parrêsia* politique permet ainsi de penser le problème d'une politique de la vérité du point de vue de son effectuation. On pourrait appeler cela l'attitude critique dans sa dimension politique. Il n'est donc pas fortuit que le cours de 1983 s'ouvre sur un commentaire du *Was ist Aufklärung?* de Kant. La première conférence de Berkeley nous en donne les raisons. Car Foucault y souligne le plus expressément l'importance qu'il accorde dans ses recherches à la *parrêsia* antique. Son « évolution » au cours de toute la pensée antique gréco-romaine, du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère jusqu'à l'avènement du christianisme et les Pères de l'Église, « a été déterminante pour les relations entre la subjectivité, la vérité, l'éthique et la politique

---

<sup>1883</sup> cf. Section III.4.4.

<sup>1884</sup> C'est en effet le risque encouru par le scandale de la vérité qui distingue la bonne de la mauvaise *parrêsia*, laquelle est ce « 'tout le monde', [ce] n'importe qui, disant tout et n'importe quoi, pourvu que cela soit bien reçu par n'importe qui, c'est-à-dire par tout le monde » (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 167.).

<sup>1885</sup> cf. *Ibid.*, p. 168.



dans nos sociétés, et aussi pour la généalogie de ce que nous appelons *critique* ». <sup>1886</sup> Le dire-vrai parrésiasique se situe donc à une extrémité d'un continuum historique sur lequel on trouve, de l'autre côté, l'entreprise critique kantienne. Cela ne signifie nullement que nous puissions simplement adopter l'exemple socratique, par exemple, mais tend davantage à nous permettre de comprendre ce que peut être l'attitude critique aussi bien dans ses dimensions éthiques et morales, que politiques et philosophiques. <sup>1887</sup>

La référence au texte de Kant est donc omniprésente, précisément parce que Foucault y décèle l'exemple peut-être le plus important d'une reprise de cette technique de dire-vrai antique. Ainsi qu'il l'explique à Berkeley,

« au point de rencontre de la généalogie de la subjectivité et de la généalogie de l'attitude critique, l'analyse de la *parrésia* fait partie de ce que je pourrais appeler l'ontologie historique de nous-mêmes, puisqu'en tant qu'êtres humains nous sommes capables de dire la vérité et de nous transformer nous-mêmes, de transformer nos habitudes, notre *éthos*, notre société, de nous transformer nous-mêmes en disant la vérité. » <sup>1888</sup>

La réflexion sur ce qu'est et peut être la *parrésia* nous permet donc de comprendre comment nous pouvons "changer de mode d'être", c'est-à-dire devenir soi grâce à l'expression de la vérité à travers notre existence. Le potentiel critique dispose d'une force libératrice, parce que la vérité permet d'ouvrir l'être sur ses possibles. Cela ne se résume d'ailleurs pour Foucault non seulement à la sphère subjective, mais s'étend bien, comme le laisse apparaître cette citation, à la sphère sociale et politique. Dans la mesure où la vérité ne s'épuise pas dans un sentiment de foi subjective, mais constitue une expérience objective, elle comprend une dimension de devoir. Celle-ci permet de concevoir simultanément que la société critiquée non seulement ait à changer, mais puisse effectivement changer grâce à cette force du vrai.

### **III.4.4. Devenir-soi. La *parrésia* philosophique**

#### **III.4.4.1. La crise du dire-vrai politique dans la démocratie attique**

À la lumière de ces considérations, on comprend pourquoi l'interrogation de ce qu'est la *parrésia* politique amène directement à poser la question de ce à quoi peut

---

<sup>1886</sup> M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 97.

<sup>1887</sup> En ce qu'une telle analyse de la *parrésia* en constitue précisément la généalogie, cf. *Ibid.*, p. 103.

<sup>1888</sup> *Ibid.*, p. 109.

ressembler un dire-vrai philosophique. C'est naturellement ce sur quoi le cours au Collège de France de 1983 s'achève, après avoir longuement analysé la *parrêsia* politique. Mais il faut souligner au préalable une nouvelle fois que la constitution de la *parrêsia* politique telle que nous venons de la présenter à travers la discussion du rectangle foucauldien, est celle de la *parrêsia* démocratique "classique" de type péricléenne. En effet, au fil des analyses proposées dans *Le gouvernement de soi et des autres*, M. Foucault s'attèle à montrer comment cette pratique va être amenée à évoluer à l'aide de textes de Platon, de Xénophon et d'Isocrate.<sup>1889</sup>

Les quatre dimensions initiales qui formaient les sommets du rectangle vont se trouver infléchies peu à peu. Tout d'abord, la *parrêsia* tend à n'être plus restreint au seul cadre démocratique, mais à s'exercer dans tous les régimes politiques, quels qu'ils soient. Elle devient ainsi, au fil du temps, « une fonction nécessaire et universelle [...] dans le champ de la politique ».<sup>1890</sup> Deuxièmement, le courage de dire-vrai tend à s'estomper au profit d'une incertitude grandissante, et qui transparait sous la question, largement débattue, de savoir si on a affaire à une réelle *parrêsia* ou à de la flatterie.<sup>1891</sup> Troisièmement, on assiste à un « dédoublement » du dire-vrai, qui de moins en moins se résume à un conseil donné, et devient de plus en plus une intervention psychagogique s'adressant directement aux âmes. On assiste alors au passage d'un registre purement politique à celui d'un « problème philosophico-moral ».<sup>1892</sup> Enfin, dans une situation où la *parrêsia* joue un rôle dans tous les régimes politiques, ce n'est par conséquent plus nécessairement le plus courageux qui peut en user grâce à une ascendance prise sur les autres. Ainsi apparaît « ce grand clivage [...] entre la rhétorique et la philosophie ».<sup>1893</sup> Contre la rhétorique s'apparentant à l'art du beau discours, la philosophie devra désormais sans cesse faire valoir qu'elle est la seule à pouvoir s'adresser non seulement à la foule, mais à chaque individu, et qu'elle seule permet de distinguer convenablement le vrai du faux.<sup>1894</sup>

On assiste alors à la naissance d'un certain nombre de problèmes qui illustrent pourquoi, d'un problème politique, la *parrêsia* va devenir un problème philosophique. Tout d'abord, la question générale sera celle de comprendre comment, où et par qui un

---

<sup>1889</sup> cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 277.

<sup>1890</sup> *Ibid.*

<sup>1891</sup> cf. *Ibid.*, p. 277-279.

<sup>1892</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>1893</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>1894</sup> cf. *Ibid.*, p. 280-281.

dire-vrai peut être réalisé. De plus, son occurrence en tous les systèmes politiques suscitera naturellement la question du bon régime politique.<sup>1895</sup> Mais de manière sans doute plus importante encore, les questions « des rapports [...] entre vérité et courage, ou entre vérité et éthique » ainsi que « le problème du gouvernement de l'âme, de la psychagogie » se trouveront posés.<sup>1896</sup> C'est à partir de là que peut alors être compris l'essor de cette forme de *parrêsia* particulière qui est philosophique. Le problème de la *parrêsia* philosophique qui apparaît alors, peut servir de matrice à une lecture de la philosophie et de son histoire comme résultant de cette pratique du dire-vrai et de la liberté qui en découle. Une telle acception vaut du moins pour l'histoire de la philosophie antique, mais M. Foucault souligne que l'on peut également comprendre la philosophie moderne sous ce prisme parrésiastique.<sup>1897</sup> La philosophie est, en ce sens, avant tout, pour un individu, une façon d'épouser un certain « mode d'être du discours [...] vrai » à travers son existence.<sup>1898</sup>

#### **III.4.4.2. L'ontologie est une fiction.**

À ce sujet, Foucault évoque ce qu'il appelle « une histoire des ontologies du discours vrai ou du discours de vérité »,<sup>1899</sup> à laquelle il souhaite procéder. Trois dimensions sont soigneusement à distinguer ici ; dimensions qui enseignent aussi bien sur l'enjeu d'un tel projet, que sur la conception de ce dont une pratique du dire-vrai peut être capable. Tout d'abord, le terme de discours est à entendre non pas comme un ensemble de signifiants, mais en tant qu'il constitue « une pratique ». De plus, la vérité dont il est question est toujours le produit émanant « d'un jeu de véridiction », et ne se résume donc pas à un simple état de fait donné d'avance et qu'il s'agirait simplement de découvrir. Enfin, Foucault souligne que toute ontologie n'est autre chose « [qu']une fiction ».<sup>1900</sup>

Si les deux premiers aspects soulèvent moins d'interrogations, parce qu'ils s'apparentent à une conception bien foucauldienne et peuvent être compris dans une conception matérialiste de l'activité philosophique, le dernier point ne manque pas de susciter l'étonnement. Or, il nous semble qu'il faut comprendre cette affirmation selon laquelle l'ontologie est une fiction, non comme le constat de son caractère erronée, mais

---

<sup>1895</sup> cf. *Ibid.*, p. 281-282.

<sup>1896</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>1897</sup> cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 101 et suiv.

<sup>1898</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 285.

<sup>1899</sup> *Ibid.*

<sup>1900</sup> *Ibid.*

bien plutôt comme concevant l'institution du réel comme résultant d'une production socio-historique. De manière polémique, on pourrait alors être tenté d'affirmer que l'être s'apparenterait ainsi bien plus à quelque chose de l'ordre de la seconde nature hégélienne plutôt qu'au *Sein* heideggérien.

En un sens, on touche à travers cette question de la fictionnalité de l'être à ce qui fait le propre de la démarche foucauldienne et ce qui a certainement constitué un moteur de la production de son œuvre. Dans sa conférence à la Société française de Philosophie de 1978, M. Foucault, se plaçant à l'occasion dans la lignée de la pensée de l'École de Francfort, explique que poser la question de l'*Aufklärung* signifie s'ouvrir à un « domaine d'expérience » rendu accessible par « une certaine pratique [...] historico-philosophique » qui est celle de poser la question de ce qu'est l'ontologie de notre présent.<sup>1901</sup> Il ajoute alors que cela consiste à « fabriquer comme par fiction l'histoire », à partir d'une analyse des formes de savoir et des rapports de pouvoir la régissant, ce qui mènerait alors au « problème du sujet et de la vérité ».<sup>1902</sup> On vient de dépeindre la scène sur laquelle se jouent les travaux foucauldien.

En effet, à plusieurs reprises, Foucault affirme n'avoir écrit autre chose que des fictions, mais avec l'objectif de produire des effets de vérité et des effets sur le réel. Il faut d'entrée souligner qu'il ne peut s'agir d'affirmer que ses ouvrages ait été des ouvrages fictionnels. M. Foucault n'a pas écrit de romans. Mais l'approche et la manière de présenter les faits historiques traités les font entrer dans un jeu qui ne réside pas dans un désir scientifiquement historique de présenter de manière impartiale ces événements. Bien au contraire, l'objectif est d'ouvrir à la possibilité d'une certaine expérience qui altère l'être du lecteur, en ce qu'il permet de saisir un moment dans lequel le réel tend à s'ouvrir. Ainsi qu'il l'explique en 1977 à l'occasion de la parution de *La volonté de savoir*,

« il y a possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore, donc "fictionne". On "fictionne" de l'histoire à partir d'une

---

<sup>1901</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, op. cit., p. 48.

<sup>1902</sup> *Ibid.*

réalité politique qui la rend vraie, on “fictionne” une politique qui n’existe pas encore à partir d’une vérité historique. »<sup>1903</sup>

Cela renvoie au fonctionnement de la généalogie, tel que M. Saar l’a exemplairement montré. En effet, la force critique de la généalogie réside dans sa capacité de pouvoir induire une expérience dans le lecteur, dont la lecture de textes en apparence historiques provoque une altération du rapport à son propre présent.<sup>1904</sup> Pour cela, il n’est pas nécessaire que l’articulation des faits historiques mobilisés soit méticuleuse ou impartiale.<sup>1905</sup> C’est que Foucault n’a jamais cherché à faire de l’histoire, mais à élaborer, à travers un certain travail d’apparence historique, une critique de ce que nous sommes.

#### **III.4.4.3. Devenir ce que nous sommes**

Cela revient à dire qu’une telle entreprise historique ne vise pas à rendre compte du passé, mais à influencer sur le présent afin de changer l’avenir. C’est pourquoi Foucault a pu indiquer le désir de « changer ne serait-ce qu’une petite parcelle de la réalité [...], transformer la part la plus infime de notre réalité » comme étant à la source de son travail théorique. Autrement dit, et tel qu’il l’explique lui-même dans cet entretien, son travail historico-philosophique souhaite « provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée. Si je réussis, cette interférence produira de réels effets sur notre histoire présente ». <sup>1906</sup> Voilà pourquoi la vérité de ses travaux ne cherche jamais à consister en une exposition aussi exacte que possible de ce qui doit être analysé dans le passé, mais souhaite au contraire s’accomplir « dans l’avenir ». <sup>1907</sup> La généalogie foucauldienne présente des récits historiques afin de nous faire comprendre ce que nous sommes devenus, en tant que nous sommes les produits historiques d’un travail incessant de formes de savoir et de rapports de pouvoir.

Ce qui par conséquent est en jeu ici est une certaine expérience de nous-même. Certes, il ne s’agit pas d’une expérience analytique, par exemple de type

---

<sup>1903</sup> FOUCAULT Michel, « Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps (n° 197) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 228-236.

<sup>1904</sup> cf. M. Saar, *Genealogie als Kritik, op. cit.*, p. 314-318. Bien sûr, il est, dans le cadre de notre recherche, tout sauf anodin de remarquer que Saar rapproche la critique généalogique foucauldienne de la philosophie d’Adorno (cf. *Ibid.*, p. 317, note 363.).

<sup>1905</sup> C’est d’ailleurs un fait dont M. Foucault lui-même a eu parfaitement conscience, comme en témoigne cet apparent aveu : « D’une certaine manière, je sais très bien que ce que je dis n’est pas vrai. Un historien pourrait très bien dire de ce que j’ai écrit : “Ce n’est pas la vérité.” [...] Je sais très bien que ce que j’ai fait est, d’un point de vue historique, partial, exagéré. Peut-être que j’ai ignoré certains éléments qui me contrediraient » (FOUCAULT Michel, « Foucault étudie la raison d’État (n° 272) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 801-805.).

<sup>1906</sup> *Ibid.*

<sup>1907</sup> *Ibid.*

phénoménologique, qui pourrait consister à « poser un regard réflexif sur un objet quelconque du vécu [...] pour en saisir les significations », mais plutôt, dans une tradition avec « Nietzsche, Bataille, Blanchot », d'une expérience critique cherchant à « parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l'invivable », et qui constitue donc ce que Foucault qualifie alors « [d']entreprise de dé-subjectivation ».<sup>1908</sup> La confrontation avec le matériau historique a un effet sur le mode d'être du sujet qui fait cette expérience. En comprenant ce qu'il est, le sujet se transforme par l'expérience de cette vérité de lui-même, parce qu'elle lui ouvre simultanément la possibilité de ne plus être ce qu'il était jusque-là.

Une telle expérience, non seulement de se situer sur un seuil d'indiscernabilité pour ce qui concerne sa vérité, est avant tout fictionnelle, car elle produit un effet qui n'existe qu'à travers et grâce à cette expérience le produisant de toutes parts. C'est pourquoi Foucault peut constater

« [qu']une expérience est toujours une fiction ; c'est quelque chose qu'on se fabrique à soi-même, qui n'existe pas avant et qui se trouvera exister après. C'est cela le rapport difficile à la vérité, la façon dont cette dernière se trouve engagée dans une expérience qui n'est pas liée à elle et qui, jusqu'à un certain point, la détruit. »<sup>1909</sup>

Une telle expérience, en nous renseignant sur ce que nous sommes, nous indique simultanément ce que nous ne sommes déjà plus, étant donné que nous nous trouvons toujours déjà altérés par l'expérience même. Dans cet infime décalage qu'elle produit, elle est ainsi également l'expérience de notre liberté d'être.

En revenant à notre point de départ, on peut constater qu'il ne faut donc pas comprendre les ontologies-fictions que M. Foucault mentionne dans le cours de 1983, comme voulant indiquer comment des discours épistémiques ont successivement élaboré la vérité d'un certain état ontologique dans l'attente d'être découvert. Un tel état de fait présupposerait d'ailleurs aussi bien une origine qu'une détermination ontologique de la vérité. Bien plutôt, ce qui est en jeu ici est l'expérience d'une liberté qu'un individu peut éprouver dans l'effectuation de la pratique du dire-vrai ; expérience d'une liberté qui permet d'inventer des modalités d'être dont on conçoit aisément qu'elles se confondent entièrement avec un *faire*. Il devient alors compréhensible pourquoi cette « histoire des ontologies [...] » serait rapportée à un principe de liberté, où

---

<sup>1908</sup> M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault (n° 281) », art cit, p. 862.

<sup>1909</sup> *Ibid.*, p. 864.

la liberté est définie, non pas comme un droit à être, mais comme une capacité à faire ». <sup>1910</sup> L'être est une fiction en tant qu'il est le produit de ce *faire*. L'expérience de la liberté à laquelle mène cette capacité à dire vrai est radicale, dans la mesure où elle permet d'infléchir et d'altérer l'être à travers une telle pratique de la vérité.

#### **III.4.4.4. Le logos etumos**

Une discussion du début de *l'Apologie de Socrate* permet alors à M. Foucault d'élaborer une distinction entre la rhétorique et la philosophie qui souligne la véracité avérée du geste parrésiasique. En effet, lorsqu'il prend la parole pour se défendre des accusations portées contre lui, Socrate souligne qu'il ne dira autre chose que la vérité, usant de mots simples et justes, compréhensibles, et en n'employant aucun artifice stylistique, ajoutant que tout ce qu'il dira est « conforme à la justice », dont on sait combien elle est l'expression objective et sociale de la tempérance. <sup>1911</sup> Il fait alors preuve du « *logos etumos* », c'est-à-dire d'un discours « authentique », rendant compte des choses de manière convenable, dans la mesure où il parvient à exprimer « la vérité du réel auquel [*le langage, les mots, les phrases*] se réfèrent ». <sup>1912</sup> Devant exprimer l'essence des choses, ce langage se présente nécessairement de caractère sobre et épuré, il est sans les ornements techniques ou stylistiques que comprend le langage rhétorique. Au contraire de ce dernier, ce langage philosophique se place dans un rapport à la vérité, parce qu'il se situe sur le « point de jonction entre *l'alêtheia* qui se dit en lui et la *pistis* (la foi, la croyance) de celui qui l'énonce ». <sup>1913</sup>

Ce langage philosophique, dans la mesure où il est *logos etumos*, n'obéit pas seulement à l'exigence formelle de devoir rendre compte de manière adéquate des choses sur lesquelles il porte. Il n'est donc pas seulement vérité du réel, mais également expression de la vérité du sujet énonciateur qui se lie à lui dans le geste de son effectuation. Alors que le langage rhétorique use d'effets de style pour embellir un propos qui a pour objectif de convaincre, et que par conséquent il est toujours en lien étroit avec l'interlocuteur auquel il s'adresse, le langage philosophique fait preuve d'une sobriété qui est signe de sa justesse d'expression quant à l'objet sur lequel il porte, et est en lien non avec l'interlocuteur, mais avec le sujet qui l'exprime et dont il dévoile « ce

---

<sup>1910</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 286.

<sup>1911</sup> cf. Platon, *Apologie de Socrate. Criton*, op. cit., p. 17b-17c. Socrate use donc d'un langage qui obéit à trois critères : « langage ordinaire ; langage tel qu'il se présente ; langage de foi, de fidélité et de créance (de *pistis*) » (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 289.).

<sup>1912</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 290.

<sup>1913</sup> *Ibid.*

que pense l'âme », <sup>1914</sup> engageant donc la vérité du sujet. On comprend alors que la référence socratique à la justice est tout sauf anodine, puisqu'elle renvoie non seulement à la justice sociale, mais aussi à la tempérance de celui qui ainsi l'énonce. <sup>1915</sup>

#### **III.4.4.5. Être-philosophe et résistance**

Enfin, Michel Foucault discute le rapport de la *parrêsia* philosophique à la politique, rapport qui est double. D'une part, concernant l'investissement du philosophe dans une activité politique, le rapport doit être négatif, étant donné que le philosophe n'a pas à user de sa faculté de dire vrai pour accéder à cette ascendance qui lui permettrait de gouverner la cité. Le philosophe, même s'il est toujours en rapport à la politique, ne fait donc pas de politique. <sup>1916</sup> Mais d'autre part, le philosophe évolue dans une société dans laquelle il se retrouve donc investi, et au sein de laquelle il a par conséquent à jouer un rôle social, quel qu'il soit d'ailleurs, comme philosophe ou autre. C'est dans la mesure où il vit en société qu'il a besoin de *parrêsia*. Il devra donc user de sa *parrêsia*, et ce non pas par un souci ou un désir politique, mais par *epimeleia*, par souci de soi. Car par un nécessaire souci de soi, il souhaite éviter d'être pris dans, ou même pire de commettre une injustice.

Le philosophe doit à tout prix refuser d'être entraîné dans une injustice quelle qu'elle ne soit. Son être-philosophe suscite sa résistance quant à la participation à toute forme d'injustice que le champ social et politique voudrait lui imposer, produire, évoquer et créer. Ainsi que l'expose M. Foucault,

« à partir du moment où, appartenant à une cité [...], il a à faire quelque chose, là, dans la mesure où l'injustice commise serait l'injustice qu'il commettrait lui-même, soit dans son rôle de citoyen soit dans son rôle de sujet, à ce moment-là le philosophe doit dire non. Le philosophe doit dire non et il doit faire jouer son principe de refus, qui est en même temps une manifestation de vérité. » <sup>1917</sup>

Ce geste, qui n'est pas sans évoquer celui tout aussi éthique de la négation déterminée adornienne, consiste donc à agir non pas par souci politique, mais bien en un rapport éclairé vis-à-vis de la politique. Le souci guidant cette résistance est celui du soi, en tant que l'erreur influerait sur ce soi qui est pris dans une relation de vérité avec le réel. Mais

---

<sup>1914</sup> *Ibid.*

<sup>1915</sup> cf. Platon, *Apologie de Socrate. Criton*, op. cit., p. 17c.

<sup>1916</sup> cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 293. De cela, la lettre VII de Platon donne un exemple illustratif (cf. Platon, *Lettres*, op. cit., p. VII, 325c-326b.)

<sup>1917</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 294.



il y a une dimension supplémentaire à cette vérité qu'est la résistance, puisqu'elle fait éclater au grand jour et à la vue de tous l'erreur que se révèle être l'injustice à laquelle le philosophe était sur le point de participer.

### III.4.5. L'agir philosophique

#### III.4.5.1. *Philosopher, c'est faire*

Le déplacement qui s'opère dans le passage de la *parrêsia* politique à la *parrêsia* philosophique, est celui de la question de la politique, entendue comme le bon régime ou encore la bonne manière de gouverner, à celle du sujet dans la politique, c'est-à-dire le sujet en tant que sujet en société.<sup>1918</sup> Ainsi, la question ne traite ici pas seulement de ce qui est utile à un sujet, ou encore de ce qui par rapport à lui est éthique, mais bien du sujet dans son rapport à la vérité, c'est-à-dire dans sa capacité de pouvoir faire l'expérience de la vérité dans l'effectuation de son existence.

Par conséquent, on est alors en présence d'une conception de la philosophie qui est toujours déjà éthique et pratique, et qui ne se limite donc nullement à la sphère d'un langage ou aux champ d'un discours théorique. Au contraire, loin de se limiter à la sphère d'un simple langage, la manifestation de cette vérité se matérialise dans l'effectuation d'un comportement qu'elle induit. Il ne s'agit pas tant d'expliquer que de faire. Ainsi que M. Foucault l'explique au sujet de Socrate, « ce n'est pas du tout par le *logos* qu'il a fait valoir ainsi la vérité, c'est *ergô*. C'est l'*ergon* qui est en question, c'est-à-dire ce qu'il a fait ».<sup>1919</sup> La *parrêsia* philosophique ne se limiterait donc pas uniquement à caractériser un quelconque discours, mais se révèle ainsi bien plus être une attitude qu'incarne le philosophe dans son existence.

C'est tout naturellement en cela que l'on retrouve alors « le problème de l'attitude philosophique »,<sup>1920</sup> dont on comprend qu'il n'est rien d'autre que l'interrogation sur la façon convenable d'effectuer cette expression de la vérité à travers l'être du sujet. C'est en cela que *parrêsia* et philosophie, non qu'elles se confondraient simplement, se rejoignent et se complètent. Le dire-vrai philosophique se révèle être un faire qui inscrit la matérialité d'un comportement dans le réel. En raison de ce geste d'inscription, le réel est contraint à s'ouvrir, tant bien que mal et certes bien souvent au risque de la vie de

---

<sup>1918</sup> cf. *Ibid.*, p. 295. Ainsi que le résume M. Foucault : « La question de la philosophie, ce n'est pas la question de la politique, c'est la question du sujet dans la politique » (*Ibid.*).

<sup>1919</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 295.

<sup>1920</sup> *Ibid.*, p. 296.

l'individu. Mais si l'expression de la vérité ne peut être accomplie sans s'acquitter du prix demandé, il n'en demeure pas moins que le geste parrésiasique philosophique constitue une preuve sans appel de la liberté de l'être humain. Car tant bien même ce dernier y joue jusqu'à son existence, il n'en demeure pas moins qu'il acquiert, à travers cette pratique parrésiasique, la capacité de façonner cette fiction qu'est l'être en l'ébranlant.

#### **III.4.5.2. L'invention de la philosophie comme parrésia**

Pour Foucault, l'œuvre de Platon marque un moment de transition du passage de la *parrésia* du domaine politique vers la philosophie, qui va s'en trouver investie pendant longtemps.<sup>1921</sup> Si bien sûr il ne peut être question du simple avènement d'une philosophie qui est certes bien plus ancienne, il s'agit néanmoins là de l'invention de « la philosophie entendue comme libre courage de dire la vérité » afin de « conduire » les hommes de manière convenable.<sup>1922</sup> À partir de ce moment, la philosophie antique va se développer en une activité parrésiasique en vue du gouvernement et de soi et des autres. Elle est en cela caractérisée par trois aspects. Tout d'abord, la philosophie n'est pas perçue comme consistant uniquement en un discours théorique, mais bien comme « une forme de vie » à part entière,<sup>1923</sup> au cours de laquelle le sujet prend soin d'épouser et d'incarner au mieux l'expression de la vérité. De plus, cette vie philosophique est à toutes les périodes et dans ses différentes formes, en rapport avec le pouvoir politique. Dans l'Antiquité gréco-romaine, le philosophe est celui qui interpelle ceux qui gouverne la cité.<sup>1924</sup> Enfin, le philosophe interpelle en outre tout le monde, soit individuellement, soit dans des formes communautaires, dont on a des exemples stoïciens, cyniques et épicuriens. Ainsi, la philosophie constitue également une *parrésia* parce qu'elle est une interpellation des autres dans un souci constant de « les conduire », non pas dans un objectif politique, mais bien « dans leur propre conduite ».<sup>1925</sup>

L'expression peut-être la plus radicale, mais certainement aussi la plus exemplaire de la philosophie comme forme de vie vraie est donnée par le cynisme antique. Car le cynique, en ce qu'il s'efforce de vivre dans une « manifestation perpétuelle de la

---

<sup>1921</sup> cf. *Ibid.*, p. 312-313.

<sup>1922</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>1923</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>1924</sup> cf. *Ibid.*, p. 316-317.

<sup>1925</sup> *Ibid.*, p. 318.

vérité », <sup>1926</sup> radicalise les exigences du geste parrésiasique qu'il pousse ainsi à sa limite extrême. En cette vie vraie cynique, courage et vérité se rejoignent dans un éclat existentiel qui fait scandale aussi bien par la liberté dont cet éclat témoigne, que du retournement d'une vie vraie qui, poussée à son extrême limite, bascule dans son contraire. Le cynique ne craindra ainsi jamais de s'adresser à qui que ce soit, même au plus puissant maître du monde. Grâce à ce courage de la vérité exemplaire et total, le cynique n'engage pas seulement son propre salut, mais toujours aussi le salut de « l'humanité toute entière ». <sup>1927</sup> Le terme de *salut* n'a pas ici la même signification que lui procurera plus tard la tradition chrétienne. Il ne s'agit pas de parvenir à l'au-delà d'un monde meilleur paradisiaque, mais bien « [d']accéder à une vie bonne, belle, heureuse », <sup>1928</sup> et ce grâce à son propre travail parrésiasique ainsi qu'à l'aide parrésiasique des autres.

### **III.4.5.3. Philosophie moderne et parrésia**

Une telle lecture parrésiasique de la philosophie antique la délimite naturellement de manière radicale de l'acception moderne d'une philosophie entendue comme tentative de produire un système conceptuel afin de rendre compte du monde et des problèmes qu'il suscite, peu importe qu'ils soient épistémologiques, métaphysiques, politiques ou éthiques. <sup>1929</sup> Mais si l'on interprète la philosophie moderne non comme étant une « analytique de la vérité » posant la question des conditions de possibilité d'une connaissance vraie, mais comme une « ontologie du présent », une ontologie de nous-mêmes », <sup>1930</sup> on s'aperçoit alors qu'on peut tout à fait rejoindre en elle la conception antique de la philosophie comme mode de vie parrésiasique. L'hypothèse de Foucault est en effet qu'au début de notre ère, le gouvernement de soi et des autres antique, exercé par la *parrésia* philosophique comme mode de vie, va une nouvelle fois se déplacer, lorsqu'il sera repris peu à peu dans la pastorale chrétienne. <sup>1931</sup>

---

<sup>1926</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>1927</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>1928</sup> M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 231.

<sup>1929</sup> La différence entre les approches est soulignée par M. Foucault, lorsqu'il remarque « [qu']il ne faut pas du tout [...] comprendre [la philosophie antique] comme un système qui se donne comme système de vérités dans un domaine déterminé, ou système de vérités en rapport avec l'Être lui-même. La philosophie est, a vécu, tout au long de l'Antiquité comme libre interpellation de la conduite des hommes par un dire-vrai qui accepte de courir le risque de son propre danger » (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 318.).

<sup>1930</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>1931</sup> Ainsi, M. Foucault de constater que « cette grande fonction parrésiasique de la philosophie a effectivement, après avoir été transférée de la politique en ce foyer philosophique, été transférée une

Dans une telle lecture, la spécificité scolastique de la philosophie médiévale serait à expliquer par son dénuement de tout caractère parrésiasique. Durant cette période, la philosophie, si elle a à analyser épistémologiquement les formes de révélation métaphysiques, ne dispose plus de la faculté à dire vrai par elle-même. Ce ne serait alors qu'à partir du XVI<sup>e</sup> siècle qu'elle aurait retrouvé une force parrésiasique, et que l'on pourrait donc « envisager l'histoire de la philosophie européenne moderne comme une histoire des pratiques de vérité, comme une histoire des pratiques de *parrésia* ». <sup>1932</sup> Ce n'est donc qu'au moment du réajustement cosmologique révolutionnaire et de l'ouverture radicale du monde, lorsque l'autorité de l'Église vacille et que le pouvoir pastoral perd son assise sur la direction des âmes, que la philosophie parvient à se réinventer pour devenir cette interrogation perpétuelle de ce que nous sommes, qui caractérise l'attitude critique que Foucault décèle dans la réponse kantienne à l'interrogation sur l'*Aufklärung*. <sup>1933</sup>

La philosophie comme pratique interrogeant son être en tant qu'être forme ainsi l'*ethos* occidental moderne, tel le *je* cartésien apparaissant dans le creux d'une interrogation métaphysique d'un nouvel ordre, pour aboutir à cette interrogation kantienne sur ce qu'est notre présent et ce *nous* qu'il appelle, implique et fabrique, tous « des problèmes qui étaient traditionnellement dans l'Antiquité ceux de la *parrésia* ». <sup>1934</sup> Il faut de nouveau dire vrai au sujet de ce que nous sommes, non pas tant dans une dimension psychologique, que dans une interrogation ontologique d'une pensée

---

seconde fois du foyer philosophique à ce qu'on peut appeler la pastorale chrétienne » (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 320-321).

<sup>1932</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>1933</sup> Bien entendu, cette hypothèse de lecture intéressante concernant aussi bien la philosophie médiévale, la philosophie de la Renaissance, que la philosophie moderne ne peut trouver de développement ici. Notons simplement que dans le cours de 1978, Foucault attribue le déclin du pouvoir pastoral dans sa forme ecclésiale aux révolutions scientifiques menées par Copernic, Kepler, Galilée, John Ray, Port-Royal (cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 240.). Cette transition dans le gouvernement des hommes, qui coïncide avec le « moment de la fondation même de l'épistémè classique » (*Ibid.*, p. 241-242.) trouve également discussion chez lui, cf. *Ibid.*, p. 240-242. Mais on est en droit de se demander en quoi l'ouverture radicale du monde par les découvertes des Amériques ne joue pas un rôle dans la crise du pastorat. En ce qui concerne cette question, qui ne trouve pas d'écho chez Foucault, nous nous limiterons ici à renvoyer à cf. SCHELKSHORN Hans, *Entgrenzungen: ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, 1. Aufl., Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2009, 679 p, p.205 et suiv., et à cf. DUPRONT Alphonse, *Genèses des temps modernes: Rome, les réformes et le nouveau monde*, Paris, Seuil : Gallimard, « Hautes études », 2001, 406 p, p.123 et suiv. Enfin, notons au passage que l'hypothèse de lecture concernant un renouveau parrésiasique dans la philosophie moderne semble avoir été sans équivoque pour Foucault, qui explique que « si l'on veut bien considérer que la philosophie, au XVI<sup>e</sup> siècle, s'est dégagée comme critique de ces pratiques pastorales, [...] on peut considérer que c'est bien comme *parrésia* qu'elle s'est à nouveau affirmée » (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 321.). Foucault reviendra sur ce problème du bon gouvernement dont la *parrésia* constitue un début, lors de son cours de l'année suivante (cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 9-10.).

<sup>1934</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 322.

philosophique qui se trouve incessamment devant la difficulté d'une part de devoir rendre compte du lien qui court du passé au présent et qui ne va plus de soi, et de se prononcer d'autre part au sujet de ce faisceau qui s'ouvre sur un avenir dont le fondement métaphysique a sombré dans un doute bien matériel. Ainsi se présente une acception de l'interrogation philosophique moderne bâtie sur le fondement disparate d'une liberté qui ne peut être acquise qu'au prix d'une ontologie fictionnelle, sans origine ni *telos*.<sup>1935</sup> Quoi qu'il en soit, il apparaît en tout cas que le philosophe faisant preuve de cette attitude critique est devenu, dans son geste interrogeant le vrai, un modèle éthique.

Ce même philosophe doit répondre à une triple exigence, vis-à-vis de la politique, vis-à-vis des autres discours institutionnels et idéologiques, et vis-à-vis de soi et des autres. Par rapport à la politique, la philosophie se tient dans un rapport continuuel « d'extériorité rétive et insistante ».<sup>1936</sup> Par rapport aux discours idéologiques, elle demeure dans « un rapport de contradiction rigoureuse » et critique, lui préférant à tous moments la vérité.<sup>1937</sup> Il n'y a que dans son rapport à soi et aux autres qu'elle se place dans une posture « pédagogique et érotique »,<sup>1938</sup> évoquant l'antique notion de *philia*. Ainsi que le résume Foucault, à la fin de sa dernière leçon de l'année 1983,

« [L]a philosophie comme extériorité par rapport à une politique qui en constitue l'épreuve de réalité, la philosophie comme critique par rapport à un domaine d'illusion qui la met au défi de se constituer comme discours vrai, la philosophie comme ascèse, c'est-à-dire comme constitution du sujet par lui-même, [...] c'est cela qui constitue l'être moderne de la philosophie, ou peut-être ce qui, dans l'être moderne de la philosophie, reprend l'être de la philosophie ancienne. »<sup>1939</sup>

Une telle pratique philosophique ne peut trouver son fondement autre part que dans un geste parrésiasique qui lui procure la vérité, même si ce n'est qu'au prix de l'existence du sujet. Ce gage est nécessaire, afin d'assurer le bien-fondé de la posture critique. Celle-

---

<sup>1935</sup> Peut-être est-ce ainsi qu'il faut dès lors comprendre le commentaire de M. Foucault, selon lequel il s'agirait d'une « histoire de la philosophie qui ne s'ordonnerait à aucun des deux schémas qui sont actuellement si souvent prévalents, celui d'une histoire de la philosophie qui en chercherait l'origine radicale dans quelque chose comme un oubli, ou enore l'autre schéma qui consisterait à envisager l'histoire de la philosophie comme progrès ou avatar du développement d'une rationalité » (*Ibid.*) ?

<sup>1936</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>1937</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>1938</sup> *Ibid.*, p. 325., p. 325.

<sup>1939</sup> *Ibid.*, p. 326.

ci devient une expérience qui, si elle n'est pas de l'ordre du langage, est néanmoins comprise dans son éclat de vérité par tous.

### **III.4.6. Être-vrai et devenir-soi moral.**

#### **III.4.6.1. Les cinq caractéristiques de la parrêsia**

Pour reprendre dans un autre angle ce qui vient d'être analysé en suivant historiquement les élaborations foucaaldiennes, nous souhaitons revenir à la première séance du cycle de conférences données par Michel Foucault à Berkeley, à l'automne 1983. En guise d'introduction à ses conférences, le philosophe y donne en effet la plus claire et méthodique caractérisation de ce qu'est la *parrêsia* que l'on puisse trouver dans ses cours. Pour cela, il distingue cinq caractéristiques principales formant ce dire-vrai. De revenir à cette caractérisation non thématique, mais structurelle, offre l'avantage non seulement de synthétiser ce que nous avons pu dire au sujet de la *parrêsia* en parcourant chronologiquement l'élaboration progressive de cette notion par M. Foucault lui-même, mais aussi et surtout d'approcher d'une manière plus structurelle cette notion discutée jusqu'ici dans ses différentes formes et applications historiques. Après avoir présenté ses différents contextes d'application, ce qui nous a permis non seulement de comprendre la teneur et l'importance de la notion, mais aussi les caractéristiques de la pratique qu'elle représente, nous souhaitons donc démontrer la valeur résolument morale que revêt la *parrêsia* dans la lecture foucauldienne, en nous arrêtant un instant à ses cinq caractéristiques telles que présentées à Berkeley.

1. *La parrêsia est un compte-rendu franc et exact de ce que pense le sujet parrésiasite.* Même s'il s'agit, dans le cas de la *parrêsia*, d'une forme particulière de discours, elle ne consiste donc pas en une stratégie discursive, comme nous l'avons vu ci-dessus, en ce qu'elle ne fait pas intervenir de techniques rhétoriques ou autres méthodes pouvant altérer le sens du discours énoncé au profit de l'effet produit. Cela revient à dire que le discours prononcé par le parrésiasite exprime sa pensée de la manière la plus honnête possible, et est donc exclusivement animé par un souci de véracité. Dès lors, on comprendra aisément que cela implique « une certaine relation entre celui qui parle et ce qu'il dit ».<sup>1940</sup> Cette dimension auto-référentielle fait alors intervenir un premier devoir du sujet par rapport à la vérité qu'il détient, à savoir qu'il énonce cette vérité de la manière la plus honnête et exacte, afin de respecter en cela son caractère véritable

---

<sup>1940</sup> M. Foucault, *Discours et vérité, op. cit.*, p. 80.

(*wahrhaftig*). Dès cette première exigence parrésiasique, on entrevoit donc que la vérité véhiculée à travers ce dire-vrai n'est pas seulement subjective, parce qu'elle comprend une teneur objective, qu'il s'agira toujours de respecter.

2. *L'énoncé parrésiasique est vrai*. La première caractéristique mentionnée implique donc que ce que dit le parrésiasique ne se résume par à une croyance individuelle pouvant se révéler vraie ou fausse, mais représente bien une vérité au sens fort. Le parrésiasique est donc toujours quelqu'un qui exprime une vérité objective, qui est reconnue et comprise comme telle par tout le monde. Par conséquent, le parrésiasique énonce une vérité qui l'engage, non seulement parce qu'il est conscient d'une véracité à laquelle il croit, mais parce qu'il sait assurément que cette vérité est vraie. Ainsi que le résume Foucault,

« le parrésiasique dit ce qui est vrai parce qu'il croit que c'est vrai, et il croit que c'est vrai parce que c'est réellement vrai. Non seulement le parrésiasique est sincère, non seulement il dit avec franchise quelle est son opinion, mais son opinion est également la vérité ; il dit ce qu'il sait être vrai. »<sup>1941</sup>

On ne saurait trop insister sur ce point, tant il est étonnant dans le cadre de la pensée foucauldienne : la vérité parrésiasique n'est pas un simple effet de discours ; elle ne se résume jamais au pur produit d'un jeu de pouvoirs. Au contraire, cette vérité est aussi éclatante dans sa vérité qu'elle est dérangeante, justement parce qu'elle est vraie et ainsi clairement perçue comme telle par tous. Naturellement, cela ne veut pas dire qu'elle existerait dans un éther au-delà des jeux de pouvoirs et des formations discursives, mais seulement qu'elle se détache de ces jeux, parce qu'elle possède un statut singulier en tant qu'elle est foncièrement vraie.

3. *La parrésia est toujours risquée*. Le dire-vrai parrésiasique vient à un prix, puisqu'il entraîne nécessairement et sans exception un risque pour le sujet qui l'énonce. Cet aspect du risque que comporte la *parrésia* est intéressant et complexe, car il est tout autant une preuve de sa valeur morale, qu'il procure une preuve de sa véracité. Tout d'abord, le risque indique la valeur morale inhérente à la *parrésia*. Même s'il peut s'agir de degrés différents du risque, allant de la colère de l'ami offusqué au risque de perdre sa vie face au tyran, la *parrésia* présuppose toujours le courage de la mettre en œuvre en dépit des conséquences. Quel que soit le risque spécifique encouru, il n'en reste pas

---

<sup>1941</sup> *Ibid.*, p. 81.

moins que le caractère dangereux indique toujours que le parrésiasite choisit la vérité plutôt que la sécurité d'une existence qui sera, certes, à l'abri du danger, mais seulement au prix de ne pouvoir revendiquer le vrai pour elle. Peut-être bien qu'il n'y a pas d'existence entièrement vraie, mais il y a assurément des existences ayant choisies d'être moins fausses que les autres. C'est en cela que la *parrêsia* est intimement liée au courage. On comprend alors la deuxième dimension du risque. Celui-ci est un indice de la véracité de la vérité énoncée par le parrésiasite. Le risque n'est que l'effet "logique" du fait que tout le monde saisit que ce qui est dit par le parrésiasite est vrai. L'éclat de cette vérité ne manque pas de s'attirer les foudres du pouvoir.

4. *La parrêsia est toujours critique.* Le risque pour le sujet suscité par la *parrêsia*, est donc spécifique étant donné qu'il est celui encouru par toute critique. Il est produit par le fait que le dire-vrai parrésiasitique « est susceptible de blesser ou de mettre en colère l'interlocuteur ». <sup>1942</sup> Cela indique simultanément la forme de vérité spécifique qu'est la *parrêsia*. En effet, il s'agit d'une vérité critique, dont la véracité n'est donc pas à chercher dans le produit d'une démonstration argumentative raisonnée, mais plutôt dans l'expérience que partagent tous ceux qui sont témoins du geste parrésiasitique, et auxquels il apparaît comme évident que ce qui est dit est vrai. La preuve en est que le parrésiasite suscite la colère, le désarroi, le mécontentement. Ainsi que l'explique Foucault,

« la fonction de la *parrêsia* n'est pas de fournir une démonstration de la vérité, elle ne consiste pas dans une discussion ou une dispute au sujet de la vérité avec quelqu'un d'autre. La *parrêsia* a toujours une fonction critique, critique de soi-même, de celui qui parle lui-même, ou critique de l'interlocuteur. » <sup>1943</sup>

Cela sous-entend également que le sujet parrésiasitique se trouve nécessairement « dans une position d'infériorité vis-à-vis de l'interlocuteur ». <sup>1944</sup> Ainsi, la fonction critique est reliée au risque suscité par la *parrêsia* et à la véracité dont elle témoigne, en ce sens que le caractère parrésiasitique du geste réside dans le fait moral de choisir de dire la vérité en dépit de l'infériorité dans laquelle on se trouve face à l'interlocuteur. <sup>1945</sup>

---

<sup>1942</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>1943</sup> *Ibid.*

<sup>1944</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>1945</sup> En effet, un professeur ou un dirigeant peuvent tenir un discours vrai sans qu'il ne s'agisse de *parrêsia*, parce que leurs statuts supérieurs ne les engagent en rien (cf. *Ibid.*).



5. *La parrêsia est un devoir.* Celui qui choisit d'user de *parrêsia* le fait parce que cela s'impose à lui sous la forme d'un devoir. Il n'y a aucune raison qui le pousse à le faire autre que la prise de conscience, de la part du sujet, qu'il s'agit là d'un choix moral, ainsi que de sa libre décision de dire ce qu'il sait être vrai. On comprend ainsi en quoi « [l]a *parrêsia* est liée à la liberté et au devoir ». <sup>1946</sup> Elle constitue la réalisation, dans l'expression individuelle du geste parrésiastique, de l'exigence morale que véhicule la vérité critique qui en est à l'origine. Si celle-ci suscite toujours un risque, elle est simultanément la preuve de la liberté de l'individu qui l'exprime. Cette expression tend toujours, dans un dépassement de l'individu, à autre chose que ce soi individuel qui la réalise. La *parrêsia* s'impose comme un devoir, parce qu'elle fait apparaître à l'individu la nécessité morale de sauver le tout. C'est en raison du souci du tout que le parrésiaste choisit de ne pas se taire. Il fait donc l'expérience que la manière dont les choses se présentent à lui n'est pas la bonne, et qu'il est en outre tout à fait possible que les choses changent.

#### **III.4.6.2. Morale et vérité**

Certes, ces quelques points caractéristiques peuvent servir avant tout à illustrer ce qu'est la *parrêsia*. Mais, bien plus important encore, ils permettent de mettre en lumière ce qui demeure l'originalité de ce concept dans la pensée foucauldienne, à savoir sa qualité de vérité ne se résumant pas à un effet de savoirs ou de pouvoirs. Ainsi que l'indique Michel Foucault, « le parrésiaste est quelqu'un en qui vous pouvez avoir confiance, parce qu'il est celui dont les croyances sont vraies ». Et il souligne alors que ces croyances « sont vraies, pas seulement pour [*le parrésiaste*], mais elles sont vraies ». <sup>1947</sup> Le propre de la *parrêsia* est donc d'être une vérité à part entière, valant pour tous et valant en soi, parce qu'elle possède sa densité propre, ce qui précisément va être à l'origine de sa force critique.

Cette caractéristique de véracité est singulière dans une œuvre dont on sait combien est importante la critique de prétendues vérités objectives se révélant alors n'être guère plus que d'innombrables effets de jeux de savoirs et de pouvoirs divers. Mais il existe néanmoins, dans l'œuvre du philosophe, un exemple précoce d'une telle conception de vérité. Lors d'une séance du cours de 1974, *Le pouvoir psychiatrique*, M. Foucault distingue deux formes de production de vérités. À côté de la vérité qui est l'effet d'un

---

<sup>1946</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>1947</sup> *Ibid.*, p. 92.

discours ordonné en arguments logiques, il décèle une autre forme de vérité qui est celle, situative, par éclat. Il s'agit d'une vérité qui ne se transmet pas tant à travers un discours raisonné, mais plutôt à travers une expérience partagée par tous ceux qui en sont témoins.<sup>1948</sup> Néanmoins, le problème pour Foucault demeure en 1974 un problème épistémologique, dans la mesure où il n'est pas question d'une quelconque valeur ou encore dimension morale.

Or, dans le cours de 1983 à Berkeley que nous citons à l'instant, M. Foucault ajoute un point intéressant, lorsqu'il constate que « la *parrêsia* ne peut prendre place dans notre cadre épistémologique, depuis Descartes ».<sup>1949</sup> Il s'agit là d'une déclaration d'autant plus intéressante que nous soulignons plus haut que dans ses cours au Collège de France de 1983, M. Foucault évoquait la dimension parrésiastique de l'entreprise cartésienne. Or, ce que le philosophe souhaite indiquer ici n'est nullement que Descartes n'ait pas été parrésiate, mais plutôt que l'exigence épistémologique de la preuve de la véracité par l'évidence face au doute, a depuis rendu impossible l'expérience de la vérité véhiculée à travers la *parrêsia*. Car la vérité parrésiastique est d'un type particulier, dans la mesure où elle est toujours une « vérité morale ».<sup>1950</sup> Là réside la raison pour laquelle la *parrêsia* s'impose au sujet comme un devoir.<sup>1951</sup> Le propre de ce dire-vrai, et ce qui le différencie de l'entreprise cartésienne animée par le doute, est donc cette « superposition de la valeur morale et de l'accès à la vérité »,<sup>1952</sup> qui semble si étrangère aux modernes.

En retour, la dimension parrésiastique de l'entreprise cartésienne se matérialise en ce *je* qui, loin d'être seulement énoncé comme le moteur de la recherche, est surtout ce noyau opaque dans lequel sont enfouies les clés de la connaissance. Il s'agit de ce qu'on pourrait être tenté d'appeler *le cercle parrésiastique*, « ce cercle qui suppose la

---

<sup>1948</sup> cf. M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 235-247. En 1974, M. Foucault explique qu'il y a deux formes de vérité, « la vérité qui se constate, la vérité de démonstration, et [...] la vérité-événement. Cette vérité discontinue, on pourrait l'appeler la vérité-foudre par opposition à la vérité-ciel qui, elle, est universellement présente sous l'apparence des nuages » (*Ibid.*, p. 237.). Or il convient de souligner que M. Foucault se situe ici uniquement dans un cadre et fait référence à une recherche généalogique visant à formuler une critique de la vérité scientifique traditionnelle. Il n'en reste pas moins qu'il conçoit, dès les années soixante-dix, une forme de vérité qui ne soit pas une démonstration, mais bien une « vérité-événement » (*Ibid.*).

<sup>1949</sup> M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 92.

<sup>1950</sup> *Ibid.*, p. 90. Cela ne saurait étonner, dès lors que l'on considère que la *parrêsia* est un concept antique grec. Car, tout comme le remarque M. Foucault, « cette idée selon laquelle la vérité peut être quelque chose d'immoral est très éloignée de l'attitude grecque. La vérité n'est pas seulement un fondement de la morale, mais elle fait partie de la morale » (*Ibid.*).

<sup>1951</sup> cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>1952</sup> *Ibid.*, p. 95.

connaissance de la vérité sur vous-même pour vous rendre vous-même capable de connaître la vérité ». <sup>1953</sup> Dès lors, le soi n'est plus seulement un doublet empirico-transcendantal occultant le véritable lieu d'une connaissance à caractère émancipateur, mais bien cette tâche dont l'interrogation est toujours à entreprendre de nouveau. Quel est ce *je* qui parle, pense, est ? Et comment ce *je* peut-il être connu par lui-même, comment le désir de se connaître soi-même altère-t-il ce soi ? Ces interrogations incessantes n'ont eu cesse d'animer la philosophie moderne, une fois affranchie de la direction pastorale. Affirmer que, pour bien se conduire, il est déjà nécessaire de savoir ce qu'est ce soi susceptible d'être conduit, n'est alors qu'une autre manière de poser cette même question, dans laquelle le problème antique de la *parrêsia* trouve un lointain écho à travers la philosophie moderne.

Mais force est alors de constater que l'on ne peut occulter la dimension morale que véhicule la philosophie depuis Descartes. Celle-ci ne réside pas tant dans le contenu de ses énoncés, elle n'est pas une fonction sémantique de son discours, mais bien ce qu'elle comporte de propre dans le geste critique qui est le sien. Cela n'est alors qu'une autre manière de dire que ce à quoi pense Foucault lorsqu'il rapproche la philosophie moderne du dire-vrai parrésiasique, est bien la philosophie entendue comme attitude critique. Ce terme désigne ici la tâche infinie de questionner le réel non pas sous le prisme de son existence, mais de sa légalité. Il ne s'agit donc pas de dire ce que sont les choses, mais bien plutôt de demander pour quelles raisons elles sont ainsi et non pas autrement. C'est en ce sens que le parrésiasique, tout comme le philosophe critique, œuvre comme un « agent de désintégration ». <sup>1954</sup> Il use de sa capacité de pouvoir ouvrir le réel se donnant comme hermétiquement fermé dans un apparent accomplissement, pointant par ce geste d'ouverture les possibles dont le réel recèle.

#### **III.4.6.3. Philosophie et vérité**

Au début de son cours au Collège de France de l'année 1984, Foucault revient sur ses recherches antérieures, et plus particulièrement sur le concept de *parrêsia*, soulignant, pour l'occasion, d'une part le caractère relationnel de ce geste, étant donné qu'il présuppose le courage aussi bien du sujet parrésiasique que de l'interlocuteur, <sup>1955</sup> et d'autre part le fait qu'il ne s'agit pas d'une pratique technique qu'il suffirait simplement

---

<sup>1953</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>1954</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>1955</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 14.

d'apprendre et de perfectionner, mais bien d'une attitude impliquant donc une transformation du soi.<sup>1956</sup> En 1984 aussi, le philosophe part du constat déjà évoqué l'année auparavant, selon lequel la *parrêsia* est initialement un problème politique qui ne se déplacera que progressivement pour devenir peu à peu un problème philosophique. Mais en 1984, cette analyse se trouve radicalisée, lorsque Foucault entreprend de montrer comment la *parrêsia* s'est développée en un problème éthique à cause de la crise de la démocratie athénienne,<sup>1957</sup> laquelle provoque un déplacement du domaine d'application du dire-vrai de la prise de parole du citoyen libre dans l'*agora* vers un travail psychagogique sur l'âme du prince. Ce n'est qu'en raison de ce questionnement psychagogique que ce problème initialement politique se transforme en une interrogation éthique. Désormais, Michel Foucault suppose que c'est bien ce déplacement progressif dû au problème psychagogique de l'âme du Prince qui a largement influencé « la philosophie occidentale comme forme de pratique du discours vrai ».<sup>1958</sup>

L'origine des apories qui mèneront à ce déplacement est donc à situer dans le régime démocratique. Soit en effet la *parrêsia* y est mauvaise et se résume à un vain bavardage de tous, ce qui nuit au gouvernement de la cité, soit la *parrêsia* est bien courageuse, mais elle se trouvera alors réprimandée.<sup>1959</sup> Cette discussion du problème du rapport entre la démocratie et la vérité à travers la dichotomie du grand et du petit nombre annonce ainsi déjà le thème de la vérité comme devant nécessairement être autre ; thème sur lequel, bien sûr, ce cours de 1984 aboutira.<sup>1960</sup> Le problème du

---

<sup>1956</sup> cf. *Ibid.*, p. 15. En effet, M. Foucault souligne ici que « [l]a *parrêsia* [...] n'est pas un métier », mais « une attitude, une manière d'être qui s'apparente à la vertu, une manière de faire », en ce qu'elle est « une modalité du dire-vrai » (*Ibid.*).

<sup>1957</sup> Isocrate dénonce la crise de la démocratie, implorant les citoyens « [qu']alors que vous devriez prendre les mêmes soins des intérêts publics que de vos intérêts particuliers, vous n'avez pas pour eux des dispositions semblables », constatant que les citoyens prennent pour eux-mêmes les « gens plus raisonnables que vous », en laissant le gouvernement de la cité aux « plus vicieux » (ISOCRATE, « Sur la paix » in *Discours. Tome III: Sur la paix, Aréopagitique, Sur l'échange*, traduit par Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1942, p. 11-51.). Il s'agit là d'un état de fait que Platon aussi a dénoncé (cf. Platon, *La république*, *op. cit.*, p. VI, 488a-489a.). Socrate quant à lui constate dans son apologie qu'il serait déjà mort s'il avait voulu faire entendre raison en matières politiques aux citoyens de la cité (cf. Platon, *Apologie de Socrate. Criton*, *op. cit.*, p. 31d-32a.).

<sup>1958</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>1959</sup> cf. *Ibid.*, p. 38.

<sup>1960</sup> Sur le problème de cette différenciation nécessaire entre le grand et le petit nombre, cf. *Ibid.*, p. 44. M. Foucault discute à partir de là les critiques platoniciennes et aristotéliennes envers le régime démocratique. En effet, « le retournement platonicien » (*Ibid.*) consistera à tirer de cet état de fait la conclusion inverse selon laquelle il devrait revenir au dire-vrai de définir le bon régime politique qui donc ne peut pas être le démocratique (cf. Platon, *La république*, *op. cit.*, p. VII, 519b-519d.). Même si chez Aristote, la dénégation de la démocratie n'est pas d'entrée aussi catégorique que chez Platon, force est tout

mauvais caractère quantitatif de l'opinion démocratique déplace la question de l'influence que doit exercer la *parrêsia*. Sa dimension politique initiale, stipulant une assemblée à convaincre du bon gouvernement de la cité grâce à l'énonciation courageuse de la vérité, est alors délaissée au profit du « problème de l'*êthos* et de la différenciation éthique ». <sup>1961</sup> Ce déplacement trouve son expression la plus parlante dans le fait que le discours du conseiller du Prince devient un lieu plus propice à la *parrêsia* que le discours proclamé en public. <sup>1962</sup> La raison rendant cela possible est que le Prince aussi est doté d'une âme. Par conséquent, celle-ci peut être éduquée, ce qui signifie que le dire-vrai peut s'adresser à elle dans un souci de formation psychagogique. <sup>1963</sup>

Ainsi, pendant que les conséquences d'un avis politique proclamé dans l'assemblée demeurent fortuites, puisque peu importe la vérité de l'avis donné, le discours psychagogique adressé au Prince présente l'avantage d'agir directement sur et de former en profondeur ce dont dépendra le gouvernement convenable de la polis, à savoir le soi princier. Ainsi, bien plus que la prise de parole dans l'*agora*, c'est par conséquent

« l'*êthos* du Prince, dans la mesure où, d'une part, il est ce qui est accessible au discours vrai et se forme à partir du discours vrai qu'on lui adresse, et où, d'autre part, en quelque sorte en aval, il va être le principe et la matrice de sa manière de gouverner, [...] [*qui*] est l'élément qui permet à la vérité, à la *parrêsia* d'articuler ses effets dans le champ de la politique, dans le champ du gouvernement des hommes, dans la manière dont les hommes sont gouvernés. » <sup>1964</sup>

Le déplacement auquel on vient alors d'assister, est capital, dans la mesure où « on passe de la polis à la *psukhê* comme corrélatif essentiel de la *parrêsia* ». <sup>1965</sup> Un tel constat ne manque naturellement pas d'évoquer l'*Alcibiade*. Car c'est précisément dans ce dialogue que Socrate enjoint le jeune Alcibiade d'accomplir un travail sur l'âme, prônant qu'il

---

de même de constater une « hésitation aristotélicienne » (M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 46.) à ce sujet. M. Foucault en discute les raisons aux pp. 46-51, pour en arriver à la conclusion que la démocratie, si elle veut voir apparaître le gouvernement le plus convenable pour la cité, doit permettre à l'excellence de s'exprimer, ce qui aboutit simultanément et nécessairement à une « récusation [...] de la démocratie » (*Ibid.*, p. 51.). Dans les deux cas, on peut aisément discerner le fond du problème comme étant le grand nombre qui n'est pas guidé par le véritable dire-vrai parrésiasique, mais par de vaines opinions.

<sup>1961</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>1962</sup> cf. *Ibid.*, p. 56.

<sup>1963</sup> cf. *Ibid.*, p. 57.

<sup>1964</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>1965</sup> *Ibid.*, p. 61.

s'agit là du prérequis d'un gouvernement convenable de la cité.<sup>1966</sup> Or en 1984, c'est ce même déplacement qui amène Foucault à proposer une définition originale de ce qu'est la philosophie.

#### **III.4.6.4. Qu'est-ce que la philosophie ?**

Pour M. Foucault, la philosophie se constitue dans le jeu de trois dimensions irréductibles, à savoir le dire-vrai (*alêtheia*), le gouvernement (*politeia*), et la constitution de soi (*êthopoiêsis*). Ainsi qu'il le souligne alors,

« c'est l'irréductibilité essentielle de ces trois pôles, et c'est leur relation nécessaire et mutuelle, c'est la structure d'appel de l'un vers l'autre et de l'autre vers l'un qui a [...] soutenu l'existence même de tout le discours philosophique depuis la Grèce jusqu'à nous ».<sup>1967</sup>

La spécificité du discours philosophique réside donc dans la mise en jeu de ces trois dimensions, sans toutefois jamais pouvoir se réduire à aucune des trois, ce qui la différencie tour à tour du discours scientifico-logique, politique et moral.<sup>1968</sup> Ce qui par conséquent procure au discours philosophique son caractère spécifique, est qu'il n'interroge jamais uniquement un des trois pôles, sans prendre en compte simultanément les deux autres dans leurs influences, leurs rapports et leurs effets réciproques les uns sur les autres.<sup>1969</sup>

Naturellement, il est bien difficile de résister à la tentation d'appliquer ce schéma au projet foucauldien dans son ensemble. On peut ainsi mesurer à quel point son œuvre est profondément philosophique, tout en entrevoyant pourquoi si souvent cette teneur philosophique lui est néanmoins refusée. C'est que sa dimension politique peut facilement faire écran sur la prise en compte aussi bien de la question du dire-vrai que sur l'interrogation portant sur les formes de subjectivation historiques. Le questionnement critique des formes historiques du dire-vrai institutionnel et scientifique peut cacher les rapports souterrains qui existent non seulement avec l'expression historique de la subjectivité, mais aussi et surtout avec la sphère politique. Enfin, l'analyse des techniques de soi, dans leur parfois fastidieuse méticulosité, tend à faire oublier le rapport fondamental que ces techniques entretiennent avec le problème politique du bon gouvernement, aussi bien qu'avec l'interrogation des possibilités du

---

<sup>1966</sup> cf. Platon, *Alcibiade*, *op. cit.*, p. 135a-135b.

<sup>1967</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>1968</sup> cf. *Ibid.*, p. 64.

<sup>1969</sup> cf. *Ibid.*, p. 63.

dire-vrai sur ce même soi, alors même que la possibilité d'une telle interrogation s'avère pourtant essentielle à la réalisation du soi en question.

Simultanément, on entrevoit alors que la spécificité d'un tel discours tripolaire réside dans le fait qu'il interroge le jeu de ces termes sous le prisme de la vérité. Certes, il ne faudrait pas entendre cette vérité au sens traditionnel d'une adéquation de proposition avec ses objets, ni même comme l'attribut nécessaire d'une représentation, d'un jugement ou d'un énoncé.<sup>1970</sup> Dans le cas de l'œuvre foucauldienne, il s'agit en effet non pas d'une vérité formelle, mais d'une vérité morale et critique. Cela signifie que ce qui est alors en jeu n'est pas tant la question de savoir si l'étant est bien ou encore s'il n'est pas, mais plutôt d'interroger la façon dont l'étant se trouve en adéquation avec ce qu'il aspire à être ou du moins ce qu'il affirme d'être. Une question que ne manquera pas dès lors de soulever l'interrogation de ce que par conséquent l'étant devrait ou pourrait être.

Telle est l'approche critique dont la vérité dans le jeu foucauldien est tributaire. Cela revient à dire que la vérité, dans notre cas, est le résultat d'une expérience socio-historique et réfléchie de manière critique, d'un individu ou d'un groupe social. Cela rejoint et affirme alors une conception de la vérité comme comportant toujours une dimension éthique. La vérité ne peut jamais simplement être formelle, parce qu'elle a des effets sur l'âme qu'elle entreprend de changer.<sup>1971</sup> On comprend alors qu'il s'agit là d'une conception de la philosophie mettant l'accent sur sa dimension spirituelle, pour reprendre un terme certes un peu bancal, mais utilisé par Foucault lui-même en 1982.<sup>1972</sup> La dimension éthique que revêt la vérité dans cette acception de la philosophie, se manifeste dans ce qu'elle influe sur le sujet dont elle altère l'âme en la

---

<sup>1970</sup> Pour la signification commune que recouvre le terme de vérité, voir par exemple l'article « Wahrheit » in : Friedrich Kirchner, Johannes Hoffmeister et Arnim Regenbogen (éd.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, op. cit., p. 715 et suiv.

<sup>1971</sup> Pour illustrer cette dimension éthique nécessaire de l'influence exercée sur l'âme du sujet par la vérité, cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 33 et suiv. ; M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 326. ; HADOT Pierre, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine » in *Études de philosophie ancienne*, 2. tirage., Paris, Belles Lettres, « L'âne d'or », 2010, p. 233-257.

<sup>1972</sup> En effet, dans le cours de 1982, M. Foucault définit la spiritualité comme étant « la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité » (M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 16.). Il reprend ce terme à P. Hadot (cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., p. 276 et suiv. ; P. Hadot, « Exercices spirituels », art cit.).

changeant.<sup>1973</sup> L'expérience de la vérité passe ainsi par un devenir-autre qui tient lieu de devenir-soi.

#### **III.4.6.5. Philosophie et liberté**

Michel Foucault revient alors sur les quatre formes de dire-vrai qu'il avait délimitées lors de la première séance de ce cours, à savoir le prophète, le sage, le technicien et le parrésiasite.<sup>1974</sup> Sur la base de ces quatre modes de dire-vrai, il propose ce qu'on pourrait qualifier d'anthropologie occidentale du dire-vrai philosophique, en montrant comment ces formes diffèrent entre elles dans leur rapport aux trois dimensions constitutives de la philosophie. Ainsi, le mode prophétique vise à postuler une unification des trois dimensions dans un avenir réconcilié. Le sage quant à lui suppose toujours une origine unique et commune des trois dimensions. Le technicien stipule une différence radicale des trois dimensions.<sup>1975</sup> Le mode parrésiasite enfin consiste en ce

« discours à la fois de l'irréductibilité de la vérité, du pouvoir et de l'*êthos*, et le discours en même temps de leur nécessaire relation, de l'impossibilité où l'on est de penser la vérité (l'*alêtheia*), le pouvoir (la *politeia*) et l'*êthos* sans relation essentielle, fondamentale les uns avec les autres. »<sup>1976</sup>

Si cette définition ne semble à première vue que reprendre ce qui a déjà été dit plus haut, il convient néanmoins de s'y arrêter un instant, avant de discuter les rapports entre les quatre postures possibles du dire-vrai philosophique, pour ne pas se méprendre quant à ce qui vient d'être affirmé. Car Foucault exprime ici ouvertement ce qui constitue une pierre de touche de notre argumentation.

En effet, même s'il ne peut donc jamais être question ici de postuler que la vérité serait une entité idéale, immuable et éternelle qui exercerait son influence depuis une idéalité céleste transcendante, force est toutefois de constater son irréductibilité face au

---

<sup>1973</sup> On comprend alors que c'est à cette forme philosophique que pense M. Foucault dans les allusions faites à l'essai philosophique, et dans lesquelles il inscrit ses recherches dans l'introduction de *L'usage des plaisirs* (cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 16-17.). Il ne peut dès lors guère étonner que l'on retrouvera les trois dimensions au cœur de la conclusion du même ouvrage (cf. *Ibid.*, p. 326.).

<sup>1974</sup> Pour une discussion de la figure du prophète, cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 16-17. ; pour le sage, cf. *Ibid.*, p. 17-19. ; pour le technicien, cf. *Ibid.*, p. 20-25. ; pour le parrésiasite, cf. *Ibid.*, p. 25-27.

<sup>1975</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 64. Notons que le mode du technicien semble s'apparenter à une certaine, sinon la forme dominante de la philosophie telle qu'elle s'exerce aujourd'hui dans le contexte académique d'influence anglo-saxonne. Or, cette séparation rigoureuse et le postulat du non-rapport entre les trois dimensions ne manquent pas de soulever la question de sa valeur philosophique, si la philosophie est bien cette approche critique consistant à penser ensembles les trois dimensions dans leur irréductibilité.

<sup>1976</sup> *Ibid.*, p. 65.



pouvoir, que M. Foucault souligne ici. Cela signifie donc que même si la conception foucauldienne de la vérité est matérialiste, parce que celle-ci est bien de ce monde, on ne peut néanmoins supposer qu'elle ne soit autre chose qu'un simple effet accessoire d'un pouvoir dont elle dépendrait et auquel se résumerait alors toute l'ontologie foucauldienne. S'il faut donc certes accepter que la vérité est toujours en étroite relation avec le pouvoir et les formes de subjectivité, ce qui a pour conséquence qu'elle est historique et donc sujette à changement, il n'en demeure pas moins qu'elle existe, dans la mesure où elle a sa densité propre et donc irréductible aux jeux aveugles du pouvoir.

Si l'on revient alors à cette énumération des quatre approches philosophiques possibles, il devient désormais possible de saisir aussi bien la spécificité que la radicalité de l'approche parrésiasique. Celle-ci en effet ne postule pas d'unité au-delà de l'irréductibilité, que ce soit dans une origine unique ou encore dans une (ré-)conciliation postulée. Cela exige de penser les trois dimensions en ne faisant jamais abstraction ni de leurs contradictions, ni de leur hétérogénéité. Il apparaît alors que c'est seulement lorsqu'on se tient continuellement dans ce moment de tension que l'on parvient à rendre compte de chacune des dimensions dans son intégralité spécifique, en ce que les rapports parfois conflictuels qu'elles entretiennent les unes entre les autres leurs sont en même temps constitutives. En même temps, il est donc impossible d'adhérer à une position selon laquelle les trois dimensions seraient indépendantes les unes des autres en raison de cette irréductibilité.

Il n'y a pas de vérité pure qui ne soit pas politique et qui n'affecte pas l'être du sujet, tout comme il n'y a pas de pouvoir qui ne soit pas d'une part en relation avec la vérité dont il cherche au moins qu'elle le légitime, et qui influence d'autre part la constitution du sujet. Enfin, il n'est pas possible de concevoir le sujet sans une réflexion sur le rapport qu'il entretient à la vérité, et sans prendre en considération le pouvoir dans le champ duquel il s'insère toujours. C'est la raison pour laquelle aussi bien « la logique » que « l'analyse politique » et « la morale » de l'approche techniciste manquent leur cible.<sup>1977</sup> Car l'élimination des rapports entre les trois dimensions fausse nécessairement la compréhension de ce qui fait leur spécificité.

Cette spécificité réside précisément dans le fait que les trois dimensions sont productrices de l'expérience que nous faisons de notre être. En ce sens, on comprend qu'elles sont productrices de notre actualité que l'attitude critique ne cesse d'interroger.

---

<sup>1977</sup> *Ibid.*, p. 64.

C'est pourquoi l'attitude parrésiasique rejoint bien ce qui permet cet *Ausgang* discuté dans le texte kantien l'année auparavant,<sup>1978</sup> et ce d'ailleurs dans la double signification que revêt le terme, à savoir d'être premièrement le point de départ d'une entreprise ouverte d'autonomisation, et d'être deuxièmement le moment et l'endroit de sortie à partir duquel on peut réaliser le soi. Par conséquent, une telle approche ne peut pas postuler d'accomplissement unificateur, peu importe qu'il soit ontologico-originaire ou (ré-)conciliant, car cela signifierait de gommer l'irréductibilité des différences entre les trois dimensions. Seule cette irréductibilité permet en effet d'assurer au sujet la liberté nécessaire lui évitant d'être un simple effet de forces le déterminant, et lui permettant d'entamer ce processus de sortie de sa minorité.

Tout aussi bien, cette attitude critique ne peut jamais se confondre à une approche postulant l'indépendance radicale des différentes dimensions. Car l'acceptation de ce postulat signifierait de céder à l'impossibilité de toute fluctuation dans l'être présent qui dès lors ne serait plus conçu comme figé historiquement, mais comme fermé ontologiquement sur lui-même. Cela reviendrait donc à nier toute possibilité d'ouverture du présent sur la possibilité qu'advienne ce qui n'est pas encore. On remarquera d'ailleurs qu'une telle conception s'accompagne toujours d'un flagrant oubli de l'historicité des choses, en ce qu'elle présuppose donc une immuabilité des trois dimensions de l'être. L'attitude parrésiasique permet au contraire de penser une ouverture du présent à travers une telle analyse critique interrogeant les trois dimensions de la vérité, de la politique et du sujet dans leurs relations réciproques. Seul ce jeu dynamique permet en effet de concevoir des interstices de liberté s'ouvrant grâce à la possibilité de modulation des rapports entre les dimensions.

---

<sup>1978</sup> cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 27.

### III.5. Dire-vrai, critique et sagesse. De l'attitude philosophique

#### III.5.1. Entre monde des idées et monde autre. La polarité du soi

##### III.5.1.1. *La double constitution du sujet occidental*

Durant la leçon du 22 juin 1984, Michel Foucault introduit une distinction fort intéressante, lorsqu'il constate que l'on peut relever, dans l'histoire de la philosophie occidentale et à côté de ce qu'il nomme « une cathartique de la vérité », <sup>1979</sup> ce qu'il appelle alors le « courage de la vérité ». <sup>1980</sup> Ce dernier désigne la forme que prend le combat dans lequel le sujet doit s'engager pour parvenir à la vérité, que ce soit un combat à mener contre lui-même ou contre d'autres, dans la sphère politique et sociale, ou eu égard aux fausses croyances pouvant l'induire en erreur. La cathartique de la vérité, quant à elle, sert à désigner

« l'idée que, pour avoir accès à la vérité, il faut que le sujet se constitue dans une certaine rupture avec le monde sensible, avec le monde de la faute, avec le monde de l'intérêt et du plaisir, avec tout le monde qui constitue, par rapport à l'éternité de la vérité et sa pureté, l'univers de l'impur. » <sup>1981</sup>

Cette opération d'épuration avait déjà été évoquée au début du cours *L'herméneutique du sujet* de 1982. Elle était alors ramenée à ce qui faisait le propre du geste cartésien, consistant à faire abstraction, au sein du sujet de connaissance, de toutes les dimensions individuelles de l'existence, pour pouvoir ainsi accéder à un niveau transcendantal ouvrant sur une métaphysique de la vérité. <sup>1982</sup> Or, en 1984, M. Foucault introduit donc une deuxième dimension, qui, elle, se recentre spécifiquement autour de l'individualité existentielle du sujet de vérité, posant ainsi la question de l'attitude convenable et nécessaire pour pouvoir accéder à la vérité.

Cette distinction entre les deux dimensions d'accès à la vérité est alors discernée de manière paradigmatique par M. Foucault dans deux dialogues platoniciens. D'un côté, on retrouve *l'Alcibiade*, longuement discuté durant le cours de 1982, <sup>1983</sup> de l'autre le *Lachès* dont M. Foucault tâchera de discuter dans le cours de 1984. En effet, les deux dialogues

---

<sup>1979</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 116.

<sup>1980</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>1981</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>1982</sup> cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 15-16.

<sup>1983</sup> cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., les leçons du 6, 13 et 20 janvier 1982, ainsi que les leçons du 17 et 24 mars.

présentent des caractéristiques similaires. Dans les deux cas, il s'agit de parvenir à formuler une pédagogie pour de jeunes hommes qui n'ont pas pu bénéficier d'une formation convenable au sein de leur famille respective, raison pour laquelle désormais « [i]l faut se soucier de l'éducation des jeunes gens ».<sup>1984</sup>

Ces situations de départ analogues débouchent pourtant sur deux solutions différentes. *L'Alcibiade* parvient à l'âme comme objet du souci de soi dont elle constitue l'essence, et dont il s'agit donc de s'occuper de manière convenable, raison pour laquelle il faut en premier lieu satisfaire à l'exigence de la connaître. Le *Lachès*, quant à lui, en arrive à un objet sensiblement différent, Puisqu'il s'agira ici de s'occuper non pas de l'âme, mais de « la vie (le *bios*) ».<sup>1985</sup> M. Foucault reconnaît en ces deux réponses différentes données à la question de l'objet du souci convenable à apporter à soi, « le point de départ de deux grandes lignes d'évolution de la réflexion et de la pratique de la philosophie ».<sup>1986</sup> La raison à cela est que cette interrogation débouche simultanément sur « cette réalité métaphysique qui est celle de l'âme, et la philosophie comme étant une épreuve de vie, une épreuve de l'existence et l'élaboration d'une certaine forme et modalité de vie ».<sup>1987</sup>

Tout comme le note F. Gros dans la *Situation du cours*, l'ultime déplacement opéré en 1984 par M. Foucault est crucial.<sup>1988</sup> Dès la conférence de 1978 portant sur l'attitude critique que M. Foucault relevait dans la philosophie kantienne, il avait distingué deux questions que la philosophie pouvait poser. Soit celle-ci s'intéressait au problème des conditions de connaissance à travers « une analytique de la vérité », qui revenait aux *Critiques* dans le corpus Kant, soit elle posait la question pratique des conditions du bon gouvernement des hommes.<sup>1989</sup> Peu importe que l'on s'intéresse à l'une ou à l'autre des deux dimensions, il s'agissait dans les deux cas d'une question d'ordre théorique, la différence étant celle du champ de recherche. Huit ans plus tard, les enjeux du déplacement sont sensiblement différents. Car, tout comme le résume F. Gros, « Foucault, en 1984, met en balance la philosophie comme domaine discursif, corps de

---

<sup>1984</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 117.

<sup>1985</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>1986</sup> *Ibid.*

<sup>1987</sup> *Ibid.*

<sup>1988</sup> GROS Frédéric, « Situation du cours [Le courage de la vérité] » in *Le courage de la vérité: cours au Collège de France, (1983-1984)*, FOUCAULT Michel (dir.), Paris, Gallimard, Ehess, Seuil, « Le gouvernement de soi et des autres », 2009, p. 313-328.

<sup>1989</sup> Si cette distinction n'est clairement exprimé par Foucault qu'en 1983 (cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 21-22.), elle est néanmoins déjà présente dans la conférence de 1978 (cf. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, op. cit., p. 50-51.).

connaissances constitué, et la philosophie comme épreuve et attitude, plutôt que deux types d'études possibles (transcendantale ou historico-critique) ». <sup>1990</sup>

La radicalité du déplacement tient alors dans la formulation d'une acception de la philosophie qui soit existentielle, puisque relevant du domaine de l'expérience d'une attitude pratique. En raison de cela, on peut dire que la distinction entre une connaissance de l'âme qui ouvre sur la métaphysique et un exercice de soi ouvrant sur une esthétique de l'existence engage la pensée foucauldienne autrement plus directement que les considérations somme toute bien théoriques sur différentes dimensions philosophiques dans la pensée kantienne. Comme nous le verrons dans ce qui suit, Foucault postule que la philosophie, depuis Socrate et Platon, comprend deux dimensions complémentaires structurant l'expérience que nous faisons de nous-mêmes.

La première dimension est celle, métaphysique, de l'expérience d'une sphère universelle, alors que l'autre, technique, est celle de l'épreuve de la liberté dans l'effectuation de la vie de l'individu s'inscrivant, moment après moment, dans le concret d'une existence. Ainsi qu'il transparaîtra à travers l'exemple de la vie cynique, une telle conception ouvre alors sur rien de moins que la possibilité de penser un universel concret. Pour retracer cette étonnante évolution, nous reviendrons, dans un premier temps, sur l'analyse de *l'Alcibiade*, dans le cadre du cours de 1982, pour comprendre en quoi consiste cette généalogie de la métaphysique qu'est la connaissance de l'âme. Ensuite, nous nous intéresserons à lecture de *Lachès* à laquelle M. Foucault procède dans le cours de 1984. Ces analyses doivent nous servir pour montrer la constitution généalogique du sujet-agent occidental, qui se construit sur une trame à deux pôles, entre un rapport métaphysique à l'universel et la réalisation, dans l'effectuation d'une vie, d'une existence comprise comme une œuvre à parfaire.

### **III.5.1.2. Psukhê et cathartique de la vérité**

*L'Alcibiade* est le dialogue platonicien dans lequel le souci de soi se confond avec la connaissance de soi-même, ce qui revient à la connaissance de l'âme. Mais il convient tout de même de souligner d'entrée la dimension spirituelle, <sup>1991</sup> selon laquelle l'accès à la vérité n'est possible qu'à condition d'une transformation du sujet. Cette exigence, caractéristique de la philosophie antique, peut donc bien être décelée jusque dans le geste platonicien du *gnôthi seauton*, qui n'en fait pas exception. Même dans le cas de

---

<sup>1990</sup> F. Gros, « Situation du cours (1983-1984) », art cit, p. 322.

<sup>1991</sup> cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 16-17.

Platon, il s'agit d'une dimension qui appartient au souci de soi, auquel même l'exigence de se connaître soi-même se trouve par ailleurs soumise. Dans le cours de 1982, Foucault insiste sur le fait que cette dimension spirituelle centrale de la philosophie antique ne se verra définitivement éliminée que dans le contexte du geste cartésien, auquel il reviendra ainsi de « requalifi[er] le *gnôthi seauton* » précisément « en disqualifiant l'*epimeleia heautou* ». <sup>1992</sup> Il convient d'autant plus d'insister sur ce point, que le noyau de ce qui rendra possible ce glissement éliminatoire se trouvait déjà dans le platonisme qui forme ainsi une pensée dans laquelle souci de soi et connaissance de soi tendent à se confondre.

Comme il a été mentionné plus haut, l'*Alcibiade* est le dialogue platonicien qui pose la question de la formation convenable d'un jeune homme se destinant à gouverner les autres. <sup>1993</sup> Si, en effet, il faut, pour pouvoir prendre soin des autres, au préalable être en mesure de prendre soin de soi, deux questions s'imposent. D'une part devra être indiquée quelle forme ce soin doit prendre, d'autre part on devra définir ce soi dont il faut prendre soin. <sup>1994</sup> Le soi en question se dévoile être une catégorie réflexive, dans la mesure où c'est le soi soi-même (*auto to auto*), l'essence de soi que le soi se découvre et qui, dans ce dialogue, se révèle être l'âme. <sup>1995</sup> Or, il ne s'agit pas ici ni d'un questionnement anthropologique, ni même, dans un premier temps, d'un questionnement ontologique qui consisterait à interroger l'être qui fait être le soi. Ce dont il est question est, bien au contraire, « l'âme [...] en tant qu'elle est sujet de l'action », <sup>1996</sup> autrement dit l'âme en tant qu'elle est le principe de l'action, c'est-à-dire ce qui se sert du corps. <sup>1997</sup> Par conséquent, on est donc bien dans ce dialogue en présence d'une question éthique guidant la recherche platonicienne de la vérité.

Quant à la question cherchant à définir la nature du soin à apporter à ce soi, la réponse donnée, bien connue, va consister en cette reprise du précepte delphique « *gnôthi seauton* », selon lequel il faut se connaître soi-même. Foucault prend soin de souligner l'importance qui revient à ce geste platonicien, en ce que les conséquences en

---

<sup>1992</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>1993</sup> cf. *Ibid.*, p. 44.

<sup>1994</sup> cf. *Ibid.*, p. 51.

<sup>1995</sup> cf. *Ibid.*, p. 52-53.

<sup>1996</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>1997</sup> cf. *Ibid.*, p. 54-55. La notion utilisée ici, si centrale pour l'histoire de la philosophie antique, est celle de *chrêsis*, qui désigne l'usage (cf. *Ibid.*, p. 55-56.). Cela indique clairement que le sujet en question est un sujet de l'action, dans la mesure où il en va, ici aussi, du rapport à soi-même comme agent d'activité. Ainsi, il n'est pas fortuit que M. Foucault discute la notion de *chrêsis* dans le cadre de la constitution de soi (cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 72 et suiv.).

seront considérables, et l'influence exercée durant les siècles durable.<sup>1998</sup> Les effets de cette conception platonicienne sont donc bien paradoxaux, car

« d'un côté le platonisme a été [...] le principal ferment [...] de mouvements spirituels divers, dans la mesure en effet où le platonisme ne concevait la connaissance et l'accès à la vérité qu'à partir d'une connaissance de soi, qui était reconnaissance du divin en soi-même[,] »<sup>1999</sup>

mais qu'il a, de ce même geste, également créé « le climat de développement de ce qu'on pourrait appeler une rationalité »,<sup>2000</sup> laquelle est précisément ce qui rendra possible l'éviction de la dimension spirituelle du souci de soi au profit d'une connaissance de soi ne renvoyant à rien d'autre qu'à elle-même, qui trouvera son accomplissement dans ce moment cartésien inaugurant une modernité à laquelle nous appartenons encore.

Retenons un certain nombre de points. Tout d'abord, si le souci de soi, dans l'*Alcibiade*, se confond avec une connaissance de soi-même, il convient de souligner que même dans ce dialogue, le souci de soi prime sur la connaissance de soi-même, en ce que c'est bien par souci convenable qu'il revient à l'individu de se connaître. Ce constat a notamment pour conséquence qu'il s'agit bien, dans le cas de la doctrine platonicienne, d'une élaboration spirituelle, dont l'objectif est de transformer le soi par une *epimêleia* convenable. Cela indique en outre que le moment platonicien ne saurait bien sûr nullement et simplement se confondre avec le geste cartésien. Autrement dit, l'analyse de cette forme spécifique de l'*epimêleia* platonicienne permet à Foucault de retracer comment un souci individuel se réalisant à travers une problématisation du rapport entre l'individu et la sphère de l'universel peut être concevable ; souci qui dans le cas de Platon prend la forme de la connaissance de l'âme.

À première vue, ce constat peut paraître quelque peu abstrait. Mais il ne faut pas se laisser induire en erreur. S'il ne s'agit pas de dire que Platon, dans son geste, aurait défini la façon dont le rapport à la sphère des problèmes métaphysiques est à établir, il a néanmoins ouvert la voie d'un problème qui n'a pas cessé d'être emprunté par ses innombrables successeurs. Quelle est cette voie ? Nous avons choisi ici de l'appeler *universelle*, mais on pourrait aussi nommer ce vers quoi elle tend l'absolu des premiers principes. Platon lui-même la désigne d'ailleurs de divine, parce qu'il voit en elle la

---

<sup>1998</sup> cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 66-67.

<sup>1999</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>2000</sup> *Ibid.*, p. 76.

partie de l'âme qui représente la plus haute valeur.<sup>2001</sup> Si ces termes ne relèvent pas du tout des mêmes significations, ils sont néanmoins tous indices d'un même désir, à savoir l'espoir de trouver le réconfort dans une vérité capable de donner les principes d'un gouvernement de soi et des autres prodiguant également les desseins de toute existence, ainsi que la finalité à laquelle elle devra tendre. Il n'est donc pas question ici d'un contenu quelconque, mais d'un rapport spécifique, dont l'homme occidental, depuis Platon, n'a plus su se défaire.

Une dernière chose est à souligner. S'il faut autant insister sur la différence fondamentale existant entre le geste platonicien et le moment cartésien, c'est notamment que le moteur de la recherche du philosophe grec fut de parvenir à comprendre comment l'individu peut effectuer son existence en un geste qui, dans son accomplissement, le sauve. Si pendant longtemps en effet, on a compris la vérité comme étant capable de nous sauver, et si aujourd'hui cette conception ne nous est plus familière, c'est en raison d'un pastorat ecclésial qui a progressivement réclamé et repris ce rôle qui jusque-là revenait en droit à la philosophie.<sup>2002</sup> Ce n'est alors plus la vérité, entièrement donnée dans l'Écriture d'un texte saint, qui exigeait la transformation du sujet, mais seulement l'espoir d'un salut d'un individu dont la vérité se résumait désormais à sa condition fautive. Platon, lui, n'a jamais fait barrage à cette dimension transformatrice du soi comme étant le prix de la vérité. Or, il s'agissait bien, dans le cas de la philosophie antique, d'une vérité capable de sauver le sujet grâce à cet accomplissement de son existence. À l'aune de la modernité, lorsque Descartes détachera définitivement la vérité de cette dimension salutaire, barrant pour de bon le salut à travers la transformation philosophique de soi, ce mouvement, entamé au début de notre ère, touchera à sa fin.<sup>2003</sup>

### **III.5.1.3. Bios et volonté de vérité**

À ces considérations portant sur l'*Alcibiade*, M. Foucault joint en 1984 une interprétation originale du *Lachès*, montrant alors que ce discours, s'il prend bien son départ dans une interrogation pédagogique, n'aboutit toutefois pas seulement à une problématisation de l'éducation, ni même à une discussion de ce qui revient en propre

---

<sup>2001</sup> cf. *Ibid.*, p. 75. À ce sujet chez Platon, cf. Platon, *Alcibiade*, *op. cit.*, p. 133b-133c.

<sup>2002</sup> cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.* ; M. Foucault, « "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique (n° 291) », art cit.

<sup>2003</sup> Il nous semble que c'est là que réside une des raisons de l'intérêt que Michel Foucault a porté non seulement au pastorat, mais également à la philosophie antique. Car seule cette pensée pré-chrétienne permet de rendre compte de conceptions de la vérité capables de salut.



au courage, mais bien à une interrogation aporétique de la bonne manière de vivre. Or, nous ne pouvons retenir, dans le cadre du présent travail, que quelques points cruciaux de cette discussion et devons nous contenter de renvoyer, pour l'interprétation foucauldienne dans son ensemble, à la leçon au Collège de France du 22 février 1984.<sup>2004</sup>

Tout comme cela fut le cas pour l'*Alcibiade*, la question donnant lieu à ce dialogue est celle de l'éducation des enfants, question d'autant plus cruciale que l'on n'est pas en mesure d'assurer cette éducation, dès lors que l'on n'a pas soi-même reçu de formation convenable. Il s'agit là d'un soin à apporter à l'égard des enfants dont on sait l'importance qui doit y être accordé, raison pour laquelle on assiste dès le début du dialogue à une soigneuse mise en scène de « l'émergence de la vérité »,<sup>2005</sup> qui permettra par la suite à la *parrêsia* de s'exprimer librement.<sup>2006</sup> Dès le début, on trouve entremêlés les deux thèmes cruciaux, à savoir l'*epimeleia* et la *parrêsia*, thèmes autour desquels s'articulera l'ensemble du dialogue.<sup>2007</sup> Or le débat qui s'engage alors entre Nicias et Lachès prend dans un premier temps la forme d'une joute politiques d'opinions qui s'affrontent.<sup>2008</sup>

En raison de cette juxtaposition d'avis contradictoires, les deux interlocuteurs ne parviennent pas à s'accorder sur ce qu'est la bonne éducation, raison pour laquelle on décide alors de faire appel à Socrate. Celui-ci déplace d'entrée le cadre général du débat, passant d'une question politique à une interrogation portant sur la technique convenable, et par conséquent relevant non de l'opinion, mais bien de la compétence.<sup>2009</sup> Mais, se déclarant non compétent et renvoyant cette question de la compétence à ses interlocuteurs, Socrate procède aussitôt à un second déplacement vers « le jeu de la *parrêsia* et de l'éthique, qui sera le jeu de la *parrêsia* orientée vers le problème de l'*êthos* ». <sup>2010</sup> On assiste alors au scellement de ce que M. Foucault désigne comme « le pacte parrésiasique par excellence »,<sup>2011</sup> lorsque Socrate promet d'user de sa franchise, et les autres d'accepter la vérité qu'il leur dira sans s'en révolter.

---

<sup>2004</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 113 et suiv.

<sup>2005</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>2006</sup> cf. *Ibid.*, p. 122-123.

<sup>2007</sup> cf. PLATON, *Lachès. Euthyphron*, traduit par Louis-André Dorion, Paris, Flammarion, « GF-Flammarion Catégorie 6 », 1997, 353 p, col.179c.

<sup>2008</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 124-125. À ce sujet, on se reportera au *Lachès*, cf. Platon, *Lachès. Euthyphron, op. cit.*, p. 181e-183d.

<sup>2009</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 126, 128.

<sup>2010</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>2011</sup> *Ibid.*, p. 132.

Pourquoi est-on alors passé d'une interrogation technique à un discours éthique ? Précisément parce que l'interrogation ne portera plus désormais sur les compétences acquises au cours de la formation auprès d'un maître, mais sur la « relation qu'il y a entre [soi]-même et le *logos* », et donc en réalité sur « le style de vie, la manière de vivre, la forme même que l'on donne à la vie ». <sup>2012</sup> Cet ultime déplacement est crucial, parce qu'il fait apparaître quelque chose qui n'est ni de l'ordre technique d'une compétence pouvant prodiguer une supériorité par rapport aux autres, ni de l'ordre d'une recherche métaphysique sur les principes ontologiques sous-tendant l'existence, mais qu'il donne au contraire lieu à une interrogation éthique mettant à l'épreuve la réalisation de l'existence. Il faut alors souligner l'importance qui revient à cette notion d'épreuve (*basanos*, signifiant « la pierre de touche »), dans la mesure où celle-ci ne sert pas à distinguer les individus entre eux dans quelque compétition, mais doit au contraire permettre à chacun de saisir « ce qu'[il] a fait de bien et ce qu'[il] a fait de mal dans l'existence ». <sup>2013</sup> Comme Foucault l'avait déjà expliqué l'année auparavant, <sup>2014</sup> il n'en relève nullement d'un rapport de lutte entre individus dans l'objectif de l'emporter sur les autres. À l'aide d'une mise en accord des âmes, il s'agit bien au contraire de soumettre la vie à une épreuve qui devra révéler si cette vie est, dans son exécution, en accord avec ce qu'elle prétend être. <sup>2015</sup>

On comprend ce à quoi Foucault fait alors allusion, lorsqu'il constate que l'on assiste, à ce moment précis, à

« l'émergence de la vie, du mode de vie comme étant l'objet de la *parrêsia* et du discours socratiques, vie par rapport à laquelle il faut exercer une opération qui sera une opération d'épreuve, de mise à l'épreuve, de tri. Il faut soumettre la vie à une pierre de touche pour partager exactement ce qui est bien et ce qui n'est pas bien dans ce qu'on fait, dans ce qu'on est, dans la manière de vivre. » <sup>2016</sup>

L'exemple qu'incarne d'ailleurs Socrate lui-même fait comprendre que ce ne peut nullement être de quelques acquis de gloire dont il est question, mais bien de l'harmonie

---

<sup>2012</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>2013</sup> *Ibid.*

<sup>2014</sup> cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 335-341.

<sup>2015</sup> cf. *Ibid.*, p. 340-341. Il n'est pas fortuit de retrouver ici une articulation entre le souci que l'on prête à son âme et l'implication d'un dire-vrai parrésiaistique que l'on soumet ainsi à l'épreuve. À cela d'ailleurs s'ajoute là le concept d'*homologia*, dans lequel on retrouve la direction des autres comme critère pouvant assurer de la vérité de l'épreuve (cf. *Ibid.*, p. 341.).

<sup>2016</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 135.

« entre la manière de vivre et la manière de dire ».<sup>2017</sup> Les liens intimes tenant ensemble le *bios*, la *parrêsia* et l'*epimêleia* apparaissent ici. Car comme M. Foucault l'a souligné dès le début de cette leçon du 22 février, l'harmonie en question fait étymologiquement référence au souci.<sup>2018</sup> Ainsi on voit se nouer la « chaîne fondamentale qui est celle du souci, de la *parrêsia* [...] et du partage éthique entre le bien et le mal dans l'ordre du *bios* (de l'existence) ». <sup>2019</sup> Cette chaîne débouchera sur « une *parrêsia* éthique », <sup>2020</sup> qui sera authentifiée et continuellement interrogée par rapport à la manière de réaliser, dans l'exercice, sa vie.

Il convient de joindre à ces considérations un mot concernant la fin du dialogue. Il est un fait connu que ce dialogue débouche sur un prétendu échec du fait que les participants ne parviennent pas à conclure de ce qu'est ce courage.<sup>2021</sup> Mais Foucault montre que le dialogue n'est pourtant nullement vain, et l'apparence de l'échec trompeuse, car quelque chose d'important aura bien été élaboré. En effet, face à cet échec de n'avoir pu définir le courage, Lachès conseille à Lysimaque de confier l'éducation de ses enfants à Socrate.<sup>2022</sup> Mais Socrate, alors même qu'il accepte cette tâche qui est la sienne par excellence, enjoint simultanément tout le monde à chercher un maître réellement capable d'enseigner aux enfants.<sup>2023</sup> En effet, lui non plus n'a pas été en mesure de donner de définition du courage, et ne dispose donc pas plus des compétences et du savoir nécessaires à cette éducation que ses interlocuteurs.

Or, ce maître auquel Socrate appelle les autres à se confier n'est autre que « le *logos* lui-même ». <sup>2024</sup> Finalement, le dialogue débouche donc sur une situation qui fait apparaître que personne, pas même Socrate, alors qu'il est pourtant « celui qui guide les autres vers ce soin d'eux-mêmes », <sup>2025</sup> ne se trouve et ne puisse se constituer en une position de pouvoir supérieure aux autres. Sans exception, tous doivent se soumettre aux exigences de la raison, seule maîtresse pouvant assurer une formation convenable. Celle-ci se révèle ainsi être une tâche infinie à laquelle il convient de s'atteler tout au

---

<sup>2017</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>2018</sup> cf. *Ibid.*, p. 109-111.

<sup>2019</sup> *Ibid.*, p. 138-139.

<sup>2020</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>2021</sup> cf. *Ibid.* Pour une présentation de la lecture classique de cette question, cf. DORION Louis-André, « Introduction (Lachès) » in *Lachès. Euthyphron*, PLATON (dir.), Paris, Flammarion, « GF-Flammarion Catégorie 6 », 1997, p. 15-79.

<sup>2022</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 140. ; cf. Platon, *Lachès. Euthyphron*, op. cit., p. 200c.

<sup>2023</sup> cf. Platon, *Lachès. Euthyphron*, op. cit., p. 201a.

<sup>2024</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 141.

<sup>2025</sup> *Ibid.*, p. 142.

long de l'existence, en interrogeant, dans un exercice critique, la forme qu'on lui donne. Voilà qu'apparaît que « ce pacte de l'*epiméleia* » n'est autre que le fait que « tout au long de sa vie, il faut mettre en question la manière même dont on vit » à l'aide de l'épreuve de confrontation entre le dire et le vivre.<sup>2026</sup>

#### **III.5.1.4. La subjectivité grecque**

Avant de discuter les conclusions que Michel Foucault tire de la discussion et de la juxtaposition de ces deux textes platoniciens, il convient de s'attarder un instant sur cette notion de *bios*, afin de circonscrire ce dont il est question ici. Foucault lui-même, s'il ne s'explique pas sur cette notion en 1984, en a pourtant discuté dans son cours de 1981, *Subjectivité et vérité*, dans le cadre d'une analyse des discours antiques portant sur ce qu'il nomme alors les « "techniques pour vivre" » (*tekhnai pri ton bion*).<sup>2027</sup> La notion de *bios*, que Foucault qualifie alors de rien de moins que de « subjectivité grecque »,<sup>2028</sup> ne doit pas être appréhendée ni par la « découpe chrétienne » jugeant d'une vie par rapport à l'accès à une vie dans un au-delà paradisiaque, ni par « une découpe sociale » cherchant à qualifier une vie à l'aide d'une comparaison statutaire ou professionnelle au sein d'un groupe social donné.<sup>2029</sup> Au contraire de ces schèmes qui nous sont depuis longtemps familiers, le *bios* se qualifie par ce que Foucault résume dans la définition qu'il en donne, lorsqu'il explique que

« ce qui caractérise le *bios*, [...] ce n'est donc pas le statut, ce n'est pas l'activité, ce n'est pas ce qu'on fait, ce ne sont même pas les choses qu'on manipule. C'est la forme de rapport qu'on décide d'avoir soi-même avec les choses, la manière dont on se place par rapport à elles, la manière dont on les finalise par rapport à soi. C'est encore la manière dont on insère sa propre liberté, ses propres fins, son propre projet dans ces choses elles-mêmes, la manière dont en quelque sorte on les met en perspective et on les utilise. »<sup>2030</sup>

La qualification du *bios*, loin de s'effectuer par rapport à des acquis, richesses ou autres, ou encore des attributs tel le pouvoir, est élaborée à partir du rapport que l'individu instaure vis-à-vis des fins recherchées dans sa vie, et en lien avec le rapport qu'il instaure par conséquent avec le monde de la vie et ses objets. Autrement dit, la

---

<sup>2026</sup> *Ibid.*

<sup>2027</sup> M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 253.

<sup>2028</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>2029</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>2030</sup> *Ibid.*, p. 255.

caractérisation du *bios* se fait à travers une analyse du rapport que l'individu instaure et maintient par rapport à soi et par rapport aux autres.

Contrairement aux formes de subjectivité chrétienne et moderne, lesquelles sont « constitué[es], premièrement, par un rapport à un au-delà ; deuxièmement, par une opération de conversion ; troisièmement, par l'existence d'une authenticité, d'une vérité profonde à découvrir et qui constituerait le fond [...] de notre subjectivité »,<sup>2031</sup> le *bios* antique est donc sensiblement différent, dans la mesure où il ne se réfléchit pas tant en référence à un cadre normatif à prétention universelle, qu'il soit religieux ou encore social. Le problème posé est celui de l'accomplissement continu d'un exercice consistant à comparer les fins et la nature des rapports à l'expression effective donnée à la vie. Au lieu d'une confrontation à un absolu qui sert d'étalon, il s'agit alors d'une problématisation des fins à poursuivre que se donne lui-même l'individu. Au lieu d'une recherche de l'accomplissement d'une conversion à parfaire, il en va « d'un travail continu de soi sur soi ».<sup>2032</sup> Au lieu de la quête d'une vérité cachée devant être débusquée au plus profond du soi, il s'agit, dans l'approche d'une existence comprise comme une surface d'inscription lisse, d'une quête continue de ce qui peut constituer la fin à donner à sa propre vie.

À la lumière de ces considérations, on comprend en quoi le *bios* peut être mis à l'épreuve continue d'une *parrêsia* entièrement dédiée au souci de soi, ce qui, comme nous venons de le voir, ne signifie rien de plus qu'une confrontation critique à la raison. Il ne s'agit pas de rendre compte, dans un aveu dont le contenu dépasse de loin la maîtrise que pourrait en avoir le sujet, de l'ontologie secrète d'un soi qui s'y découvre peu à peu à soi-même. Ce qui est au contraire en jeu ici, est de tenter, dans un effort continu, de réaliser l'œuvre d'une existence qui ne trouve son esthétique qu'à travers l'accomplissement, continuellement à reprendre, de la manière dont l'individu s'efforce de vivre en accord avec le *logos*.<sup>2033</sup> Or, c'est précisément cet accord qui est recherché à travers cette collaboration des âmes que désigne, dans l'épreuve, l'*homologia*. Celle-ci, « l'identité du discours chez l'un et chez l'autre »,<sup>2034</sup> procure un critère de vérité obtenu

---

<sup>2031</sup> *Ibid.*

<sup>2032</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>2033</sup> C'est ainsi que M. Foucault explique que le *bios* « se définit comme l'approche, ou plutôt la recherche indéfinie, ou finie dans la forme même de l'existence, d'une fin, une fin qu'à la fois on atteint et qu'on n'atteint pas » (*Ibid.*).

<sup>2034</sup> M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 341.

non par une adéquation entre un énoncé et l'objet désigné, comme cela sera le cas dans l'évidence moderne, mais par l'accord du *logos* s'effectuant entre deux âmes.<sup>2035</sup>

### **III.5.1.5. Métaphysique de l'âme et critique de l'existence**

À travers l'interprétation de l'*Apologie* et du *Lachès* qu'il donne en 1984, M. Foucault montre ainsi comment le dire-vrai se transforme, dans le discours socratique, en une *parrèsia* éthique qui s'enracine au plus profond d'une éthique bâtie autour d'un « courage de dire la vérité » qui se révèle être simultanément une, sinon l'expression « de la vérité du courage ».<sup>2036</sup> Cette éthique témoigne, à travers l'harmonie du dire et du faire d'une vie exemplaire, du souci dont il faut faire preuve envers soi. Mais, tout comme nous l'évoquions au début de ce chapitre, le rapprochement entre l'*Alcibiade* et le *Lachès* « permet [*en outre*] de découvrir quelque chose qui est assez important, non seulement pour la thématique socratique, mais aussi [...] pour toute la philosophie occidentale ».<sup>2037</sup> L'*Alcibiade* aboutit à une découverte selon laquelle l'âme doit être l'objet du soin à apporter à soi. Comme nous l'avons vu, ce soin doit donc prendre la forme d'une connaissance de soi qui se transforme non seulement en une connaissance générale de l'âme, mais plus spécifiquement en une connaissance de sa partie divine, qui n'est autre que la raison, désignée par le terme de *noûs*.<sup>2038</sup>

On comprend donc pourquoi Foucault peut affirmer que la

« véridiction socratique, que l'on voit se développer dans l'*Alcibiade*, à partir de ce thème fondamental, récurrent et commun du souci de soi, désigne, et jusqu'à un certain point circonscrit ce qui sera le lieu du discours de la métaphysique, lorsque ce discours aura à dire à l'homme ce qu'il en est de son être et ce qui, de ce fondement ontologique de l'être de l'homme, découle quant à l'éthique et aux règles de conduite. »<sup>2039</sup>

---

<sup>2035</sup> Ainsi que le montre M. Foucault, « [l]e critère de vérité du discours philosophique [...] n'est donc pas [...] à chercher dans une sorte de lien interne entre celui qui pense et la chose qui est pensée. Ce n'est donc pas du tout dans la forme de ce qui sera plus tard l'évidence que la vérité du discours philosophique est obtenue, mais par quelque chose qui est appelée *homologia*, c'est-à-dire qui est l'identité du discours entre deux personnes » (*Ibid.*). Ajoutons à cela qu'un certain nombre de critères tels le souci de soi, le savoir et le dire-vrai doivent bien entendu être satisfaits pour qu'il y ait véritablement *homologia* (cf. *Ibid.*, p. 342.).

<sup>2036</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 145.

<sup>2037</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>2038</sup> C'est bien ce que M. Foucault souligne, lorsqu'en 1982 il rend compte de ce mouvement de connaissance de soi, expliquant que « [l]'âme, en se regardant dans cet élément qui constitue sa partie essentielle, à savoir le *noûs*, [doit] se reconnaître, c'est-à-dire : reconnaître à la fois sa nature divine et la divinité de la pensée » (M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 400.). Pour le bien nécessaire à la connaissance du *noûs*, cf. Platon, *La république*, op. cit., p. VI, 507b. et cf. *Ibid.*, p. VI, 508b-d., ainsi que cf. Platon, *Phèdre. Suivi de La Pharmacie de Platon de Jacques Derrida.*, op. cit., p. 247c-d.

<sup>2039</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 147.

Ainsi, le mouvement parcouru dans *l'Alcibiade* aboutit donc à l'exigence selon laquelle, pour prendre soin de soi de manière convenable, il faut se mettre en rapport avec ce qui, en nous, donne accès à l'universel et à l'absolu qui toujours nous dépasse, afin de replacer le *factum* de notre subjectivité individuelle dans un tout auquel elle participe. Il convient d'insister sur ce qui apparaît clairement à la lumière de cette affirmation foucauldienne. Car ce rapport platonicien de connaissance à instaurer avec ce qui en l'homme ouvre sur l'universel doit donc donner accès à une voie aboutissant en des *règles de conduite* qui ne sauraient être autre qu'universelles. Pour le dire en des termes modernes, en réalité très kantien, la dimension du *gnôthi seauton* de l'âme est donc celle qui permettra l'investigation de ce que la raison peut procurer de règles morales aprioriques.

Or, tout comme nous venons de le voir ci-dessus, le *Lachès*, bien qu'il pose cette même question du soin qu'il convient d'apporter à soi, aboutit à quelque chose de foncièrement différent de *l'Alcibiade*, du fait de la notion du *bios* et de la manière d'exercer sa vie. C'est par conséquent aussi d'une toute autre connaissance de soi dont il s'agit, ainsi que l'explique Foucault, lorsqu'il constate que

« [c]e mode de connaissance de soi prend celle [...] de l'épreuve, de l'examen, de l'exercice aussi concernant la manière de se conduire. Et il donne lieu à un mode de dire-vrai qui ne circonscrit pas le lieu d'un discours métaphysique possible, à un mode de dire-vrai qui a pour rôle et fin de donner à ce *bios* (cette vie, cette existence) une certaine forme. »<sup>2040</sup>

La réponse apportée par le *Lachès* ne consiste pas tant en une connaissance abstraite et théorique portant sur les principes universels de l'existence, mais plutôt en une investigation empirique critique cherchant à jauger et à juger de l'expression effective d'une vie dans le geste même de son accomplissement. Cette attitude se place au plus près du grouillement des gestes quotidiens minuscules et infimes de l'existence, et donc dans une confrontation sans cesse à reprendre avec le caractère contingent et singulier de la vie.

On peut par conséquent retenir que ces deux pôles, d'une « métaphysique de l'âme » d'un côté, « [d']une stylistique de l'existence » de l'autre,<sup>2041</sup> constituent pour Foucault les dimensions dans lesquelles, au moins depuis Socrate, se réfléchit dans la philosophie occidentale, le problème de soi et de la subjectivité. Or, il convient de le souligner, il ne

---

<sup>2040</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>2041</sup> *Ibid.*

s'agit bien sûr aucunement d'une alternative binaire et exclusive, qui serait à opérer en amont d'un possible travail sur soi. Bien au contraire est-on là en présence des deux dimensions d'un même problème, lesquelles se trouvent par conséquent toujours dans une relation étroite l'une avec l'autre, même si ce n'est qu'à travers des formes historiquement déterminées, et donc sujettes à changements.<sup>2042</sup> C'est pourquoi enfin Foucault peut souligner

« [qu'e]ntre les métaphysiques ou les philosophies de l'âme et les stylistiques de l'existence, vous avez donc un rapport qui peut toujours être analysé, mais qui n'est jamais constant et qui implique en fait des variations possibles, d'un côté comme de l'autre. »<sup>2043</sup>

Bien entendu, la question à soulever serait alors celle de savoir ce qui peut produire ces variations évoquées, et si cela peut même être réalisé, du moins dans une certaine mesure, à travers l'accomplissement d'un travail critique d'une part, et l'expression de la liberté humaine d'autre part.

En outre, il est important de comprendre que les deux dimensions sont donc bien complémentaires. La première pose la question du soi dans son rapport à la sphère universelle d'un absolu. Il s'agit, dans ce cas, de problématiser l'expérience du dépassement de l'individualité singulière du soi que cette mise en rapport procure. La seconde dimension, quant à elle, pose la question du soi, en quelque sorte inverse et complémentaire, dans l'effectuation éthique d'une vie dans son mouvement d'accomplissement. D'une part, la sphère des valeurs, de l'autre la sphère de l'exercice ; deux sphères dont les liens sont toujours à repenser. Et si, dans les deux cas, ce dont il s'agit est bien la raison, celle-ci se trouve néanmoins à chaque fois être exprimée d'une manière sensiblement différente. D'un côté, nous avons affaire à des principes métaphysiques universels, alors que de l'autre, la tâche consiste en une interrogation critique de l'application de la raison à l'exercice d'une vie dans son effectuation. On comprend alors qu'il n'est pas question d'un choix, mais plutôt de l'exigence de réfléchir la tension entre les deux pôles antagonistes. Dans le cours de 1984, Foucault donnera de

---

<sup>2042</sup> Ce sur quoi M. Foucault insiste, lorsqu'il explique qu'il « ne prétend[...] pas du tout [...] qu'il y ait comme une incompatibilité ou une insurmontable contradiction entre le thème d'une ontologie de l'âme et celui d'une esthétique de l'existence », ajoutant à cela « [qu'o]n peut même dire, au contraire, que ces deux thèmes ont été réellement, très continûment associés » (*Ibid.*, p. 151.).

<sup>2043</sup> *Ibid.*, p. 152. Afin de montrer comment une même métaphysique de l'âme peut donner lieu à différentes techniques de vie, M. Foucault cite l'exemple du christianisme. Pour illustrer, en retour, comment les mêmes techniques de vie trouvent des lieux d'application dans le contexte de différentes métaphysiques de l'âme, il évoque le cas du stoïcisme (cf. *Ibid.*).



cela un exemple aussi scandaleux que paradigmatique, et qui est, bien entendu, la vraie cynique.

### III.5.2. Le geste cynique

« A qui lui disait que vivre est un mal, [Diogène] répliqua : “Non pas vivre, mais mal vivre.” »<sup>2044</sup>

#### III.5.2.1. De quelques figures cyniques

En 1984, Michel Foucault décide de dédier la dernière partie de ce qui deviendra de fait son ultime cours au Collège de France, à la philosophie cynique. S'il avait fait de même dans le cycle de conférence donnée à l'automne précédent à Berkeley,<sup>2045</sup> la particularité du cours de 1984 réside dans le fait que Foucault dédie sensiblement plus de temps à la question du cynisme. La raison en est que cette mouvance radicale lui permet alors de présenter un exemple parlant de la mise en œuvre de ce qu'il appelle les *arts d'existence*.<sup>2046</sup> L'exemple est en effet bien choisi, dans la mesure où la radicalité du propos cynique force de manière flagrante les traits de cette mise en pratique. Et il faut bien l'admettre, la philosophie cynique se résume à une pratique de la philosophie exigeant d'incarner les principes à chaque instant de l'existence. Cela explique pourquoi M. Foucault choisit alors de traiter un courant de pensée dont on ne sait pas grand chose, et qui, dans la tradition philosophique, s'est bien souvent résumé à un certain nombre de bon-mots, comme cette exclamation célèbre, attribuée à rien de moins que Platon, selon laquelle Diogène le Chien aurait été « [u]n Socrate devenu fou ». <sup>2047</sup>

---

<sup>2044</sup> DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, 2. éd., revue e corr., Paris, Librairie Générale Française, « La pochothèque », 1999, 1398 p, liv.VI, 55.

<sup>2045</sup> cf. M. Foucault, *Discours et vérité*, op. cit., p. 231 et suiv.

<sup>2046</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 175. Ainsi, Foucault de noter que « le cynisme ne cesse de rappeler ceci, que bien peu de vérité est indispensable pour qui veut vivre vraiment et que bien peu de vie est nécessaire quand on tient vraiment à la vérité » (*Ibid.*, note \*).

<sup>2047</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, op. cit., p.VI, 54. Ainsi, que nous ne disposions pas de sources primaires quant au cynisme, a pour raison que les cyniques font prévaloir l'*askêsis* aux *mathêmata*, ou, pour le dire en termes modernes, la pratique à la théorie. C'est pour cette même raison que ce mouvement a souvent été délaissé au profit d'autres courants antiques. Comme le remarque M.-O. Goulet-Cazé, la lecture du cynisme que propose M. Foucault en devient d'autant plus surprenante, qu'elle advient alors qu'il n'a pas beaucoup de littérature scientifique moderne dédiée à cette thématique à sa disposition (cf. GOULET-CAZÉ Marie-Odile, « Michel Foucault et sa vision du cynisme dans "Le courage de la vérité" » in *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Daniele Lorenzini, Ariane Revel et Arianna Sforzini (éd.), Paris, Vrin, 2013, p. 105-124.). Ce fait est d'ailleurs indiqué par M. Foucault lui-même, qui donne comme seules références contemporaines quelques auteurs allemands (cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 164-165.). Cela est d'autant plus remarquable, que les hypothèses de lecture et les conclusions auxquelles parvient M. Foucault se révèlent, à en croire M.-O. Goulet-Cazé qui, peut figurer comme la plus illustre experte du cynisme de langue française, tout à fait justes (cf. M.-O. Goulet-Cazé, « Michel Foucault et sa vision du cynisme dans "Le courage de la vérité" », art

Mais ce n'est donc guère le simple fait de leur marginalité qui suscite l'intérêt de M. Foucault, mais bien le propos philosophique qu'il révèle être au cœur de cette pensée, dont il dit que « d'un bout à l'autre le cynisme apparaît bien comme cette manière de manifester la vérité, de pratiquer l'aléthurgie, la production de vérité dans la forme même de la vie ».<sup>2048</sup> Pour anticiper ce que nous souhaitons démontrer dans ce qui suit, on pourrait dire que si la philosophie platonicienne est un des plus majestueux accomplissements antiques d'une pensée dont l'idéalité mènera à cette invention majeure que sera la métaphysique, le cynisme est l'expression la plus radicale d'un *logos* philosophique entendu comme une critique mise en pratique à travers son incarnation dans l'existence individuelle.

En d'autres termes, l'intérêt porté à ce courant de pensée est que « [l]e cynisme [...] fait apparaître sous un jour nouveau, donne une forme nouvelle à ce grand vieux problème, à la fois politique et philosophique, du courage de la vérité, qui avait été si important dans toute la philosophie antique ».<sup>2049</sup> C'est pourquoi la discussion du cynisme antique constitue l'accomplissement de cet ultime cours au Collège de France, dédié à la *parrêsia* entendue comme courage de dire, de produire, enfin d'épouser, dans son existence, la vérité. Pour M. Foucault, l'ultime forme de courage aléthurgique, après sa forme politique et sa forme philosophique, est ainsi ce « courage cynique de la vérité ».<sup>2050</sup> Ce dernier relève de la plus extrême forme de ce courage, parce qu'il en est une forme si radicalisée « que l'on arrive à faire condamner, rejeter, mépriser, insulter par les gens la manifestation même de ce qu'ils admettent ou prétendent admettre au niveau des principes ».<sup>2051</sup>

À la lumière de ces explications, on comprend pourquoi M. Foucault peut décrire le cynisme comme jouant « le rôle de miroir brisé pour la philosophie ancienne ».<sup>2052</sup> C'est qu'il puise sa force révolutionnaire du fait qu'il prend tant au sérieux les principes philosophiques, qu'il décide tout simplement de les incarner. Sa vérité est donc au moins double, dans la mesure où elle réside non seulement dans l'incarnation de la philosophie en cette existence cynique, mais qu'elle apparaît, à travers cette même incarnation, aussi

---

cit, p. 123-124.). Indiquons, pour finir, que nous disposons aujourd'hui d'une littérature bien plus vaste, grâce au travail minutieux de cette chercheuse.

<sup>2048</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 200.

<sup>2049</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>2050</sup> *Ibid.*

<sup>2051</sup> *Ibid.*

<sup>2052</sup> *Ibid.*, p. 214.

dans la dénonciation de la fausseté de la vie de tous ceux qui s'insurgent, qui dénoncent l'exemple de vérité qu'incarne le cynique. C'est pourquoi Foucault commence par établir les critères du vrai tels qu'ils avaient cours dans la pensée antique, avant de présenter les caractéristiques aussi bien de la vie vraie philosophique en général, que de la vie vraie cynique en particulier. Grâce à cette démarche que nous souhaitons présenter dans ce qui suit, M. Foucault parvient enfin à montrer l'exemple le plus radical d'une existence menée dans le souci de parfaire son *bios*, le cynique.

### **III.5.2.2. Les quatre critères du vrai**

Afin d'analyser en profondeur ce qui distingue la vie vraie cynique, M. Foucault délimite d'abord, durant la deuxième heure de la leçon du 7 mars 1984, quatre caractères de la vérité dans la philosophie platonicienne, qui en cela lui sert d'étalon philosophique orthodoxe à partir duquel il va devenir possible de juger de la particularité cynique, lui procurant son caractère radical au sein de la philosophie antique.<sup>2053</sup> Le premier caractère platonicien de tout ce qui se donne comme vrai est d'être « non caché, non dissimulé ».<sup>2054</sup> Par conséquent, sera compris comme vrai ce qui se donne à voir tel que c'est, affirmation soutenue par une analyse étymologique du terme d'*alêtheia*.<sup>2055</sup> Dans cette première dimension, on retrouve bien sûr une, sinon la technique antique de vérité qui est la vue, thème qui se trouvera tout naturellement associé à la lumière. La deuxième caractéristique de tout ce qui est vrai est de n'être mélangé à autre chose que soi-même, et donc de demeurer pur.<sup>2056</sup> Il s'agit là d'un motif classiquement platonicien indiquant jusqu'à la primauté des idées, et qui aura une longue postérité, se trouvant évoqué jusque dans la conception cartésienne du degré de vérité supérieur des natures et propositions simples.<sup>2057</sup>

De ces deux caractéristiques découlent les deux dernières, que troisièmement est tenu comme vrai « ce qui est droit », et qu'est vrai, quatrièmement, « ce qui existe et se maintient au-delà de tout changement, [...] dans l'identité, l'immutabilité et l'incorruptibilité ».<sup>2058</sup> Que ces deux caractéristiques doivent néanmoins être délimitées, s'explique par le fait qu'elles indiquent des dimensions supplémentaires devant entrer

---

<sup>2053</sup> cf. *Ibid.*, p. 201 et suiv.

<sup>2054</sup> *Ibid.*

<sup>2055</sup> cf. *Ibid.* En effet, le préfixe négatif « a- » indique que ce terme désigne « ce qui, étant non caché, non dissimulé, est donné au regard dans son entier [...] » (*Ibid.*).

<sup>2056</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 201.

<sup>2057</sup> Il suffit, pour s'en rendre compte, de se pencher sur les préceptes deux et trois du *Discours de la méthode* (cf. DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000, 189 p, p.49-50.).

<sup>2058</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 202.

en compte dans l'acceptation du vrai. Ainsi, la rectitude, si elle peut être comprise comme ce qui se donne entièrement à voir tel que c'est, sans aucun détour ou recoin, fait intervenir un étalon normatif implicite lui étant extérieur, et lui servant de mesure pour sa propre rectitude.<sup>2059</sup> Enfin, le caractère immuable renie un rôle positif à toute forme d'historicité, à l'encontre de laquelle il se place. Au contraire, selon cette acception orthodoxe, sera tenu pour vrai ce qui se maintient contre les aléas et les altérations d'un devenir temporel compris comme un danger trompeur pour tout ce qui est vrai.<sup>2060</sup>

À la lumière de ces quatre caractéristiques du vrai, il convient tout d'abord de noter qu'il s'agit là, somme toute, d'une conception très différente de la conception moderne de la vérité. Telle qu'elle est conçue ici, la vérité ne se résume pas à un simple attribut d'un énoncé ou d'un jugement, mais elle est comprise comme constituant une modalité de l'être. Elle peut donc trouver une incarnation dans un moment de l'être qui peut très bien prendre des formes très différentes. Cela permet à M. Foucault de retenir que

« [c]ette notion de vérité – comme étant le non-dissimulé, le non-mélangé, le droit, l'immobile et l'incorruptible – est applicable, soit dans ces quatre significations, soit dans telle ou telle d'entre elles, à des manières d'être, des manières de faire, des manières de se conduire ou des formes d'action. »<sup>2061</sup>

Cela ne manque pas d'introduire une différence capitale par rapport à l'acceptation moderne de la vérité comme simple attribut d'un signifiant. Car on comprend alors qu'une telle caractérisation de la vérité est bien plus complexe qu'une conception simplement attributive, en ce qu'elle en appelle à une application multidimensionnelle. Peut dès lors être dit vrai un discours, non dans sa dimension signifiante, mais dans son effectuation, son expression, en tant qu'il est « une manière de parler ».<sup>2062</sup> Peut être dit vrai un amour.<sup>2063</sup> Et, par conséquent, peut être dit vrai une vie.

---

<sup>2059</sup> C'est ainsi que M. Foucault peut indiquer « qu'une conduite, une manière de faire sont *aléthai* dans la mesure où elles sont droites, conformes à la rectitude, conformes à ce qu'il faut » (*Ibid.*).

<sup>2060</sup> Dans cette dernière caractéristique, on peut par ailleurs entrevoir un motif analogue à une cinquième caractéristique, que M. Foucault décidera finalement de barrer de son manuscrit, selon laquelle « est *aléthês* ce qui est adéquat à son essence, ce qui est identique » (*Ibid.*, p. 201, note \*). F. Gros a certainement raison d'y voir l'indice de cette philosophie de l'altérité que M. Foucault est alors en passe de construire, par le biais d'une discussion du cynisme (cf. F. Gros, « Situation du cours (1983-1984) », art cit, p. 328.). Cette ultime dimension de la vérité ne peut plus être opérante, dès lors que le propre du geste cynique sera non d'altérer cette figure du Même, mais de produire une vérité dans et à partir de la figure de l'Autre, excluant ainsi cette même identité, qu'il renie tout simplement comme constituante de la vérité.

<sup>2061</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 202.

<sup>2062</sup> *Ibid.*

<sup>2063</sup> cf. *Ibid.*, p. 203., cf. aussi M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 251-269.

### III.5.2.3. Vie vraie et approche cynique

Une vie, pour pouvoir être dite vraie (*alêthês bios*), doit répondre aux quatre dimensions du vrai. Une telle vie doit être non dissimulée, c'est-à-dire pouvant entièrement être montrée publiquement, sans que rien ne vienne l'entacher.<sup>2064</sup> C'est une vie « sans mélange »,<sup>2065</sup> c'est-à-dire sans ambiguïté dans ses expressions, ses colères, ses passions, ses implications morales et autres.<sup>2066</sup> Il s'agit « [d']une vie droite »,<sup>2067</sup> parce qu'elle doit être conforme aux lois et autres normes sociales.<sup>2068</sup> Enfin, cette vie est « 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 ». <sup>2069</sup> Dans ce motif, qui sera si important pour l'épicurisme et le stoïcisme, on retrouve ce qui doit advenir à l'accomplissement d'un travail de soi, à savoir cette maîtrise de soi par soi ouvrant aussi bien sur la liberté que sur l'*eudaimonia*.

Le cynisme altère cette conception orthodoxe de ce qu'est et doit être la vie vraie. Foucault rapproche la raison à cela du fameux précepte que Diogène aurait reçu de l'oracle de Delphes, selon lequel sa tâche consisterait à changer la valeur de la monnaie ; précepte qui est communément considéré comme faisant la particularité du cynisme.<sup>2070</sup> En effet, le philosophe retient deux interprétations de ce précepte. Tout d'abord, celui-ci aurait servi à rapprocher de manière formelle Diogène et Socrate, tous deux ayant reçu

---

<sup>2064</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 204-205. Pour un exemple d'une telle vie publique chez Platon, qui se caractérise par la sincérité de ne rien cacher et de se donner entièrement, ce qui est discuté à l'exemple d'Achille, cf. par exemple PLATON, « Hippias mineur » in *Platon: oeuvres complètes*, Luc Brisson (éd.), traduit par Francesco Fronterotta et traduit par Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2011, p. 553-569.

<sup>2065</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 205.

<sup>2066</sup> cf. PLATON, « Critias » in *Timée. Critias*, traduit par Luc Brisson et traduit par Michel Patillon, 5e édition, corrigée et mise à jour., Paris, GF Flammarion, « GF », 2001, p. 351-399.

<sup>2067</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 206.

<sup>2068</sup> cf. PLATON, « Gorgias » in *Protagoras ; Euthydème ; Gorgias ; Ménexène ; Ménon ; Cratyle*, traduit par Émile Chambry, Paris, Flammarion, 2016, p. 165-284.

<sup>2069</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 207. Sur ce motif de la vie constante, cf. PLATON, « Théétète » in *Platon: oeuvres complètes*, Luc Brisson (éd.), Paris, Flammarion, 2011, p. 1891-1975.

<sup>2070</sup> Pour une discussion de l'interprétation à donner à ce précepte, cf. GOULET-CAZE Marie-Odile, *Le cynisme, une philosophie antique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, « Textes et traditions », 2017, 702 p, p.249-250. ; M.-O. Goulet-Cazé, *Les Kynica du stoïcisme, op. cit.*, p. 73-82. H. Niehues-Pröbsting discute le précepte en détail, en s'attardant sur ses implications aussi bien sophistiques que socratiques (cf. NIEHUES-PRÖBSTING Heinrich, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft », 1988, 389 p, p.55 et suiv.) La difficulté de l'épisode de la falsification de la monnaie et du précepte de l'oracle réside en effet dans le fait qu'il nous en est parvenu un bon nombre de versions qui diffèrent considérablement. À lui seul, Diogène Laërce ne donne pas moins de quatre versions sensiblement différentes (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres, op. cit.*, p. VI, 20-21.). Pour une discussion de ce passage chez Diogène Laërce, cf. M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique, op. cit.*, p. 51-53.

« une mission » de l'oracle delphique.<sup>2071</sup> Cela avait pour fin de placer le cynisme dans une lignée directe de la philosophie socratique.<sup>2072</sup> De plus, le sens de la sentence consisterait en une sommation de ré-empresoir les pièces de monnaie, non pas tant pour les falsifier, mais afin d'en faire apparaître leur véritable valeur.<sup>2073</sup>

Suivant la consigne du précepte delphique, les cyniques vont donc s'atteler à réévaluer les caractéristiques communément admises de la vie vraie établies ci-dessus, en les ré-empresoir. Les prenant à la lettre, ils radicalisent ces dimensions de la vie vraie, les poussant ainsi jusqu'à un point paroxystique duquel elles basculent dans « une extrapolation des thèmes de la vraie vie et un retournement de ces thèmes dans une sorte de figure à la fois conforme au modèle et, pourtant, grimaçante de la vraie vie ». <sup>2074</sup> Foucault revient à cette interprétation du précepte cynique lors de la séance de la semaine suivante, indiquant que le projet cynique est donc celui, critique, de remplacer les coutumes et les formes de vie traditionnellement acceptées par l'expression, à travers l'existence même, des principes philosophiques.<sup>2075</sup> Cela a pour conséquence de faire apparaître que la vie vraie, c'est-à-dire la vie selon les principes philosophiques, est une vie autre qui se détache de la vie telle qu'elle est communément admise.<sup>2076</sup> Le geste cynique dévoile ainsi « que la vie vraie est la vie autre ». <sup>2077</sup>

### **III.5.3. Vie philosophique et vie vraie cynique**

#### **III.5.3.1. Préceptes cyniques et vie autre**

Au début de la leçon du 14 mars, Foucault relève un paradoxe étonnant. En effet, force est de constater que le cynisme a été, durant toute l'Antiquité, aussi banal que scandaleux.<sup>2078</sup> Alors que le cynisme ne fait rien de plus que de reprendre à ses propres

---

<sup>2071</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 208.

<sup>2072</sup> cf. *Ibid.*, p. 208-209.

<sup>2073</sup> cf. *Ibid.*, p. 209. Foucault explique qu'il s'agirait de faire en sorte « [q]ue la pièce de monnaie ne trompe pas sur sa vraie valeur, qu'on lui restitue la valeur qui est la sienne en lui imposant une autre effigie, meilleure et plus adéquate [...] » (*Ibid.*).

<sup>2074</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 210.

<sup>2075</sup> Ainsi, M. Foucault d'expliquer « [qu]aux formes et aux habitudes qui marquent d'ordinaire l'existence et lui donnent sa figure, il s'agit de substituer l'effigie des principes admis traditionnellement par la philosophie » (*Ibid.*, p. 225.).

<sup>2076</sup> Par ce geste, on fait ainsi apparaître « la vie des autres comme n'étant rien de plus qu'une fausse monnaie, une monnaie sans valeur » (*Ibid.*).

<sup>2077</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>2078</sup> cf. *Ibid.*, p. 213. Cela rejoint par ailleurs le constat de M.-O. Goulet-Cazé, selon lequel le cynisme aurait constitué la philosophie populaire antique par excellence.

frais des éléments traités également dans d'autres courants philosophiques,<sup>2079</sup> il ne cesse pas de susciter des réactions de rejet tout au long de l'Antiquité, ce qui pousse Foucault à conclure que « [l]e cynisme a constitué, et c'est son paradoxe, les éléments les plus communs de la philosophie en autant de points de rupture pour la philosophie ». <sup>2080</sup> La raison à ce paradoxe donnée par Foucault est que les cyniques auraient repris le courage de vérité parrésiasique, lui donnant une forme tout à fait originale. <sup>2081</sup> Ainsi, ils seraient en outre parvenus à une réponse tout à fait étonnante quant à la question majeure de la philosophie antique, à savoir celle de la vie philosophique (*bios philosophikos*). <sup>2082</sup> À la suite d'un mouvement de radicalisation virulent, la *parrêsia* devient ainsi l'expression d'une vie cynique épousant chaque moment de l'existence.

Afin de bien comprendre cet état de fait, Foucault commence par indiquer un certain nombre de préceptes cyniques portant sur la pratique philosophique, par le biais desquels il montre comment ce courant se rattache pleinement à la pensée antique dans son ensemble. Cela lui sert à placer le cynique au cœur même de la philosophie antique, et ne devant donc en aucun cas être compris comme une exception bizarre. Tout d'abord, « la philosophie est une préparation à la vie ». <sup>2083</sup> Naturellement, il s'agit là d'un thème on ne peut plus commun, dans la mesure où il rejoint le motif que la vérité, toujours éthique, doit servir à mener une existence convenable. Cela implique, deuxièmement, que l'on doit veiller à prendre soin de soi, ce qui introduit le souci de soi comme constituant bien le noyau du cynisme. <sup>2084</sup> Troisièmement, il convient de « n'étudier que ce qui est réellement utile dans et pour l'existence ». <sup>2085</sup> Or, si ce thème

---

<sup>2079</sup> Sur la proximité du cynisme et de la pensée stoïcienne, et sur l'influence de la première sur la seconde, cf. par exemple M.-O. Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, *op. cit.*, p. 83 et suiv. Pour une discussion approfondie du problème de l'*askêsis* dans le paysage intellectuel attique au V<sup>e</sup> siècle, et de l'influence des sophistes et de la figure de Socrate sur les premiers cyniques, ainsi que de la postérité cynique dans le stoïcisme, cf. M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, *op. cit.*, p. 93-191.

<sup>2080</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 214.

<sup>2081</sup> cf. *Ibid.*, p. 215.

<sup>2082</sup> cf. *Ibid.*, p. 216. Il convient de noter que Foucault présente alors ce problème de la vie philosophique comme ayant été une des interrogations majeures de la philosophie, avant que le problème de l'expression de la vérité à travers l'existence ne se voit confisqué progressivement par la religion et la science (cf. *Ibid.*, p. 217.). Néanmoins, ce thème de la vie philosophique n'aura pas cessé de hanter la pensée, à travers les siècles, car on peut en retrouver des traces notamment dans l'œuvre de Montaigne, de Spinoza et dans la pensée de l'*Aufklärung* (cf. *Ibid.*, p. 217-218.). Bien entendu, c'est toujours cette même question que M. Foucault lui-même s'efforce de soulever dans le cours de 1984 et à travers l'étude réitérée du texte *Was ist Aufklärung?* de Kant.

<sup>2083</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 219.

<sup>2084</sup> cf. *Ibid.*, p. 219-220.

<sup>2085</sup> *Ibid.*, p. 220.

ne semble pas aussi présent dans la philosophie platonicienne, axée sur la connaissance, il acquerra une place centrale aussi bien dans la Stoa qu'au sein de l'Épicurisme. Enfin, les cyniques prônent « [qu']il faut rendre sa vie conforme aux préceptes qu'on formule ».<sup>2086</sup> On discernera en cela aisément le principe largement accepté selon lequel une vie vraie ne vaut qu'en ce qu'elle est l'incarnation des principes qui lui procurent sa vérité.

Tout cela ne constitue donc rien de plus commun à la pratique philosophique telle qu'elle pouvait avoir cours dans l'Antiquité grecque et romaine. Mais c'est alors précisément que les cyniques vont ajouter un cinquième précepte. Celui-ci constitue en quelque sorte le levier à l'aide duquel ils vont pouvoir faire basculer l'entreprise dans une radicalité poussée jusqu'à la rupture, et par là au scandale. Il s'agit de ce « principe selon lequel il faut [...] altérer, changer la valeur de la monnaie [...] ».<sup>2087</sup> Or, ce principe constitue bien, il faut le souligner, « le principe le plus fondamental et le plus caractéristique des cyniques »,<sup>2088</sup> ce qui s'exprime d'ailleurs par le fait que Julien l'Empereur le présente comme l'un des deux principes essentiels du cynisme, l'autre n'étant rien de moins que le *gnôthi seauton*, ce qui au passage ne manque pas d'indiquer une nouvelle fois cette filiation étroite avec la pensée socratique-platonicienne.<sup>2089</sup>

Dans la lecture qu'en propose M. Foucault, l'association de ces deux principes indique tout d'abord que le précepte selon lequel il faut s'atteler à changer la monnaie porterait bien sur la vie en tant que *bios*. En effet, suivant en cela l'interprétation donnée par Julien l'Empereur, il retient que la connaissance de soi-même servirait à changer la monnaie pour en dévoiler sa véritable valeur, et « substitu[ant] à la fausse monnaie de l'opinion que l'on a de soi-même, que les autres ont de vous, une vraie monnaie qui est celle de la connaissance de soi ».<sup>2090</sup> Or, dès que l'on ajoute à cela le double sens lexical que recouvre le terme de *nomisma* en grec, qui signifie à la fois « la monnaie, mais [...]

---

<sup>2086</sup> *Ibid.*

<sup>2087</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>2088</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>2089</sup> Ainsi peut-on lire chez Julien que, dans le cas de la philosophie cynique, « [i]l n'y a pas à se plier à une discipline autre que celle que supportent, dans leur diversité, les adeptes des autres écoles philosophiques; il suffit seulement d'écouter ces deux conseils du Dieu pythien: "Connais-toi toi-même" et "Réévalue ta monnaie" » (JULIEN L'EMPEREUR, *Œuvres complètes, Tome II, 1. partie*, traduit par Gabriel Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1963, 189 p, p.153.). Dans son discours contre Héracléios, Julien donne une interprétation du jeu complémentaire qui doit avoir lieu dans l'application des deux préceptes, et qui doit avoir pour résultat de se défaire des fausses apparences et opinions pour révéler ce qu'on est en vérité. Ainsi explique-t-il: « Celui qui dédaigne les opinions courantes et accède à la vérité elle-même ne se jugera pas d'après celles-là, mais d'après ce qui existe réellement ; ainsi, à mon avis, celui qui se connaît saura exactement ce qu'il est, et non ce qu'il passe pour être » (*Ibid.*, p. 53.).

<sup>2090</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 223.



aussi *nomos* : la loi, la coutume », <sup>2091</sup> on obtient la configuration éthico-épistémologique, à partir de laquelle les cyniques vont être amenés à poser, de cette manière tout à fait originale qui leur revient, le problème de la vie philosophique comme vie vraie. Sur fond de ces considérations, M. Foucault rappelle alors les quatre caractéristiques que l'on prête habituellement à la vie cynique. On a affaire à d'une « vie impudique », « indifférente », « diacritique » et qui est toujours « une vie de chien de garde ». <sup>2092</sup> Si toutefois ces caractéristiques peuvent rappeler, tel un lointain écho, celles évoquées plus haut au sujet de la conception canonique de la vie philosophique, on aperçoit pourtant simultanément le déplacement décisif qui s'est alors opéré. <sup>2093</sup> Le jeu même de l'altération des *nomisma*, à travers une application de la connaissance de soi exprimée dans l'existence, produit nécessairement l'altération de ce qu'est la vie vraie, laquelle, dans ce mouvement, se révèle toujours être la vie autre. <sup>2094</sup>

Évoquant une nouvelle fois la distinction entre les deux dimensions fondamentales de la philosophie depuis le moment socratico-platonicien, d'un côté une connaissance de l'âme menant à la métaphysique et la question de l'universel, et de l'autre un travail et une problématisation de ce qu'est et doit être une vie bonne, <sup>2095</sup> Foucault parvient alors à indiquer l'enjeu philosophique au cœur du geste cynique. Celui-ci cherche à évoquer, au sein de l'expérience qu'offre l'existence cynique même, « [l]a question [...] de la vie autre », face à celle, platonicienne, « de l'autre monde ». <sup>2096</sup> Alors que cet *autre monde* platonicien est conçu comme un deuxième monde métaphysique et idéal qui soutiendrait notre monde sensible, la question cynique de la vie autre se pose uniquement dans et en rapport à ce monde de la vie qui est le nôtre. Cette question d'une vie devant être vécue autrement ouvre ainsi sur l'interrogation cynique de ce que M. Foucault désignera de *monde autre*. Le changement de position de l'adjectif auquel on vient d'assister, indique qu'il ne s'agit pas de deux mondes différents, comme c'était encore le cas dans la configuration platonicienne, mais qu'on est au contraire en présence d'une question critique portant sur deux modalités d'un même monde qui est celui auquel nous appartenons. Mais avant d'exposer et de discuter les enjeux mobilisés

---

<sup>2091</sup> *Ibid.*

<sup>2092</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>2093</sup> C'est pourquoi M. Foucault peut alors constater que « la vie cynique est à la fois l'écho, la continuation, le prolongement, mais aussi le passage à la limite et le retournement de la vraie vie (cette vie non dissimulée, indépendante, droite, cette vie de souveraineté) » (*Ibid.*, p. 225.).

<sup>2094</sup> cf. *Ibid.*, p. 226.

<sup>2095</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>2096</sup> *Ibid.*, p. 226.

par ce thème d'un monde autre survenant à la fin de la première partie de la leçon du 14 mars, il est d'abord utile de retracer l'analyse comparative entre la vie philosophique dans sa forme traditionnelle et dans son acception cynique.

### **III.5.3.2. La vie vraie philosophique et le bios kunikos**

Ainsi que nous l'indiquions plus haut, le cynisme reprend donc à la lettre les quatre caractéristiques communément admises de la vie vraie, à savoir d'être une vie non-dissimulée, pure et sans mélange, droite, et immuable. Dans son acception orthodoxe, la vie non dissimulée est une vie pouvant être contemplée publiquement, parce qu'elle ne contient pas de zones d'ombre.<sup>2097</sup> Dans le stoïcisme, cela s'exprime par le fait que cette vie peut être donnée à la contemplation, par exemple de manière épistolaire.<sup>2098</sup> Chez Épictète, enfin, cette exposition de la vie est internalisée par la surveillance d'un *logos* qui a une origine divine.<sup>2099</sup> Le cynisme va radicaliser cette publicité non dissimulée en la comprenant au sens littéral, la rendant ainsi « réellement, matériellement, physiquement publique »,<sup>2100</sup> avec les conséquences que l'on connaît.<sup>2101</sup>

Alors même que la réalisation cynique du principe de non dissimulation ne semble être rien de plus que l'application, à la lettre, de ce précepte, elle ne manquera naturellement pas de susciter scandale par le fait même qu'elle se doit de refuser toutes ces *nomisma*, ces « limites habituelles, traditionnelles, de la pudeur, ces limites dont les hommes sont convenus et qu'ils imaginent indispensables »,<sup>2102</sup> ce qui a pour conséquence de montrer publiquement la vie humaine dans toute sa naturalité. Si à travers l'application rigoureuse du principe de publicité apparaît la naturalité de la vie humaine, que les coutumes et les traditions souhaitaient cacher jusque dans les autres cercles philosophiques, cette même naturalité ne saurait en aucun cas constituer un

---

<sup>2097</sup> cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 251-269.

<sup>2098</sup> cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 343-344.

<sup>2099</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 232. Ainsi, dans le Livre I, Entretien 14, Épictète explique que « Zeus [...] n'en a pas moins placé comme protecteur auprès de chaque homme un démon qui lui est propre, à qui il a confié la tâche de veiller sur cet homme, protecteur toujours vigilant et qui ne se laisse pas tromper. [...] En conséquence, lorsque vous fermez les portes et faites l'obscurité à l'intérieur, souvenez-vous de ne jamais dire que vous êtes seuls; car vous ne l'êtes pas, mais le dieu est à l'intérieur, votre démon est à l'intérieur » (ÉPICTÈTE, *Entretiens, fragments et sentences*, traduit par Robert Muller, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2015, 537 p., Livre I, 14, § 12-14).

<sup>2100</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 233.

<sup>2101</sup> En effet, si la vie doit suffire au caractère de la non dissimulation, toute la vie doit se dérouler en public, avec toutes les activités qui s'y affèrent (manger, dormir, se masturber). Pour des exemples de la publicité de la vie cynique, cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, *op. cit.*, p. VI, 46, 58, 69, 96-97.

<sup>2102</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 234.

mal.<sup>2103</sup> En même temps, le mépris affiché pour les normes acceptées socialement ne manque pas de susciter régulièrement scandale. Celui-ci est signe de l'altérité radicale dans laquelle s'inscrit la vérité exprimée par le geste cynique. C'est qu'en lui, « la vie philosophique apparaît comme radicalement autre que toutes les autres formes de vie »,<sup>2104</sup> dénonçant et accusant, par cette même altérité, toutes les formes de vie bien-pensantes comme fausses.

En ce qui concerne « la vie sans mélange »,<sup>2105</sup> il était traditionnellement admis qu'il fallait détacher la vie de tout ce qui pouvait venir, de l'extérieur, et ainsi en corrompre l'expression pure. Soit cela pouvait alors être problématisé dans le cadre d'une « esthétique de la pureté » d'obédience platonicienne, dans laquelle il s'agissait d'épurer l'âme de tout trouble extérieur pouvant entraver sa parfaite jouissance d'elle-même. Soit cela menait à « une stylistique de l'indépendance » cherchant à acquérir une indépendance par un détachement total,<sup>2106</sup> suite à un exercice du soi portant sur tous les événements pouvant inférer de l'extérieur et ainsi troubler de manière hétéronome l'harmonie d'une existence sereine. Une telle approche ne manque pas d'évoquer le motif de la pauvreté comme exprimant au mieux cette indépendance radicale de toutes les déterminations extérieures, ce qui pose un problème important, alors même que « l'opposition : les premiers et les meilleurs/les autres et la foule est structurante de ces sociétés et de cette forme de pensée ». <sup>2107</sup>

La réponse communément apportée à cette contradiction consiste alors à affirmer qu'il ne s'agit pas tant véritablement d'être pauvre, mais simplement de développer, à l'égard de la richesse et de la fortune, « une certaine attitude »,<sup>2108</sup> qui doit permettre un détachement intérieur envers des conditions matérielles de la vie. On ne saurait être étonné que ce ne fût pas du tout à cela que se résuma l'approche cynique, pour laquelle la pauvreté exigée dût bien être « une pauvreté effective, matérielle, physique ». <sup>2109</sup> La pauvreté cynique est réelle, parce qu'elle est la condition dans laquelle se déroule toute la vie.<sup>2110</sup> Il s'agit d'une pauvreté active, car, loin de se contenter d'un détachement intérieur des choses extérieures, elle est une forme de vie revendiquée et assumée, que

---

<sup>2103</sup> cf. *Ibid.*, p. 234-235.

<sup>2104</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>2105</sup> *Ibid.*

<sup>2106</sup> *Ibid.*

<sup>2107</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>2108</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>2109</sup> *Ibid.*

<sup>2110</sup> cf. *Ibid.*

l'individu décide donc d'affronter avec la détermination et le courage nécessaire.<sup>2111</sup> Enfin, cette pauvreté est infinie, dans la mesure où elle se donne sans limites, cherchant donc sans cesse à s'intensifier.<sup>2112</sup>

En choisissant d'épouser cette pauvreté dans toute sa radicalité, le cynique transforme cette vie qui jusque-là apparaissait comme pure et sereine grâce au détachement intérieur, en une vie qui finit ainsi par devenir « une vie de laideur, de dépendance et d'humiliation ».<sup>2113</sup> Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce n'est alors qu'en ne résistant plus à cette laideur caractéristique d'une vie naturelle et dépouillée,<sup>2114</sup> en assumant pleinement la condition de dépendance par rapport aux autres dans laquelle une telle vie le place, et en ne récusant plus le « déshonneur » qui en résulte,<sup>2115</sup> que le cynique manifeste, de manière tout à fait paradoxale, un détachement et une indépendance par rapport « à tout ce qui est phénomène d'opinions, croyances, conventions ».<sup>2116</sup> À travers l'endurance de ces humiliations et de cette dépendance misérable, le cynique prouve ainsi sa réelle souveraineté et son entière maîtrise.<sup>2117</sup>

Si l'on s'en tient à ce qui vient d'être dit, on pourrait croire que le précepte selon lequel une vie vraie doit être une vie droite pose problème dans le cas du cynisme, car cela, outre d'exprimer la nature de cette vie, doit néanmoins signifier de mener « une vie conforme aux lois » et aux règles,<sup>2118</sup> et donc aussi aux coutumes et aux traditions, du moins à un certain égard. Si les cyniques reprennent tout de même ce précepte, ils ne manquent pas de l'infléchir dans un point crucial. En effet, ils ne considèrent et n'acceptent qu'une seule légalité, à savoir « le seul domaine de la loi naturelle ».<sup>2119</sup> C'est cela qui mène au refus des cyniques de tout codage des rapports sociaux, par exemple par le biais du mariage, ce qu'ils vont étendre même jusqu'à refuser toute « interdiction

---

<sup>2111</sup> cf. *Ibid.*, p. 238.

<sup>2112</sup> cf. *Ibid.*

<sup>2113</sup> *Ibid.*

<sup>2114</sup> cf. *Ibid.*, p. 239.

<sup>2115</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>2116</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>2117</sup> cf. *Ibid.*, p. 242.

<sup>2118</sup> *Ibid.*

<sup>2119</sup> *Ibid.*, p. 243. Pour l'origine sophistique de la conception du droit naturel cynique, cf. H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, op. cit., p. 88 et suiv.

de l'inceste ».<sup>2120</sup> Une telle conception de la vie droite conçue comme une vie en accord avec la loi naturelle mène finalement « à la valorisation positive de l'animalité ».<sup>2121</sup>

Tout comme le remarque fort justement Foucault, une telle vision positive de la dimension animale de l'homme est bien étonnante dans le cadre d'une pensée antique, pour laquelle la distinction entre l'animal et le *logos*, propre à l'humain, est tout à fait centrale.<sup>2122</sup> Les cyniques retournent cette approche, dans une évocation des principes de la vie non mélangée et portés par un souci d'indépendance radicale, en postulant qu'il faut se défaire de tout ce dont l'homme croit avoir besoin, alors même que les animaux parviennent très bien à s'en abstenir. Ainsi, le retour à l'animalité, qui est plus *askêsis* que principe, offre aussi bien « le modèle matériel de l'existence, » qu'il n'est en même temps un « modèle moral ».<sup>2123</sup> De s'atteler à cet exercice ardu ne manquera pas de susciter un tollé chez ceux qui y assistent, et qui sont outragés d'un comportement dont l'animalité transgresse toutes les normes de bienséance habituelles. En cela, non seulement cette troisième dimension rejoint les deux premières, mais, bien plus important encore, elle prouve à son tour que la radicalisation du principe de la vie conforme aux lois produira l'effet paradoxal de s'ériger contre les lois et les coutumes sociales.

Enfin, on en arrive au motif de la vie immuable, et ainsi au « thème de la vie souveraine ».<sup>2124</sup> Il en va là, bien sûr, d'un problème des plus classiques de la pensée éthique antique, ce qui apparaît notamment à la lumière des deux caractéristiques qu'une telle vie offre à voir. D'une part, on a affaire à une vie dont le « rapport à soi [...] est de l'ordre de la jouissance, dans les deux sens du mot : à la fois comme possession et

---

<sup>2120</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 243. Cf. Dion Chrysostome, X<sup>e</sup> discours : *Diogène ou Des domestiques*, § 30, cit. in : PAQUET Léonce (éd.), *Les Cyniques grecs: fragments et témoignages*, Paris, Le Livre de poche, 2014, 352 p, p.254.

<sup>2121</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 244.

<sup>2122</sup> cf. *Ibid.* Or, il ne faut cependant pas oublier que cette distinction entre l'humain et l'animal se fait néanmoins sur des lignes de différenciations lexicales ayant été amenées à bouger au fil de l'histoire. Ainsi, les grecs de la période attique ne disposaient pas d'un concept opérant d'humanité, qui ne surviendra qu'avec la pensée stoïcienne (cf. H. Schelkshorn, *Entgrenzungen*, op. cit., p. 238 et suiv.), d'autant plus que le terme grec *zôon* peut être traduit aussi bien par « animal » que par « vivant » (cf. HILFIGER Mathieu, « « L'humanité » chez Platon », in *Le Philosophoire*, n° 2, n° 23, 2004, p. 166-194.). Quoi qu'il en soit, la philosophie antique a certainement conçu la tâche de l'homme comme devant chercher à toucher le divin dans une conversion qui accomplit son être, qu'il s'agisse de la partie divine de son âme lui ouvrant l'accès aux Idées ou du *kosmos*. Dans tous les cas, il ne s'agit certainement pas de rejoindre une naturalité première que l'homme retrouverait sous les couches de culture l'en ayant éloigné (cf. LAURENT Jérôme, *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2002, 215 p, p.167-179.).

<sup>2123</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 245.

<sup>2124</sup> *Ibid.*, p. 248.

comme plaisir ». <sup>2125</sup> D'autre part, en conséquence directe de ce premier caractère, on est en présence d'une vie capable d'instaurer avec les autres des rapports de types bien particuliers, qu'ils soient d'aide, de soutien, ou tout simplement de direction. <sup>2126</sup> Déjà dans l'acception antique traditionnelle, cela ouvre à une dimension éthique accompagnée d'une obligation morale. Par sa capacité à pouvoir diriger les autres et à produire un exemple public d'une vie souveraine, celle-ci est en effet « une leçon à portée universelle par la splendeur, par l'éclat dont elle orne le genre humain ». <sup>2127</sup> En retour, cet effet bénéfique à tous signifie également qu'il ne peut pas s'agir d'un choix facultatif, mais bien d'une exigence qui est « de l'ordre de l'obligation ». <sup>2128</sup>

Une fois de plus, les cyniques radicalisent sensiblement le propos, en proclamant, très simplement, que « le cynique est roi ». <sup>2129</sup> Bien entendu, cette affirmation, à elle seule, ne saurait suffire pour faire scandale, tant retrouve-t-elle un thème répandu dans maints courants de pensée antiques. Mais alors même que la royauté philosophique était habituellement tirée d'une supériorité résultant de la capacité de bien se gouverner soi-même et, en raison de cela, de bien gouverner les autres, les cyniques, en radicalisant le propos, parviennent à le pousser au paradoxe. C'est ainsi que le cynique devient « le roi anti-roi ». <sup>2130</sup> on pense alors tout d'abord à la rencontre mythique opposant Diogène et Alexandre le Grand. <sup>2131</sup> Il n'est pas nécessaire de revenir en détail sur cette rencontre dans le cadre du présent travail. Il suffira seulement de relever les quatre points que souligne M. Foucault dans le IV<sup>e</sup> discours de Dion Chrysostome, et qui lui servent à distinguer le roi cynique du roi des hommes.

Premièrement, la monarchie d'Alexandre ne tient que grâce au fait qu'il dispose « [d']une armée », de « gardes », « [d']alliés » et « d'une armure », <sup>2132</sup> ce qui en réalité l'affaiblit, car elle dépend, pour pouvoir exister, de choses extérieures et qui par conséquent lui échappent. Diogène, quant à lui, s'avère au contraire être un roi des plus

---

<sup>2125</sup> *Ibid.*

<sup>2126</sup> cf. *Ibid.*, p. 249-250.

<sup>2127</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>2128</sup> *Ibid.*

<sup>2129</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>2130</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>2131</sup> Beaucoup d'auteurs ont fait allusion à cette rencontre au cours de l'histoire. Le compte-rendu le plus détaillé, dont Foucault fait référence, se trouve sans doute dans le IV<sup>e</sup> discours de Dion Chrysostome (cf. Léonce Paquet (éd.), *Les Cyniques grecs, op. cit.*, p. 202-225.). On notera d'ailleurs au passage que ce discours offre également un admirable exemple de *parrésia* cynique. L'anecdote est en outre citée par Diogène Laërce (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres, op. cit.*, p. VI, 38.).

<sup>2132</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 254. Foucault se réfère au paragraphe 8 du discours de Dion Chrysostome (cf. Léonce Paquet (éd.), *Les Cyniques grecs, op. cit.*, p. 203.).

forts, dans la mesure où sa « monarchie indéterminable [...] ne peut pas être renversée puisque, pour l'exercer, il n'a besoin de rien ». <sup>2133</sup> En d'autres termes, sa monarchie n'a besoin de rien d'autre que de lui-même pour exister. Deuxièmement, Alexandre a dû être formé avant d'accéder à la royauté qui, de surcroît, lui a été léguée par ses parents. Par conséquent, il n'est devenu roi que conditionnellement. Une nouvelle fois, Diogène au contraire ne dépend de rien d'autre que de lui-même, en ce sens qu'il « est issu directement de Zeus [...] [,] qu'il a été formé directement sur le modèle de Zeus lui-même ». <sup>2134</sup> Cela ne signifie bien entendu rien de plus que le fait que sa souveraineté ne dépend et ne provient pas de son lignage, mais de la souveraineté de son âme de sage. Troisièmement, le roi des hommes, devant se battre contre tous les ennemis qui le menacent, n'affrontera jamais ses vrais ennemis, c'est-à-dire ceux qui le guettent à l'intérieur de lui-même. <sup>2135</sup> Or, ce sont précisément ces ennemis-là que le sage vainc en premier sur le chemin de la souveraineté intérieure, laquelle lui procure sa force et son pouvoir. <sup>2136</sup> Enfin, quatrièmement, alors que la souveraineté du cynique est totale, dans la mesure où elle provient d'une parfaite indépendance quant aux causes et aux influences extérieures, le roi des hommes, lui, est à la merci du destin et de la fortune.

---

<sup>2133</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 254. Foucault se réfère là aux paragraphes 18 à 43 du discours de Dion Chrysostome (cf. Léonce Paquet (éd.), *Les Cyniques grecs*, op. cit., p. 205-209.).

<sup>2134</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 254. En évoquant le problème de la filiation royale, M. Foucault choisit d'ailleurs de laisser de côté tout un développement portant sur le fait que Diogène n'a besoin, pour exercer sa royauté, ni de cour, ni de cité, et qu'il a donc « pour foyer la terre entière » (Léonce Paquet (éd.), *Les Cyniques grecs*, op. cit., p. 204.), ce qui constitue bien entendu une référence au cosmopolitisme cynique. À ce sujet, M.-O. Goulet-Cazé note que « le cosmopolitisme diogénien est nettement marqué d'un signe négatif [...]. Le citoyen de l'univers qu'est Diogène pense d'abord en termes de rejet : rejet de la cité, centre de gravité de la mentalité grecque, par rapport auquel le citoyen pense, choisit et agit ; rejet de la maison, qui fournit à l'individu ses repères dans la vie quotidienne, ce double rejet aboutissant à celui de la patrie pour laquelle l'homme antique était prêt à se battre et à mourir » (M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique*, op. cit., p. 502-503.). Or, il peut sembler étonnant que M. Foucault ait fait ce choix de laisser de côté ce moment du discours, qui creuse un écart paradoxal entre Alexandre le Grand, avide de conquérir le monde entier, et Diogène, dont l'anti-royauté se cristallise ici dans le fait que lui, qui élit pour foyer le monde dans sa totalité, en cela même exprime le fait que son royaume n'est rien.

<sup>2135</sup> Ainsi lit-on chez Dion Chrysostome : « Mais quel autre ennemi me reste-t-il encore à vaincre, reprit Alexandre, si je m'empare de toutes ces cités dont j'ai parlé ? » – « Le plus difficile à combattre [...] [,] Je te le dis depuis longtemps, mais tu ne comprends pas que tu es toi-même ton pire ennemi, le plus difficile à vaincre, aussi longtemps que tu es mauvais et stupide. Voilà l'homme que tu ignores plus que n'importe quel autre. [...] » (Léonce Paquet (éd.), *Les Cyniques grecs*, op. cit., p. 211.). Cette dernière remarque fait naturellement allusion au *gnôthi seauton*, qui ne manque d'ailleurs pas d'être évoqué quelques lignes plus bas, soulignant en cela une nouvelle fois la filiation directe qui existe entre le cynisme et la pensée socratique.

<sup>2136</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 254-255. Cette troisième remarque rejoint d'ailleurs le second point, en ce que la différence établie est celle d'un roi par hérédité, et qui donc est devenu roi simplement par quelque bonne fortune, et l'homme qui, comme parmi les abeilles, est « un roi établi par la nature, et qui ne tient pas cet honneur de l'hérédité » (Léonce Paquet (éd.), *Les Cyniques grecs*, op. cit., p. 212.).

Pendant que ce dernier court incessamment le danger de perdre son royaume, « le cynique-roi ne cessera jamais d'être roi ».<sup>2137</sup>

En conclusion de cette comparaison entre la royauté politique et la royauté philosophique cynique, M. Foucault retient trois points pouvant caractériser la royauté cynique. Tout d'abord, cette royauté est réelle, mais bien en ce sens radical que sa valeur, ne dépendant de rien, ne s'appuyant sur rien de matériel, est totale.<sup>2138</sup> Tellement bien que le cynique, dans la jouissance parfaite de sa souveraineté, n'a même pas besoin de l'affirmer publiquement, si bien qu'il reste « un roi méconnu ».<sup>2139</sup> Enfin, il s'agit bien « [d']une monarchie de dévouement », <sup>2140</sup> d'un type bien particulier cependant, dans la mesure où on va retrouver les différentes dimensions et caractéristiques évoquées ci-dessus. Le dévouement dont le cynique-roi fait preuve se présente comme une obligation, parce qu'il s'agit « [d']une mission qu'il a reçu » par la même nature lui conférant sa royauté,<sup>2141</sup> et qui consiste donc à prendre soin des autres jusqu'au possible sacrifice de lui-même. Le rapport instauré avec les autres est alors celui, « médical », de quelqu'un qui « va soigner les gens ».<sup>2142</sup> Le cynique devient ainsi, dans sa mission sacrificielle, « l'instrument du bonheur des autres ».<sup>2143</sup> Enfin, cette mission de soin des autres prend néanmoins « la forme d'un combat »,<sup>2144</sup> dans lequel le cynique a inlassablement à affronter « les vices qui affectent les hommes, affectant ses interlocuteurs en particulier mais affectant aussi le genre humain en général ».<sup>2145</sup>

L'obligation de prendre soin des autres que rencontre le cynique débouche donc sur la notion d'un combat à mener. Certes, si l'on retrouve bien, dans ce concept de combat cynique, la notion de combat spirituel telle qu'elle a été discutée plus haut,<sup>2146</sup> la conception proprement cynique de ce que doit être ce combat est pourtant loin de s'y épuiser. Car le combat porte également sur tout ce qui est erroné et faux dans la société, qu'il s'agisse de ses coutumes et traditions, ou encore de ses habitudes de

---

<sup>2137</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 255.

<sup>2138</sup> cf. *Ibid.*

<sup>2139</sup> *Ibid.*

<sup>2140</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>2141</sup> *Ibid.*

<sup>2142</sup> *Ibid.*

<sup>2143</sup> *Ibid.*

<sup>2144</sup> *Ibid.*

<sup>2145</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>2146</sup> cf. Section III.2.3.2.



fonctionnement.<sup>2147</sup> D'un côté, le combat cynique est donc un combat critique, parce qu'il soumet à son jugement toutes les manières de conduire les hommes. D'autre part, il est un combat qui prend pour référence non pas le soi individuel, mais bien rien de moins que « l'humanité en général ».<sup>2148</sup> Son objectif est alors de parvenir, par son action, à faire réfléchir l'humanité sur son état actuel, afin de pouvoir le changer en s'affranchissant de tout ce qui, dans ses habitudes, conventions, règles, ne satisfait pas à un examen critique.<sup>2149</sup>

### **III.5.3.3. Attitude critique et militance cynique**

Cette série de considérations permet de comprendre que la spécificité cynique semble avoir résidé dans la manière d'altérer, par le biais de leur radicalisation, les conceptions générales de la philosophie antique. S'il s'agit bien d'un exercice de soi visant l'autonomie dans une souveraineté capable de jouissance de soi par soi, la forme cynique demeure néanmoins caricaturale, dans la mesure où elle aboutit à une existence dans laquelle semble s'incarner toute sa minorité dépendante, quoique subversive. De manière analogue, l'*epimèleia* cynique, loin d'aboutir à une culture de soi, débouche sur la découverte d'une animalité qui constitue un affront à toute la culture grecque et hellénistique. Enfin, s'il y a combat, il n'est pas tant spirituel, c'est-à-dire engagé dans une optique de parvenir à une souveraineté de soi sur soi.

Ce combat est plutôt entrepris dans un désir sacrificiel d'aide envers les autres, à travers une lutte contre toutes les formes de coutumes, de traditions, en bref les façons de faire sociales qui sont en réalité non-réfléchies et reconnues comme étant erronées. Le combat cynique prend avant tout la forme d'une dénonciation perpétuelle, qui puise de l'expérience radicale de prendre le *logos* à la lettre eu égard de ses principes et des conséquences qui en découlent. Il est ainsi à se demander si l'on ne retrouve pas, à travers l'analyse de ce geste cynique, l'inscription généalogique de l'attitude critique. En effet, ne donne-t-il pas, à travers cette effectuation en pratique qu'il représente, un exemple éclectique de la philosophie comme manière de vivre, dans la mesure où ce

---

<sup>2147</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 257-258. On retiendra que M. Foucault conclut son énumération de ce sur quoi peut porter le combat par « un certain état de l'humanité » (*Ibid.*, p. 258.), indiquant ainsi expressément le cadre de référence universel que se donne le cynisme.

<sup>2148</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 258.

<sup>2149</sup> Ainsi que l'explique M. Foucault, le cynisme « s'adresse [...] à l'humanité dans sa vie réelle avec comme horizon ou objectif de la changer, la changer dans son attitude morale (son *êthos*) mais, en même temps et par là-même, la changer dans ses habitudes, ses conventions, ses manières de vivre » (*Ibid.*).

combat inscrit au cœur de l'existence même de l'individu cette lutte avec la vérité, le pouvoir et le soi ?

La radicalité critique du geste cynique parvient ainsi à amener toute la structure de la conception du soi éthique antique jusqu'à son moment de contradiction le plus extrême. C'est pourquoi les cyniques parviennent à « retourne[r] et [à] inverse[r] ce thème de la vie souveraine », <sup>2150</sup> qui se dévoile non dans une harmonie de la pleine jouissance exemplaire et souveraine de soi ouvrant sur la possibilité de diriger les autres, mais débouche bien au contraire sur la dramatique d'une « vie militante ». <sup>2151</sup> Si Foucault lui-même concède que ce terme de militantisme, outre l'anachronisme apparent qu'il représente, pourrait à première vue se trouver attribué à bon nombre d'écoles philosophiques, la mouvance cynique présente néanmoins une particularité fort intéressante et centrale pour notre propos. Car, comme l'explique Foucault, tandis que « le militantisme des écoles, des sectes philosophiques de l'Antiquité se faisait tout de même essentiellement en circuit fermé », <sup>2152</sup> la forme cynique a ceci d'original d'être « une militance en quelque sorte en milieu ouvert, c'est-à-dire une militance qui s'adresse absolument à tout le monde, une militance qui n'exige justement pas une éducation », <sup>2153</sup>

La particularité du militantisme cynique tient par conséquent en deux points. Premièrement suppose-t-il la radicale égalité de tous, car il s'adresse de manière indifférente à chacun, indépendamment de tout prérequis possible, qu'il s'agisse de la formation, de la provenance, du statut social, ou d'une prétendue vertu nécessaire. Deuxièmement on a affaire à « une militance qui prétend changer le monde, beaucoup plus qu'[à] une militance qui chercherait simplement à fournir à ses adeptes les moyens de parvenir à une vie heureuse ». <sup>2154</sup> Cela revient à dire que la particularité de la vie philosophique cynique réside dans le point de vue qu'elle engage, et donc dans la prétention réclamée publiquement par cette forme de militance philosophique. Les cyniques parviennent, à travers leur geste radical de critique de tout ce qui n'est pas soumis au *logos*, de concilier la négation de toutes les formes de pouvoir et de positivités

---

<sup>2150</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>2151</sup> *Ibid.*

<sup>2152</sup> *Ibid.*, p. 261-262.

<sup>2153</sup> *Ibid.*, p. 262. On notera par ailleurs que le terme de « militance » à l'égard du cynisme est salué et repris par M.-O. Goulet-Cazé, en dépit de l'anachronisme flagrant qu'il représente donc (cf. M.-O. Goulet-Cazé, « Michel Foucault et sa vision du cynisme dans "Le courage de la vérité" », art cit, p. 108.).

<sup>2154</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 262.

sociales simplement présumées avec un universalisme qui, par ce même geste, ne peut jamais se contenter de demeurer abstrait.<sup>2155</sup>

Si on peut laisser de côté, dans le cadre de ce travail, les indications d'ordre généalogique portant sur les postérités de cette attitude cynique aussi bien dans « la figure du roi de dérision »,<sup>2156</sup> que dans « le thème du roi caché », et même en ce qui concerne « l'ascétisme chrétien »,<sup>2157</sup> il convient toutefois de retenir la ligne généalogique tracée par M. Foucault à travers les siècles jusqu'au « militantisme révolutionnaire du XIX<sup>e</sup> siècle ».<sup>2158</sup> Cela est alors indiqué non bien sûr pour céder à un quelconque raccourci, qui serait malvenu ne serait-ce dans son apparente facilité, tel par exemple le désir complètement erroné de vouloir relier directement la pratique cynique antique à une pratique révolutionnaire de type socialiste, anarchiste, ou tout simplement marxiste. Les abîmes des siècles séparant les deux moments engloutiraient d'ailleurs – de droit – toute tentative de ce genre.

En revanche, il s'agit de retrouver, par-delà les différences, l'écho d'une expérience somme toute commune, et qui semble bien relever de cette philosophie de l'altérité que Foucault déploie dans le cours de 1984, alors même qu'il avance sous le couvert d'analyses de sectes philosophiques antiques radicales. Car ce à quoi le cynisme parvient donc, et que l'on retrouvera être au cœur des formes de militantismes révolutionnaires, c'est en effet d'avoir, à chaque fois, « posé cette altérité de la vie autre, pas simplement

---

<sup>2155</sup> C'est dans ce sens que nous comprenons l'affirmation de Foucault suivant laquelle « il faut aussi reconnaître [*outré son ancrage profond dans la philosophie antique, PAB*], dans ce militantisme, une forme particulière : un militantisme ouvert, universel, agressif, un militantisme dans le monde, contre le monde » (*Ibid.*). Avant tout cette dernière formule nous semble désigner le fait que le cynisme se positionne concrètement contre toutes les formes de fausseté, d'erreur ou d'injustice qu'il rencontre dans son monde de la vie (*Lebenswelt*), refusant par ce geste simultanément de les accepter simplement comme données.

<sup>2156</sup> *Ibid.*

<sup>2157</sup> *Ibid.*, p. 263. Au sujet de l'ascétisme chrétien il convient néanmoins de remarquer qu'il s'agit là d'une forme de développement du cynisme bien particulière, dans la mesure où elle associe l'inscription et la réalisation de la résistance cynique au monde dans l'exercice ascétique de l'existence, ce qui se résume bien à un refus cynique de jouer le jeu, et la coupure entre la vie humaine et l'accès à un autre monde devenant accessible que grâce à une permission divine. Comme nous allons le voir plus bas, cette coupure n'existe pas pour le cynisme préchrétien, ce qui a pour conséquence un rapport bien différent à un monde utopique concilié. En dépit de cette différence majeure, l'ascétisme chrétien retient néanmoins une caractéristique essentielle du geste cynique, en ce que le style donné à la vie est toujours compris dans une visée universelle tendant vers le tout. C'est pourquoi M. Foucault peut résumer cet ascétisme comme étant « à la fois un combat spirituel en soi-même, contre ses propres péchés, ses propres tentations, mais combat aussi pour le monde tout entier », ajoutant que « [l']ascète chrétien [...] est celui qui purge le monde tout entier de ses démons » (*Ibid.*).

<sup>2158</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 264.

comme le choix d'une vie différente, bienheureuse et souveraine, mais comme la pratique d'une combativité à l'horizon de laquelle il y a un monde autre ».<sup>2159</sup>

Voilà en quoi réside la force du geste cynique, dont il est à se demander si elle ne revient pas, en réalité, à tout geste philosophique prenant au sérieux l'attitude critique, et demandant des comptes à tout ce qui se donne comme naturel, immuable, sinon objectif, ou tout simplement "doté de bon sens". En effet, nous serions là, à en croire Foucault, en présence « d'une expérience éthique fondamentale dans l'Occident ».<sup>2160</sup> Cette expérience tire son empire de l'universel concret dont elle rend compte, et qui indique que la vie autre, qu'elle soit directement cynique ou qu'elle ne le soit pas, ne s'épuise pas dans sa signification en et pour elle-même, mais qu'elle vise au contraire toujours le tout. Un telle vie est en effet toujours « [u]ne vie autre pour un monde autre ».<sup>2161</sup>

### III.5.4. La morale d'un monde autre

#### III.5.4.1. Le soin cynique des autres et l'universel concret (Épictète)

Le constat qu'une vie autre véhicule la prétention à un monde autre est en effet ce qui ressort de l'interprétation foucauldienne du Livre III, 22 des entretiens d'Épictète.<sup>2162</sup> Ce dernier explique qu'alors même que le choix de la vie philosophique relève de la liberté individuelle, on ne peut toutefois pas se déclarer, se constituer cynique soi-même, tâche que l'homme reçoit de la part des dieux.<sup>2163</sup> Or, quand bien même l'on

---

<sup>2159</sup> *Ibid.*

<sup>2160</sup> *Ibid.*

<sup>2161</sup> *Ibid.*

<sup>2162</sup> Le chapitre 22 du Livre III des *Entretiens* constitue pour les Modernes une des sources majeures nous renseignant sur le cynisme. Bien entendu, Épictète lui-même n'était nullement cynique, mais stoïcien, ce qui pose un problème certain, dans la mesure où « il donne du cynisme ancien une interprétation idéalisée, en fonction de ses propres convictions philosophiques » (M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique*, *op. cit.*, p. 316.). Pour une discussion des rapports entre cynisme et stoïcisme, on pourra se reporter, en outre des travaux de M.-P. Goulet-Cazé cités à l'instant, à son ouvrage M.-O. Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, *op. cit.*, ainsi qu'à l'analyse que propose H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, *op. cit.*, p. 229 et suiv. M. Foucault lui-même n'ignorait nullement le problème du stoïcisme ambiant dans la présentation du cynisme d'Épictète, comme en témoigne sa mise en garde, au début de la leçon du 21 mars 1984 (cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 266.). Si nous pensons néanmoins que ce problème d'ordre philologique et relevant de l'histoire des idées n'est pas d'une importance outre mesure dans le cadre de la présente étude, c'est que, quelle que soit la réponse que l'on puisse donner à cette question, elle n'altère en rien la teneur des résultats de la lecture qu'en fait M. Foucault, et qui constitue tout notre intérêt ici.

<sup>2163</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 269-271. À ce même sujet, M. Foucault remarque « [qu'o]n ne s'auto-institue pas cynique » (*Ibid.*, p. 269.). Épictète explique en effet que « celui qui s'engage sans dieu dans une entreprise aussi considérable s'expose à sa colère, et ne veut rien d'autre, en fait, qu'afficher en public des manières indécentes » (Épictète, *Entretiens, fragments et sentences*, *op. cit.*, p. III, 22, 2.).

pourrait être tenté d'interpréter cette affirmation comme l'intervention d'une vertu comme condition préalable à l'autoconstitution en cynique, il nous semble que ce n'est en réalité pas de cela dont il est question. Au contraire, il en va ici de quelque expérience métaphysique, au cours de laquelle l'individu s'éprouve comme dépassant sa simple constitution individuelle. Pour comprendre cela, retenons tout d'abord qu'Épictète en appelle au jeune homme désirant de devenir cynique de cesser de souhaiter l'être, pour se concentrer sur soi-même, lui expliquant que le cynique, loin de simplement s'exhiber publiquement avec effet, est bien plutôt celui qui « s'abrite[...] derrière sa pudeur ».<sup>2164</sup> Il n'est certainement pas fortuit que Foucault rapproche ici la désignation divine de devenir cynique du « thème socratique de la mission divine »,<sup>2165</sup> qui fit, rappelons-le, préférer à Socrate la fidélité au *logos* à sa sécurité personnelle et son bien-être.<sup>2166</sup>

Un autre point fort intéressant apparaît au cours de la lecture du texte d'Épictète. Car si « [l]a mission cynique ne se reconnaîtra que dans la pratique de l'*askêsis* »,<sup>2167</sup> à travers l'épreuve des quatre dimensions traditionnelles de la vie vraie relevées plus haut,<sup>2168</sup> la mission incombant ainsi au cynique consistera bien à entrer en une guerre philosophique pour combattre les maux par l'exercice même de cette vie qui est la sienne. Durant cette lutte, les souffrances qu'il éprouvera alors vaudront, elles aussi, non seulement comme exercice spirituel, mais également comme instauration d'un « lien philanthropique qui peut exister entre les philosophes et le genre humain tout entier ».<sup>2169</sup> Dans la souffrance qu'il éprouve, le cynique parvient à créer, dans un geste de retournement paradoxal, un « lien [...] intense avec le genre humain tout entier ».<sup>2170</sup> Prenant l'exemple du cynique se trouvant invectivé, M. Foucault explique alors que c'est comme si le cynique parvenait à percer l'inexorable cercle qui lie la violence à la

<sup>2164</sup> Épictète, *Entretiens, fragments et sentences*, op. cit., p. III, 22, 9-19, ici 15.

<sup>2165</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 270.

<sup>2166</sup> Toutefois, il faut indiquer une limite de cette lecture. En effet, Épictète décrit la tâche qui incombe au cynique comme étant une « mission » (Épictète, *Entretiens, fragments et sentences*, op. cit., p. III, 22, 23.), que M. Foucault lui-même rapproche d'une « conception en quelque sorte professionnelle des activités » philosophiques (M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 271.). Or, il n'en va néanmoins pas d'une tâche née d'une division du travail, mais bien d'un devoir dont il s'agit seulement de s'assurer « qu'on est capable de l'accomplir » (*Ibid.*, p. 272.). Autrement dit, la conception de la pratique philosophique cynique comme une mission attribuée par les dieux n'exempte, à priori, personne de ce travail de soi sur soi qui se fait dans l'exercice quotidien de la pudeur. C'est pourquoi M. Foucault peut constater que ce travail est alors à imaginer « [n]on pas [comme] auto-institution, mais [comme] épreuve de soi sur soi, reconnaissance de ce qu'on est et de ce qu'on est capable de faire dans la tentative de vivre cyniquement » (*Ibid.*).

<sup>2167</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 273.

<sup>2168</sup> cf. *Ibid.*, p. 272-273.

<sup>2169</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>2170</sup> *Ibid.*

domination, dans un « retournement non pas en domination, non pas en force, ne permettant pas une autre forme de maîtrise, mais [*dans*] un rapport d'affection avec ceux-là même qui lui font mal et, à travers lui, avec le genre humain tout entier ». <sup>2171</sup>

Ainsi ne saurait-on sous-estimer le lien entre le cynique et les hommes. Car c'est bien à ce philosophe que revient le rôle non seulement de gardien de l'humanité, mais aussi « [*d'*]éclaireur » et « [*d'*]évêque ». <sup>2172</sup> Ce qui lui confère ce statut, est la perte de souveraineté qui se manifeste dans cette condition inférieure, dépendante, meurtrie, dans laquelle le cynique se retrouve, et dans laquelle il décide de se maintenir. <sup>2173</sup> On retrouve ici l'idée qu'il faut, pour pouvoir prendre une attitude éthique et se mettre ainsi en rapport avec le tout de manière éthique, c'est-à-dire non violente, se dessaisir de sa souveraineté. Il faut s'abstenir de s'imposer soi-même dans un possible rapport de domination. Cela constitue en effet le seul moyen de devenir véritablement humain, c'est-à-dire de parvenir à sa propre humanité, laquelle en même temps est celle de tout le genre humain, c'est-à-dire celle qui a pour dessein tout le genre humain. <sup>2174</sup>

Paradoxalement, seule cette position d'infériorité meurtrie permet au cynique d'acquérir la souveraineté véritable, parce qu'il se constitue à travers cette expérience comme « un fonctionnaire de l'universalité éthique », <sup>2175</sup> et qu'il se met donc en rapport

---

<sup>2171</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>2172</sup> *Ibid.* M. Foucault fait en cela référence à Épictète, *Entretiens, fragments et sentences*, *op. cit.*, p. III, 22, 23-25., où il est dit que le cynique est « l'observateur de ce qui est favorable aux hommes et de ce qui leur est hostile ». Une fois que le cynique a compris ce qui était bon, il faut qu'il en informe les hommes, sans se laisser entraîner par la peur d'un possible refus, tout en s'imposant, même face à une possible opposition. Cela fait référence à un fragment de Jean Stobée, qui cite Diogène disant : « Les autres chiens [...] mordent leurs ennemis, tandis que moi, je mords mes amis, de manière à les sauver » (Stobée, W. H. III, 13, 44, cit. in : Léonce Paquet (éd.), *Les Cyniques grecs*, *op. cit.*, p. 108).

<sup>2173</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 276. Ainsi que l'explique en effet M. Foucault, « le cynique apparaît [...] comme un homme dont la misère, le dénuement, l'absence de maison et de patrie, ne sont rien d'autre que la condition pour pouvoir exercer, de façon positive, la mission qu'il a reçue. Il apparaît à ce moment-là, lui qui est libre de tout et de tous ses mouvements, comme une sorte de veilleur universel qui veille sur le sommeil de l'humanité ».

<sup>2174</sup> Il semble presque inutile de souligner que nous retrouvons alors un motif qui, comme nous l'avons vu, est au cœur de la conception morale adornienne.

<sup>2175</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 277. Le terme de *fonctionnaire* suscite le questionnement de l'apport des analyses de H. Niehues-Pröbsting pour l'interprétation que donne ici Foucault ; surtout que ce dernier avait lui-même souligné l'importance du travail pröbstingien (cf. *Ibid.*, p. 178.). Ce dernier emploie en effet le terme de « Funktionär der Gottheit » (H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, *op. cit.*, p. 233.), précisément dans le cadre de sa propre analyse du texte d'Épictète. Cela est d'autant plus intéressant que H. Niehues-Pröbsting rapproche, au même moment, les conceptions socratique, épictétienne et kantienne en ce qui concerne la question de la nécessaire liberté individuelle couplée à la référence du tout, que celui-ci soit compris comme « l'État » et « la Justice » chez Socrate, « l'humanité » et « la loi divine » chez Épictète, ou encore comme « la loi morale » chez Kant (*Ibid.* (trad. PAB).). Quoi qu'il en soit de ces analyses en particulier, il semble donc bien, à la lumière de ces considérations, que ce qui est en question ici, est bien le rapport de la sphère subjective

avec le tout.<sup>2176</sup> Ce rapport éthique de soin avec l'humanité, et dont Foucault veille à souligner à deux reprises qu'il excède de loin la sphère politique,<sup>2177</sup> mène à une attitude qui, à travers la concrétion des actes, de la misère, du désintéressement, de la renonciation, ouvre sur l'expérience d'un universel concret faisant preuve de toute sa force, dans la mesure où « le cynique se trouve associé au gouvernement de l'univers ».<sup>2178</sup> En renonçant, dans une radicalisation du souci de soi et un renversement de la souveraineté de soi, aux différentes formes du gouvernement de soi et des autres, le cynique atteint finalement « la vraie souveraineté qui est celle des dieux sur le genre humain tout entier ».<sup>2179</sup> À la lumière de ces considérations, il est alors à se demander si ce thème du plus misérable parvenant aux cieux, ne fait que préparer un thème chrétien,<sup>2180</sup> ou bien s'il n'y a pas plutôt un motif bien plus fondamental en lui, qui relève d'une expérience métaphysique de l'universel concret.

#### **III.5.4.2. Vie autre et monde autre**

Ainsi que nous venons de l'exposer, la pratique de la philosophie cynique est une manifestation scandaleuse de la vérité qui procède par une radicalisation de propositions et de principes philosophiques à travers l'incarnation de leur signification littérale. La souveraineté philosophique qu'incarne le cynique est donc caractérisée par deux aspects. Elle est d'une part une critique virulente et polémique adressée à toute souveraineté politique, et d'autre part une inversion de ses signes distinctifs.<sup>2181</sup> Dans le livre III, 22 des *Entretiens* d'Épictète, cela a deux conséquences, toutes deux clairement stoïciennes. Premièrement, le bonheur de cette vie provient de l'acceptation du cynique de son destin, quel qu'il soit. Cela est la raison pour laquelle même l'esclavage doit être

---

à l'universalité morale, surtout à considérer que M. Foucault ne reprend pas la référence à la sphère du divin, présente chez H. Niehues-Pröbsting, au profit de l'universalité éthique.

<sup>2176</sup> C'est bien au sens fort que M. Foucault comprend la dimension universelle, ce qui apparaît clairement à la lumière de la définition qu'il donne de cette « universalité éthique », dont il dit qu'elle « n'est pas l'universalité politique d'un groupe (la cité ou l'État ou même le genre humain tout entier), mais l'universalité de tous les hommes » (M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 277.). Cette dernière remarque indique qu'il s'agit ici d'une universalité qui ne saurait être concrète, et qui donc considère la totalité des hommes, non de manière abstraite (comme catégorie), mais bien en considérant bien tous les hommes, c'est-à-dire chaque homme pour lui-même.

<sup>2177</sup> cf. *Ibid.*, p. 277, 278.

<sup>2178</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>2179</sup> *Ibid.*

<sup>2180</sup> Ainsi, ces dernières années est survenue la question de savoir dans quelle mesure Jésus a été influencé par la pensée cynique. À ce sujet, cf. GOULET-CAZE Marie-Odile, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, « Textes et traditions », 2014, 250 p.

<sup>2181</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 281.

accueilli avec indifférence.<sup>2182</sup> Deuxièmement, dans la mesure où cette vie cynique relève d'une souveraineté divine et qu'elle est une vie heureuse, elle « est aussi manifestation de la vérité ». <sup>2183</sup>

Certes, ce n'est pas la première fois que Foucault expose une conception de vie parrésiasique. Mais il semble tout de même que celle des cyniques soit d'un autre ordre, car elle est une vie vécue pour le genre humain tout entier, et qui vise ainsi à dépasser sa condition subjective. Dans le texte épictète, cela est tout d'abord indiqué par le terme « [d]'ange de la vérité ». <sup>2184</sup> En suivant, Foucault distingue un certain nombre d'aspects par lesquels la vérité de l'existence cynique se révèle. Il n'est pas nécessaire de les analyser en détail dans le cadre de notre travail, notamment parce qu'ils rejoignent formellement des caractéristiques de vie parrésiasique discutées plus haut. On retiendra seulement qu'il doit donc y avoir « homophonie », <sup>2185</sup> c'est-à-dire concordance des principes et de la conduite exprimée. <sup>2186</sup>

En outre, le cynique doit faire preuve d'une connaissance de soi. Cette connaissance s'articule autour de deux dimensions, qui sont toutes deux pratiques, <sup>2187</sup> ce qui indique, une fois de plus, que nous sommes bien dans le registre "lachésien" des arts de vivre, et non dans celui d'une métaphysique de l'âme. Ainsi, le cynique doit se connaître soi-même pour pouvoir toujours juger de manière convenable de ses propres capacités. <sup>2188</sup> Mais il doit également faire preuve d'une connaissance de soi, parce qu'il doit perpétuellement faire la critique – à travers un mouvement réflexif – de sa propre pensée, pour éviter de céder à l'imposition dogmatique de soi-même. <sup>2189</sup> Or, ce rapport de surveillance de soi se trouve doublé d'une surveillance des autres ; cela non par un

---

<sup>2182</sup> cf. *Ibid.*, p. 282.

<sup>2183</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>2184</sup> Il faut préciser que le paragraphe 25, que M. Foucault donne pour référence (cf. *Ibid.*), désigne le cynique – dans la traduction de J. Vrin – comme « l'observateur ». Il nous semblerait donc que M. Foucault ait voulu faire référence non au paragraphe 25, mais 23, dans lequel Épictète le désigne comme le « messenger » envoyé aux hommes par Zeus, « avec pour mission de leur montrer qu'ils sont dans l'erreur sur le chapitre des biens et des maux » (Épictète, *Entretiens, fragments et sentences*, op. cit., p. III, 22, 23.). On notera au passage que la dimension divine dont Épictète charge la tâche cynique pourrait alors provenir, du moins en partie, de la sacralité que revêtait la tâche du messenger dans la culture grecque antique (cf. Erwin Fahlbusch (éd.), *Taschenlexikon Religion und Theologie*, op. cit., article « Engel », 1. a].).

<sup>2185</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 283.

<sup>2186</sup> cf. *Ibid.* Cette conformité est d'ailleurs radicale aussi dans le sens où elle s'étend jusqu'aux aspects physiques du corps, au soin, à la propreté que l'individu y apporte. Bien entendu, il s'agit, là aussi, d'un aspect relevant bien plus du stoïcisme propre à Épictète, que d'une caractéristique propre à la doctrine cynique.

<sup>2187</sup> cf. *Ibid.*, p. 283-284.

<sup>2188</sup> cf. *Ibid.*, p. 284.

<sup>2189</sup> cf. *Ibid.*, p. 285.



désir de satisfaire une curiosité ou quelque indiscretion, mais dans la mesure où le cynique, ayant épousé une vie épurée de tout désir subjectif, prend, lorsqu'il se soucie des autres, soin de soi de la manière la plus convenable. Ainsi que le résume Foucault, le cynique

« [e]n s'occupant des autres, [...] doit en fait s'occuper de ce qui, chez les autres, relève du genre humain en général. [...] Le cynique est celui, par conséquent, qui, se souciant des autres pour savoir ce dont ces autres se soucient, en même temps et par là-même se soucie de lui-même. »<sup>2190</sup>

On comprend alors que le cynique ne peut accomplir son humanité qu'au moment où il se délaisse de sa condition individuelle au profit de l'expérience du tout auquel il se sait et s'éprouve appartenir. Il semble donc que le devenir-autre, propre au geste cynique du devenir-soi, est bien de l'ordre d'un devenir-humanité.

#### **III.5.4.3. Pour une philosophie de l'altérité**

À ce point de l'analyse, on se trouve au cœur de ce qui s'apparente à une réelle philosophie de l'altérité, dans la mesure où ce n'est qu'en celle-ci que peut s'exprimer la vérité, qui se révèle aussi critique qu'elle est morale. La vérité est critique, car son altérité fait apparaître le caractère erroné de toutes les vies ordinaires, dont la vie cynique, par le simple fait de son existence, dénonce l'erreur.<sup>2191</sup> Par ce geste critique, elle acquiert simultanément une dimension morale, parce qu'elle vise à indiquer à toutes les autres une sortie possible, pour qu'elles cessent ainsi d'être dans l'erreur, afin que les individus puissent se défaire de la vie fausse qu'ils mènent.<sup>2192</sup> Mais en raison de cet objectif, et en vue de la perspective universelle qui lui est propre, la vie cynique vise toujours « une réforme d'un monde tout entier ».<sup>2193</sup> La vie cynique, par sa simple effectuation, permet ainsi de faire comprendre aux autres que non seulement un monde autre est appelé, mais qu'il est du domaine du possible. Or c'est l'altérité dans laquelle se place la vie cynique qui rend possible cette expérience.<sup>2194</sup>

---

<sup>2190</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>2191</sup> *cf. Ibid.*, p. 288.

<sup>2192</sup> C'est bien d'une préoccupation morale dont il est question, lorsque M. Foucault explique que « [l]a cible de cette intervention, c'est de montrer aux hommes qu'ils se trompent, qu'ils cherchent ailleurs la vérité, qu'ils cherchent ailleurs le principe du bien et du mal, qu'ils cherchent ailleurs la paix et le bonheur, que ce n'est pas là où ils sont qu'effectivement ils s'adressent » (*Ibid.*, p. 287.).

<sup>2193</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>2194</sup> C'est en effet ce que révèlent les analyses de Foucault, lorsqu'il conclut que « [l]e cynique s'adresse à tous les hommes. À tous ces hommes, il montre qu'ils mènent une vie autre que celle qu'ils devraient

À ce moment précis, la leçon du 28 mars comprend un développement donné en notes, et sur lequel il convient de s'attarder, même si M. Foucault a finalement choisi de ne pas le prononcer. Car cela permet de bien saisir la signification et la portée de ce qui vient d'être affirmé. Tout d'abord, M. Foucault veille à délimiter soigneusement ce monde autre de la conception d'un autre monde. Dans le cas de cette dernière, il s'agit, bien sûr, du monde des Idées platonicien, « promis aux âmes après leur délivrance du corps ». <sup>2195</sup> Dans le cas des cyniques, on n'a donc pas du tout affaire à une conception postulant l'existence de deux mondes, mais on se trouve au contraire en présence de l'expérience « [qu]'un autre état du monde » est possible. <sup>2196</sup> Il est alors intéressant de noter que M. Foucault le représente comme « une cité de sages où il n'y aurait nul besoin de militance cynique ». <sup>2197</sup>

Laissons de côté la question de savoir ce qu'est ou ce que peut être un sage dans la conception cynique, car il suffit, dans le cadre de notre propos, de comprendre que ce terme sert à désigner le fait que dans ce monde autre, tous feraient preuve d'un rapport à soi convenable, leur donnant accès à une expérience particulière de l'universel. <sup>2198</sup> En lieu de cette première question, tentons plutôt de comprendre pourquoi, dans cette cité, il n'y aurait plus besoin de « militance cynique ». Or, à quoi sert l'attitude cynique militante ? D'une part, elle se veut être une dénonciation des vies fausses, d'autre part, elle souhaite indiquer aux individus de chercher ailleurs la vie bonne, qui donc est supposément possible. Qu'il n'y ait plus besoin de militance cynique dans cette cité de sages ne peut par conséquent signifier autre chose que le fait que les raisons donnant lieu à cette militance et évoquées à l'instant aient alors disparues, ce qui indique que le monde autre en question est un monde concilié dans la vie bonne. On comprend pourquoi Foucault ajoute à cela que « la condition pour parvenir à cette vraie vie, c'est la

---

mener. Et par là même, c'est tout un autre monde qui doit émerger, qui doit être en tout cas à l'horizon, qui doit constituer l'objectif de cette pratique cynique » (*Ibid.*).

<sup>2195</sup> *Ibid.*, note \*.

<sup>2196</sup> *Ibid.*, note \*.

<sup>2197</sup> *Ibid.*, note \*.

<sup>2198</sup> C'est en effet à cela que se laisse résumer la conception du sage à travers les différentes écoles philosophiques antiques (cf. P. Hadot, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », art cit.) Dans son article, Hadot résume ainsi « la merveilleuse possibilité que nous laisse entrevoir la figure du sage antique : la vie, si courte soit-elle, peut être comprise comme un accès à l'infini ; le sage, grâce aux quelques instants de vie qui lui sont concédés par la Nature, devient en quelque sorte la conscience même du cosmos, il se dilate dans l'immensité de ce cosmos, il accède ainsi à la vision de la splendeur de l'existence universelle. [...] La figure du sage comporte donc deux dimensions qui sont totalement étrangères à l'homme de la vie quotidienne : la liberté intérieure et la conscience cosmique » (*Ibid.*, p. 251.). À ce sujet, cf. aussi P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., p. 334 et suiv.

constitution pour chaque individu d'un rapport de vigilance à soi-même ». <sup>2199</sup> La possibilité qu'advienne ce monde autre dépend du rapport de vigilance et de critique que chacun a à entretenir à soi. Cela revient à affirmer que la possibilité de la réalisation d'un monde concilié dépend de la constitution d'un soi convenable. Le soi en question est bien, du moins dans l'optique cynique discutée ici, un soi qui, dans un geste réflexif, abdique de s'imposer soi-même.

À ces considérations, M. Foucault ajoute que « [c]e n'est ni dans le corps, ni dans l'exercice du pouvoir, ni dans la possession de la fortune qu'il faut rechercher le principe de la vraie vie » mais bien « en soi-même ». <sup>2200</sup> À première vue, cette phrase peut sembler d'une banalité certaine. Mais il ne faudrait pas s'y méprendre. Car elle recèle en réalité une configuration dans laquelle se place l'individu de manière morale par rapport à lui-même et au monde. Pour comprendre la portée de l'affirmation, il convient tout d'abord d'ajouter que, même si le texte épictétien est donc profondément empreint de stoïcisme, l'analyse du rapport à soi à travers le souci des autres et dans l'objectif d'indiquer la possibilité qu'advienne un monde autre, constitue selon Foucault « le noyau historique le plus important du cynisme ». <sup>2201</sup> Cela inclut également le constat excluant le corps, le pouvoir et la fortune, dans lesquels on reconnaît tour à tour les différents moments du refus cynique qui fait tant scandale.

On est alors en droit de se demander en quoi peut bien consister ce *soi-même* en lequel il convient donc de chercher *le principe de la vraie vie*. Ce soi serait cette humanité que l'on finit par découvrir au fond de soi-même, une humanité qui prend corps non dans une idée abstraite, mais dans une expérience nous liant un à un à chaque être humain. Or le noyau virulent, scandaleux et subversif de cette vérité réside dans le fait que cette humanité que se découvre le sujet cynique dans l'accomplissement du geste critique, n'est pas encore réalisée, raison pour laquelle « cette vie de véridiction a pour objectif la transformation du genre humain et du monde ». <sup>2202</sup>

---

<sup>2199</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 288, note \*.

<sup>2200</sup> *Ibid.*, note \*.

<sup>2201</sup> *Ibid.*, note \*.

<sup>2202</sup> *Ibid.*, note \*.

### III.5.5. Du scandale d'un monde concilié

#### III.5.5.1. *Expérience métaphysique et expérience historico-critique*

Le geste cynique tel que nous venons de l'analyser suscite deux expériences, constituant pour M. Foucault « deux noyaux fondamentaux dans la genèse de l'expérience philosophique européenne ou occidentale », à savoir « [l'e]xpérience métaphysique du monde » et « [l']expérience historico-critique de la vie ». <sup>2203</sup> L'évocation d'une expérience historico-critique rejoint le dispositif conceptuel d'une ontologie historique de nous-mêmes que M. Foucault évoquait à travers l'analyse du texte *Was ist Aufklärung ?* de Kant. <sup>2204</sup> En effet, le geste cynique semble bien s'inscrire généalogiquement dans le même effort, dans la mesure où il se dresse toujours contre les manifestations erronées de la vie qu'il rencontre dans la sphère sociale qui, dans un moment historique donné, est la sienne. <sup>2205</sup> Cela reviendrait à dire que le cynisme a dans ce sens été l'expression antique de ce que Foucault désigne comme *attitude critique*, dès lors que son geste n'accomplit autre chose que la tentative d'une critique des formes historiquement données de conduites sociales des individus, et ainsi simultanément l'évocation de formes possibles de (se) conduire différemment.

En ce qui concerne *l'expérience métaphysique du monde*, les réponses possibles semblent plus complexes. Dans le cadre d'un travail comme le nôtre, il faut bien entendu résister à vouloir relier l'évocation de ce terme dans le cours de Foucault à la conceptualisation du terme chez T. W. Adorno, en prétendant que les deux recouvriraient les mêmes significations. Une homonymie ne prouve pas, à elle seule, la concordance des termes. Celle-ci ne peut être produite, quand bien même elle existerait, qu'à travers la preuve menée que le champ d'application et la structure même des deux

---

<sup>2203</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>2204</sup> En effet, il nous semble qu'il faut lire comme résultant d'un même effort, comme visant un même objectif, d'un côté les analyses menées pendant ces années au Collège de France eu égard des arts de vivre antiques en général, et de leur tournure cynique en particulier, et de l'autre l'analyse que propose Foucault de la réponse de Kant à la question demandant ce qu'est l'*Aufklärung*. Il suffit de rappeler que Foucault comprend cette dernière non pas tant comme la dénomination d'une époque de la pensée occidentale, mais bien plutôt comme « un type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome », avant d'ajouter « que le fil qui peut nous rattacher de cette manière à l'*Aufklärung* n'est pas la fidélité à des éléments de doctrine, mais plutôt la réactivation permanente d'une attitude ; c'est-à-dire d'un *ethos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique » (M. Foucault, « What is Enlightenment? », art cit, p. 1390.). Il semble presque inutile de vouloir s'attarder à souligner les concordances entre les descriptions de la constitution du soi.

<sup>2205</sup> Là pourrait résider du moins une raison pour la pauvreté doctrinale largement attestée du cynisme antique. C'est qu'il ne s'agit pas tant de produire des traités relevant de l'abstraction d'une sphère idéale, que bien plutôt de manifester, à travers la vie, la vérité de la critique des formes de vie erronées.

concepts chez nos deux auteurs sont les mêmes, malgré les différences qui certainement subsisteront.

Or, que désigne ce terme chez M. Foucault ? Il semble qu'il porterait sur l'état de fait, attesté par le cynisme, que la vérité n'est pas un effet de discours, même si on est en présence d'une forme particulière de dire-vrai, mais d'abord le résultat de l'expérience d'une pratique, de l'effectuation, dans et à travers la vie du cynique, d'une certaine attitude critique, bref, d'un *ergon*.<sup>2206</sup> Le bien-fondé de la dénonciation critique des formes de vie socialement acceptées est attesté par le scandale que cette manifestation ne manque pas de susciter. De plus, et de manière tout à fait centrale, cette première expérience d'une vie cynique critique a pour conséquence une deuxième forme de l'expérience métaphysique, dans la mesure où elle est une expérience concrète de quelque chose qui relève de l'universel, à savoir que le monde contre lequel s'insurge la vie cynique et qui fait que les vies erronées soient ainsi, n'a pas nécessairement à demeurer comme il est, mais qu'au contraire la conciliation dans la forme d'un monde autre est possible.

Ce mouvement qui indique l'universel de la possible conciliation du tout est néanmoins concret, dès lors qu'il indique que ce changement du monde ne pourra s'effectuer de manière abstraite, par exemple par un code de lois, mais devra nécessairement être le produit d'un changement du soi. Autrement dit, l'avènement du monde autre est lié à la façon dont le soi, dans et à travers son rapport à soi, entre en relation avec les autres. C'est ce que constate Foucault, lorsqu'il résume que

« cette pratique de la vérité caractérisant la vie cynique n'a pas pour but simplement de dire et de montrer ce qu'est le monde en sa vérité. Mais elle a pour but, et pour but final, de montrer que le monde ne pourra rejoindre sa vérité, ne pourra se transfigurer et devenir autre pour rejoindre ce qu'il est dans sa vérité, qu'au prix d'un changement, d'une altération complète, le changement et l'altération complète dans le rapport qu'on a à soi. Et c'est dans ce retour de soi à soi, c'est dans le souci de soi que se trouve le principe du passage à ce monde autre promis par le cynisme. »<sup>2207</sup>

---

<sup>2206</sup> Ce terme grec désigne « la manifestation de fait de la vérité » (M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 289.). Il convient de rappeler, comme le fait H. Joly au sujet de la philosophie platonicienne, que l'opposition entre « le *logos* et l'*ergon* » relève du contraste entre ce que nous appellerions aujourd'hui la 'théorie' et la 'pratique' » (JOLY Henri, *Le renversement platonicien: logos, épistémé, polis*, 2e éd. corr., 2. tirage., Paris, J. Vrin, « Tradition de la pensée classique », 1985, 405 p, p.323.). H. Joly ajoute qu'il s'agit là « [d']une opposition banale mais signifiante entre ce qui se doit et ce qui se fait, puis entre ce qui existe en principe, *λογω*, et ce qui existe en pratique, *εργω* » (*Ibid.*, p. 324.).

<sup>2207</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 289.

Le geste cynique lie l'accomplissement du monde concilié en sa vérité et le travail nécessaire de soi sur soi qui en est la condition. En cela, ce geste produit simultanément l'expérience qu'un monde autre est possible, et indique en outre la voie qui y ouvre, à savoir un rapport à soi affranchi de domination. La critique cynique, aussi virulente et même violente qu'elle puisse paraître à première vue, se révèle ainsi être mue par un désir de conciliation et un profond souci d'humanité.

### **III.5.5.2. Les postérités chrétiennes du geste cynique**

Il convient d'insister sur le fait que ce monde autre dont le cynisme montre la possibilité et le monde de la vie dans lequel le même cynisme réalise sa critique, sont bien considérés comme deux modalités différentes du même monde. La possibilité d'expression d'une autre modalité du monde révèle la nécessité de mener une vie autre, et ne relève donc pas, comme on pourrait le croire à première vue, de « la question de l'autre monde ». <sup>2208</sup> Cette question, bien sûr, est centrale dans le postulat platonicien d'un second monde métaphysique idéal. Autrement dit, pendant que le platonisme explore la conséquence du mouvement imaginé par l'*Alcibiade*, le cynisme est à placer dans une postérité de la question du *Lachès*, portant sur l'effectuation de la vie vraie et bonne dans chaque instant de l'existence. Dans le cadre du présent travail, il n'est pas possible de discuter en détail l'analyse de la postérité chrétienne du geste cynique à laquelle Foucault dédie la fin du cours de 1984. <sup>2209</sup> Nous nous contenterons simplement de retenir que la grande inflexion qu'aura apporté le christianisme à la question des arts de vivre, aura été, pour M. Foucault, de « li[er] 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 ». <sup>2210</sup>

Autrement dit, la spécificité du geste chrétien aura été de produire une combinaison aussi originale que novatrice entre les deux dimensions philosophiques antiques constituant le problème du sujet, en conciliant la conception platonicienne de l'autre monde idéal, qui de surcroît est le monde de la vérité, au geste critique cynique, ce qui a naturellement eu pour conséquence que ce dernier perdit la faculté d'indiquer la

---

<sup>2208</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>2209</sup> cf. *Ibid.*, p. 289-308. Il s'agit d'un certain nombre d'indications destinées à résumer « le passage d'un ascétisme païen à l'ascétisme chrétien » (*Ibid.*, p. 290.). Pour cette question, on peut avant tout indiquer l'admirable travail effectué par M.-O. Goulet-Cazé dans son ouvrage *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, dans lequel est notamment discuté également la question d'un possible cynisme de Jésus Christ (cf. M.-O. Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, op. cit.).

<sup>2210</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 293.

possibilité d'un monde autre concilié.<sup>2211</sup> Le résultat de cette combinaison originale sera un réagencement progressif du problème de la question de la vie bonne. Tandis que la *parrêsia* devient une verticale confiance en Dieu, trouvant son expression par exemple dans la figure du martyr,<sup>2212</sup> la question des arts de vivre se verra doublée et investie par celle d'une herméneutique de soi, désormais nécessaire pour ouvrir la voie au salut de l'individu.<sup>2213</sup> C'est la nécessité de cette direction de conscience qui constituera également la raison pour la mise en place des « institutions pastorales du christianisme ».<sup>2214</sup>

### **III.5.5.3. La question du sujet, entre métaphysique et application**

Ce court résumé permet de comprendre que la réponse qu'a apporté le christianisme à la question du rapport entre les deux dimensions philosophiques du problème du sujet n'est qu'une réponse possible parmi d'autres, et historique de surcroît. Par conséquent, d'autres manières de penser cette articulation entre une métaphysique de l'âme et des techniques de soi sont donc tout à fait envisageables. C'est ce que rappelle l'ultime développement devant clôturer le cours de l'année 1984, et que Foucault n'a malheureusement pas eu le temps de prononcer.<sup>2215</sup> Or, il est étonnant de voir que la fin du cours, telle que l'avait initialement prévue Foucault, se présente comme un récapitulatif concis de ses préoccupations et des recherches menées depuis le début des années 1980.

Tout d'abord, Foucault rappelle qu'il s'agissait pour lui d'analyser les « [r]apports entre sujet et vérité ».<sup>2216</sup> L'enjeu était alors celui de se défaire de l'approche

---

<sup>2211</sup> À exposer les choses ainsi, on montre une nouvelle fois que cette expérience métaphysique cynique, évoquée auparavant par M. Foucault, ne porte donc nullement sur une métaphysique de l'âme platonicienne, et doit par conséquent comporter une valeur et une densité qui lui sont propres, et qui est précisément celle que nous retracions ci-dessus.

<sup>2212</sup> Pour la question de la verticalité parrésiasique, cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 297. Pour la figure du martyr, cf. *Ibid.*, p. 302-303.

<sup>2213</sup> cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 304, 308.

<sup>2214</sup> *Ibid.*, p. 308. C'est ainsi que l'on retrouve donc, à la fin du cours de 1984, l'interrogation sur le développement des institutions pastorales, et la recherche généalogique de ce qui donnera lieu à cette culture de l'aveu généralisée dont les trames courent jusqu'à la modernité. On comprend également que le christianisme a mis au point une manière spécifique de dire-vrai sur soi-même, qui est irréductible à celle pratiquée dans l'Antiquité, dans la mesure où cette dernière n'avait aucunement pour souci ni exigence de produire une herméneutique du sujet. En d'autres termes, ce n'est qu'en raison de l'avènement du dispositif chrétien et de la mise au point de ses techniques de soi spécifiques, que désormais « [o]n atteindra la vraie vie qu'à la condition préalable d'avoir pratiqué sur soi ce déchiffrement de la vérité » (*Ibid.*).

<sup>2215</sup> Les éditeurs du cours l'ont joint à la suite de l'ultime leçon du cours de 1984, cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 309-311.

<sup>2216</sup> *Ibid.*, p. 309.

traditionnelle consistant à considérer ce rapport exclusivement sous son angle métaphysique, en prenant comme objet d'étude et comme point d'appui le *bios*, posant ainsi la question « du rapport à soi », dont Foucault prend soin de préciser que « le rapport à l'âme » ne constitue qu'une « partie ».<sup>2217</sup> Ce fut alors cet intérêt pour les pratiques dans lesquelles se constitue le rapport à soi qui l'a amené à décrire ce concept qui revêtait une place si centrale au sein de la pensée antique qu'était le souci de soi. C'est en effet dans le cadre de cette *epimêleia* que s'insèrent toutes ces pratiques, pour finalement « constituer un *êthos* ».<sup>2218</sup> Ce dispositif de production « êthopoïétique » du soi faisait appel non seulement à un ensemble de connaissances pratiques,<sup>2219</sup> mais également d'un certain nombre d'exercices ascétiques dans lesquels l'individu était amené à réaliser le soi. Ce rapport à soi exprimé par l'*epimêleia* se voit doublé par une problématisation du rapport aux autres, également placé sous le prisme de la vérité. Il s'agit, bien sûr, de la *parrêsia*. Celle-ci se présentera, au cours de l'Antiquité, sous différentes formes politiques, éthiques ou encore philosophiques. Sa forme la plus radicale sera son acception cynique, qui s'exprime comme une incarnation littérale des principes philosophiques dans l'existence.

C'est alors que l'on trouve une indication intéressante quant aux analyses portant sur la pratique philosophique cynique sur laquelle nous venons de discuter. En effet, Foucault tente de répondre à une objection possible, à savoir qu'à travers sa lecture du mouvement cynique, ce dernier acquerrait une importance qui ne lui serait en réalité jamais revenu, car de fait, dans l'Antiquité, le cynisme a été un phénomène « marginal et frontalier ».<sup>2220</sup> La réponse qu'il adresse à cette critique est fort intéressante, car elle laisse transparaître, dans une certaine mesure, qu'il n'a rien fait d'autre que d'utiliser le phénomène historique qu'était le cynisme antique, pour exprimer quelque chose de sensiblement différent, à savoir donner une illustration du pôle des rapports à soi que constitue le *bios*. On comprend donc que la spécificité cynique de faire scandale est bénéfique à l'entreprise foucauldienne. Elle permet en effet grâce à sa posture radicale, de

---

<sup>2217</sup> *Ibid.* Il convient de rappeler cela pour souligner expressément le lien étroit qui court toujours entre *psukhê* et *bios*.

<sup>2218</sup> *Ibid.*

<sup>2219</sup> *Ibid.* Ces connaissances en quelques sortes appliquées sont les *mathêmata*, et peuvent donc traiter aussi bien de la médecine, de la diététique que de l'économie.

<sup>2220</sup> *Ibid.*, p. 310. On remarquera cependant qu'entre-temps M.-O. Goulet-Cazé a montré, dans ses admirables travaux, que le cynisme était jusqu'à « la philosophie populaire par excellence », tel qu'elle le décrit au sujet du cynisme d'époque impériale (M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique*, *op. cit.*, p. 233.), et ne peut par conséquent être résumé comme un simple phénomène seulement 'marginal'.



saisir sans grande difficulté cette seconde dimension du sujet que la philosophie moderne, depuis si longtemps, occulte au profit de la dimension métaphysique.

Rappelons-le une dernière fois : la spécificité et l'originalité de la philosophie antique résident dans sa conception du lien qui est à établir entre la vérité et l'individu, d'une part grâce au souci de soi (à soi), d'autre part grâce au dire-vrai (aux autres). Si les réponses spécifiques des différentes écoles ont pu différer au cours de l'histoire, elles se situent néanmoins toutes sur un continuum qui s'étend entre deux pôles qui en constituent les extrêmes. Quand bien même ces deux pôles aient été intimement liés au sein de la philosophie antique,

« platonisme et cynisme représentent deux grandes formes qui se font face et qui ont donné lieu chacune à une généalogie différente : d'un côté la *psukhê*, la connaissance de soi, le travail de purification, l'accès à l'autre monde ; de l'autre côté le *bios*, la mise à l'épreuve de soi-même, la réduction à l'animalité, le combat dans ce monde contre le monde. »<sup>2221</sup>

D'un côté, on trouve « la modalité platonicienne », insistant sur le *gnôthi seauton*, la connaissance de soi, et ouvrant sur la métaphysique de soi de l'âme (*psukhê*) en lien avec un universel idéal.<sup>2222</sup> De l'autre, on peut situer « la modalité cynique », qui délaisse la connaissance au profit d'une pratique radicale de l'*askêsis*, et qui donne lieu à l'exigence de formuler des arts de vivre pratiques, ces techniques à travers desquelles se forme le soi, cette fois-ci entendu comme *bios*, c'est-à-dire comme effectuation de l'existence dans chacun de ses moments.<sup>2223</sup>

Au vu du constat cité à l'instant, M. Foucault fait bien entendu référence au découplage progressif auquel on peut assister notamment en raison du réagencement chrétien. Ce dernier aura pour conséquence de faire oublier à la philosophie qu'il fut un jour, au cours de son histoire, qu'elle s'était posé, et de manière insistante, la question de

---

<sup>2221</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 310.

<sup>2222</sup> *Ibid.* De cette modalité, M. Foucault dit en effet que « son importance considérable tient à ce qu'elle a pu lier cette forme du souci de soi à la fondation de la métaphysique » (*Ibid.*).

<sup>2223</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 310. Cette seconde modalité, dont M. Foucault dit « [qu']elle est restée en retrait par rapport à la métaphysique » (*Ibid.*), a été délaissée, voire en grande partie omise dans l'histoire de la philosophie. Néanmoins, « elle a laissé dans l'histoire de l'Occident un certain mode de vie, un certain *bios*, qui a joué sous différentes modalités un rôle essentiel » (*Ibid.*). Cette ultime indication fait référence au fait que ce *bios kunikos* et l'éventail de pratiques qui l'entourent, constituent un socle généalogique pour une certaine forme de contestation que l'on retrouve à travers l'histoire de l'Occident, des mouvements cénobiques ascétiques du Moyen-Âge (cf. *Ibid.*, p. 168-169.), en passant par la Réformation luthérienne (cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 228), et allant jusqu'à la figure du militant politique au XIX<sup>e</sup> siècle (cf. *Ibid.*, p. 169-172.). À travers toute l'histoire occidentale, on retrouve donc des exemples d'incarnations contestatrices d'une vérité servant, à l'image du cynique antique, à dénoncer l'erreur dans laquelle se tiennent les formes de vie acceptées.

la vie vraie, la question de la vie philosophique. Cette interrogation insistante ne disparaît cependant pas entièrement pour autant, comme nous avons pu le voir par exemple à travers la figure du militant révolutionnaire. Seulement, le discours philosophique a progressivement oublié que la vérité pouvait aussi s'incarner. Or, ce sur quoi M. Foucault décide alors d'insister, pour conclure son cours, c'est qu'en dépit des changements historiques, on peut retenir « [qu']il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité ; la vérité, ce n'est jamais le même ; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre ». <sup>2224</sup>

#### **III.5.5.4. Le devenir-autre de la vérité**

La vérité ne s'instaure que dans la distance, ce qui revient à affirmer qu'elle se produit dans la tension entre deux moments dont les différences réciproques produisent un décalage, une diachronie, qui est précisément ce qui les informe, l'un comme l'autre, de ce qu'ils sont. Il faut certainement en conclure qu'il ne peut y avoir de vérité que critique, si la critique désigne cette mise à l'épreuve de ce qui est, soit par une mise en mouvement de cette prétendue immobilité pour laquelle se fait passer ce qui est, soit par l'investigation de ce qu'est vraiment ce qui est. Un tel examen critique peut alors s'effectuer par une confrontation de l'être historique, soit à ses propres limites (critique kantienne), soit à ce qui est à l'origine disparate de ce qui l'a historiquement fait devenir ce qu'il est désormais, et qu'il n'est donc pourtant déjà plus (la généalogie). Une telle acception de la vérité revient à comprendre le geste critique comme un geste d'altération, qui par l'analyse critique, la négation déterminée ou encore la généalogie, fait apparaître les limites de ce qui est, et donne à voir ce que n'est plus ou pas encore ce qui est. C'est enfin pourquoi le même ne peut être producteur de vérité, dans la mesure où celle-ci ne peut se comprendre qu'à travers le décalage de la différence que suscite l'autre.

En dépit de cette première approche, cette ultime phrase ne cesse néanmoins de poser problème, raison pour laquelle il faut l'analyser pas à pas. Tout d'abord, retenons le constat catégorique selon lequel la vérité ne se donne donc que sous deux formes, et sous ces deux formes seulement. Le terme de « l'autre monde » fait alors référence au geste métaphysique platonicien interrogeant une sphère des idéalités universelles et immuables, à laquelle s'opposerait notre monde sensible des apparences soumises aux

---

<sup>2224</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 311.

changements.<sup>2225</sup> La vie autre, quant à elle, désigne bien la vie vraie cynique, qui par radicalisation des principes philosophiques, qu'elle choisit d'incarner dans un geste parrésiasique extrême, s'impose comme radicalement autre.

Il faut rappeler qu'il s'agit là, pour Foucault, de rendre compte du rapport que peut entretenir le sujet à la vérité, ce qui permet alors de comprendre que ce rapport ne peut s'instaurer qu'en se rapportant d'un côté à une métaphysique des valeurs, des entités, ou bien encore des idées universelles, et d'autre part à l'exigence de réaliser une vie vraie, qui, dans son effectuation, incarne les principes donnés par la raison. Or, si effectivement il n'y a de vérité qu'autre, on peut supposer que c'est dans une confrontation envers l'une et l'autre de ces dimensions que se noue le rapport entre la vérité et le sujet, au fil d'un patient et exigeant travail de soi sur soi. Le sujet, s'il souhaite épouser la vérité, ne pourra le faire qu'en devenant véritablement autre.

#### **III.5.5.5. Penser une morale critique, incarner les principes philosophiques**

Que Michel Foucault ait pu insister, à la fin de son cours de l'année 1984, sur l'importance de la dimension métaphysique à qui il donne ainsi une place de premier choix au sein de la phrase concluante, peut surprendre. Mais il s'agit sans doute là tout d'abord de la conséquence de ce que les deux dimensions auxquelles se rapportent le sujet sont complémentaires. En outre, cela signifie que le sujet doit d'une part s'interroger sur l'expression qu'il donne à sa conduite, et d'autre part se confronter aux exigences imposées par les idées universelles. Entendons-nous sur ce point : il ne s'agit nullement d'affirmer que M. Foucault, à la fin de sa vie, soit rentré au port paisible de la philosophie traditionnelle. Bien au contraire, la question qu'il semble alors soulever est celle des principes et des exigences universelles qui se trouvent impliqués dans toute situation concrète, dans laquelle un individu est amené à se comporter, à se rapporter, à se tenir par rapport à l'interrogation éthique que soulève la situation dans laquelle il se trouve.<sup>2226</sup>

---

<sup>2225</sup> Tout se joue ici dans la position de l'adjectif *autre*. En effet, M. Foucault évoque bien, dans cette ultime phrase, l'*autre* monde, ce qui renvoie à un deuxième monde métaphysique, derrière notre monde sensible, et non pas le monde *autre*, c'est-à-dire le monde tel qu'il pourrait être s'il n'était plus comme il est maintenant, ce qui alors ferait référence à deux modalités d'un même monde. Sur la lecture dichotomique de l'histoire de la philosophie effectuée ici par Foucault, entre le monde des idées platonicien de la *psykhê* et le monde utopique du *bios* cynique, cf. GROS Frédéric, « Platon et les cyniques chez Foucault. Du souci de soi au gouvernement du monde » in *Michel Foucault: gli antichi e i moderni: parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, Lorenzo Bernini (éd.), Pisa, ETS, « Polis », 2011, p. 65-73.

<sup>2226</sup> La langue allemande offre en effet le terme très concis de *sich verhalten*, qui, notamment en raison de sa réflexivité, rend bien compte de l'implication à laquelle l'individu, dans une telle situation, est sujette. Car si le suffixe *sich* peut être traduit par *se*, le mot *verhalten* en lui-même recèle une complexité certaine.

Ce n'est alors qu'une manière d'indiquer ce que nous souhaitons désigner par le terme d'*universel concret*, dans la mesure où l'exigence éthique doit nécessairement prendre pour référence le geste universel du tout. À cet instant, il n'importe peu de savoir en réalité s'il s'agit de l'humanité, de la justice, de la liberté, ou bien d'un autre concept métaphysique. L'important réside dans le fait que cette exigence ne peut jamais s'exprimer sous forme d'une loi morale formelle, abstraite et valable à chaque instant. À travers ce constat se découvre alors finalement une autre signification de cette affirmation foucauldienne selon laquelle la vérité ne peut jamais être le même. Dans le cadre de l'application de considérations morales formelles aussi, la vérité se trouve non dans la superposition de moments dont la singularité empêche leur identification réciproque, mais bien dans la prise de conscience que leur vérité se révèle à travers la différence qui existe entre eux, et dans chacun de leurs instants.

En retour, on ne saurait faire l'impasse sur cette perspective du tout qu'offre l'interrogation métaphysique. Elle seule permet en effet de transformer le soin de soi en un soin des autres se révélant être le véritable soin de soi ; même si une telle transformation peut signifier, pour l'individu, la mise en danger, voire la perte d'existence. On comprend ainsi que cette exigence universelle se trouve au cœur du propos et du geste cyniques. Comme le remarque M.-O. Goulet-Cazé

« [c]e n'est ni dans l'inaccessible de l'Idée, ni dans la complexité du discours que se réalise le bien, mais dans l'acte concret, singulier, posé par tel individu. L'absolu n'est pas dans un au-delà de notre monde ; c'est un absolu pratique et concret que chacun peut réaliser au jour le jour s'il sait vivre bien. »<sup>2227</sup>

C'est qu'il s'agit, dans le cas des cyniques, aussi bien d'une problématisation d'un universel concret que d'une expérience métaphysique. Le cynique nous rappelle qu'il ne suffit guère de discuter des idées métaphysiques, qu'il faut, bien au contraire, se décider

---

On peut le diviser en *ver-* et *-halten*, ce dernier terme signifiant *tenir*, se référant à la *Haltung*, la *tenue*, qui est à entendre dans un sens subjectif éthique. Or, le suffixe *ver-* désigne un changement d'état du sujet du verbe, qu'il soit qualitatif ou temporel. On comprend alors que ce terme de *verhalten* fait preuve d'une double référencialité, d'une part par rapport à ce envers quoi le sujet prend position, d'autre part à la relation que le sujet entretient à soi-même, à travers cette prise de position que lui demande l'objet qui lui est donné. Si ce verbe devait à être traduit dans sa signification la plus littérale, il faudrait le rendre par quelque construction s'apparentant à : « se tenir du soi envers ce en rapport à quoi le soi se tient ». Dans le cadre de notre analyse, on comprend que ce verbe allemand rend compte de la manière la plus adéquate des différentes dimensions de rapports instituées dans l'interrogation portant sur l'*éthos* d'un sujet dans une situation donnée.

<sup>2227</sup> M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique*, op. cit., p. 247.

d'incarner.<sup>2228</sup> Il nous révèle, par son *bios kunikos*, que le critère moral à appliquer à notre existence ne peut être autre que l'adéquation de son effectuation aux principes philosophiques que nous offre le travail de la raison.

\*

Ainsi que le rapporte Diogène Laërce, Diogène le Cynique

« s'étonnait de voir les grammairiens faire des recherches sur les malheurs d'Ulysse, tout en ignorant les leurs propres. Et il s'étonnait aussi de voir les musiciens accorder les cordes de leur lyre, mais laisser désaccordées les dispositions de leur âme ; les mathématiciens fixer leurs regards sur le soleil et la lune, mais ne pas remarquer ce qui se passe à leurs pieds ; les orateurs mettre tout leur zèle à parler de la justice, mais ne point du tout la pratiquer, et encore les philosophes blâmer l'argent, mais le chérir par-dessus tout. Il condamnait aussi les gens qui louent les justes de ce qu'ils sont au-dessus des richesses, mais qui envient les gens fortunés. Il était hors de lui quand des gens sacrifiaient aux dieux pour leur santé et, au cours même du sacrifice, mangeaient au détriment de cette même santé. »<sup>2229</sup>

Pour Michel Foucault, cette interrogation diogénienne portant sur l'adéquation entre les comportements et les principes philosophiques qui les guident, doit résider au cœur d'une pensée morale critique. Il ne peut aucunement s'agir d'un nihilisme affirmant qu'il

---

<sup>2228</sup> La lecture de la philosophie cynique proposée par M. Foucault rejoint en cela l'affirmation de P. Tillich, qui explique : « Tout acte de courage est une manifestation du fondement de l'être, quelque contestable que puisse être le contenu de cet acte. Ce contenu peut cacher ou déformer l'être véritable, mais le courage qui l'accompagne révèle l'être véritable. Ce sont non des arguments, mais le courage d'être qui révèle la vraie nature de l'être lui-même. En affirmant notre être nous participons à l'affirmation de soi de l'être lui-même. » (TILlich Paul, *Le courage d'être*, Paris, Casterman, 1971, 181 p, p.173-174.). En effet, cette affirmation de P. Tillich nous semble applicable aussi bien dans le cas du cynisme, qu'elle n'est valable pour et au centre de sa propre entreprise. C'est peut-être en raison de cette idée que M. Foucault avait cité l'ouvrage de Tillich comme introduction à la pensée des cyniques (cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 164-166.). En dépit des raisons évoquées expressément par M. Foucault durant son cours (cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*), il est en effet bien difficile de saisir pourquoi le philosophe renvoie à cet ouvrage en particulier, dans la mesure où ce livre n'évoque le cynisme qu'à de très rares reprises. Or, il semblerait bien que P. Tillich, quoique d'une perspective parfaitement et ouvertement théologique, décrive précisément ce que nous avons décidé ici de nommer l'expérience métaphysique de l'universel concret qui réside dans le geste parrésiasique cynique, lorsqu'il affirme par exemple : « dans notre acceptation de ce que nous ne connaissons pas, la puissance de l'être se manifeste à nous. Le courage a un pouvoir de révélation, le courage d'être est la clé de l'être lui-même » (P. Tillich, *Le courage d'être, op. cit.*, p. 174.).

<sup>2229</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres, op. cit.*, p. VI, 27-28. Il est fort intéressant de noter, au sujet de l'extrait de Diogène Laërce cité à l'instant, que celui-ci ajoute une énumération de ce qui trouvait l'admiration de Diogène qui, outre ses accents stoïciens, rappelle à bien des égards les exemples de ce qu'Adorno appelle le *Ne-pas-participer-au-jeu* [*Nicht-so-sehr-Mitspielen*]. Ainsi, Diogène Laërce rapporte que Diogène « allait jusqu'à admirer les esclaves qui, voyant leurs maîtres manger goulûment, ne volaient rien de ce que ceux-ci mangeaient. Il louait les gens, qui, sur le point de se marier, ne se mariaient point ; qui, sur le point de s'occuper de politique, ne s'en occupaient point et d'élever des enfants n'en élevaient point ; il louait également ceux qui s'apprétaient à vivre dans la compagnie des princes et qui ne s'en approchaient point » (*Ibid.*, p. VI, 28-29.).

n'y aurait point de principes moraux philosophiques, ou bien encore de prôner un relativisme selon lequel tous les principes moraux se vaudraient.

Seulement, Foucault nous encourage, à travers sa lecture du cynisme antique, à nous interroger au sujet des principes guidant notre conduite ; et à nous demander à travers cela quelle est la vérité du soi que nous incarnons dans l'effectuation de notre existence. Lorsque la philosophie souhaite épouser l'existence du sujet, elle se radicalise. Ce n'est que dans ce moment que peut s'articuler une morale, qui dans sa résistance aux formes de vie prédéfinies, sera toujours et nécessairement critique, dans la mesure où elle ne pourra jamais simplement se contenter d'une armature de règles abstraites qu'elle se serait données une fois pour toutes.

## Conclusion

« Wer aber nichts ist, trifft auch draußen nichts mehr an », <sup>2230</sup>

« *l'intention morale en lutte* »

Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant note qu'il existe une antinomie de la raison pratique, dans la mesure où le rapport de la vertu et du bonheur est parfaitement impossible dans une morale formelle qui s'engage à épouser le point de vue universel d'une loi qui n'accepte pour fin autre chose que l'humanité, faisant en cela abstraction du bonheur privé. <sup>2231</sup> Pourtant, lorsqu'il tente de donner une solution à cette antinomie, Kant fait une remarque bien curieuse :

« Toutefois, n'avons-nous pas un terme qui ne désignerait pas une jouissance, comme le mot bonheur, mais qui évoquerait pourtant une satisfaction liée à notre existence, un analogue du bonheur qui doit nécessairement accompagner la conscience de la vertu? Si! Ce terme est celui de *contentement de soi-même* qui, au sens propre, ne désigne jamais qu'une satisfaction négative liée à l'existence, par laquelle on a conscience de n'avoir besoin de rien. La liberté, et la conscience de la liberté comme d'un pouvoir que nous avons de suivre, avec une intention prépondérante, la loi morale, est *l'indépendance à l'égard des inclinations*, du moins comme causes déterminantes (quoique non comme causes *affectantes*) de notre désir, et, en tant que j'ai conscience de cette indépendance en suivant mes maximes morales, elle est l'unique source d'un contentement inaltérable nécessairement lié à elle, ne reposant sur aucun sentiment particulier, et ce contentement peut s'appeler intellectuel. » <sup>2232</sup>

On peut aisément déceler, dans cette citation, une description d'un rapport à soi analogue à celui détaillé par Foucault dans sa lecture d'auteurs antiques. Cette *jouissance* désintéressée qu'évoque Kant est l'effet d'un rapport, à soi et aux autres, de maîtrise convenable, si par maîtrise on convient d'entendre un rapport qui ne pâtit de déterminations hétérogènes d'aucune sorte.

Kant caractérise cette *satisfaction* de *négative*, dans la mesure où elle est l'effet d'une disposition individuelle résultant d'un travail sur soi à l'aboutissement duquel préside

---

<sup>2230</sup> BLOCH Ernst, *Geist der Utopie*, Bearb. Neuauf. der 2. Fassung von 1923, [3. Aufl.], Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Werkausgabe », 2000, 351 p, p.219.

<sup>2231</sup> cf. I. Kant, « Critique de la raison pratique », art cit, p. 746-747.

<sup>2232</sup> *Ibid.*, p. 751-752 (souligné dans l'original).

donc la *conscience de n'avoir besoin de rien*. Si cette dernière est certainement tout d'abord le fruit de l'accomplissement du devoir moral cherchant à faire abstraction de tout mobile individuel, on ne peut néanmoins manquer d'y voir également l'évocation d'un motif stoïcien.<sup>2233</sup> Quoi qu'il en soit en détail, il n'en reste pas moins que la formulation laisse en tout cas à penser qu'un tel état ne peut être que le résultat d'un travail raisonnable de soi sur soi. C'est en ce sens que l'on pourrait d'ailleurs également comprendre l'affirmation de Kant selon laquelle « l'état moral qui [...] convient [à l'homme] et où il peut toujours être, c'est la *vertu*, c'est-à-dire l'intention morale en *lutte* [*moralische Gesinnung im Kampfe*] »,<sup>2234</sup> dans la mesure où l'évocation d'une lutte morale rejoint bien entendu ce motif on ne peut plus antique du combat que le soi est sommé d'engager avec soi-même.

#### *Kant et la question des techniques de soi*

À la lumière de ces quelques indications sommaires, on peut mesurer la portée de la remarque foucauldienne selon laquelle Kant aurait réintroduit la question des techniques de soi. Dans un long entretien qu'il accorde à H. Dreyfus et P. Rabinow en avril 1983, Foucault remarque en effet que le geste cartésien a rompu avec le motif antique selon lequel l'accès à la vérité requerrait une transformation ascétique de soi, expliquant qu'à ce moment inaugurant la rationalité moderne,

« [l']évidence s'est substituée à l'ascèse au point de jonction entre le rapport à soi et le rapport aux autres, le rapport au monde. Le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être un rapport avec la vérité. Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement cette vérité. »<sup>2235</sup>

Héritier de ce geste, Kant se trouve face au problème de devoir penser ensemble le sujet moral et le sujet de connaissance qui se donne comme universel.

De ce point de vue, la morale kantienne représente une tentative de concilier ces deux formes de sujet, alors même que celles-ci sont contradictoires, dans la mesure où les situations contingentes dans lesquelles se trouve le sujet moral ne s'accordent pas

---

<sup>2233</sup> Pour une discussion des motifs stoïciens dans la philosophie de Kant, cf. SANTOZKI Ulrike, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie: Eine Analyse der drei Kritiken*, Berlin, Boston, DE GRUYTER, 2006, p.154-168.

<sup>2234</sup> I. Kant, « Critique de la raison pratique », art cit, p. 711 (souligné dans l'original).

<sup>2235</sup> FOUCAULT Michel, « À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours (n° 344) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1428-1450. En revanche, il faut néanmoins ajouter que Foucault constate que Descartes ne parvient à cette vérité, de manière tout à fait paradoxale, qu'au prix d'un travail ascétique de soi.



nécessairement à l'universalité de la connaissance. Cela nécessite un travail sur soi, dans la mesure où « une attitude éthique » est donc exigée de la part du sujet individuel.<sup>2236</sup> Ce dernier doit désormais réfléchir les maximes de son agir dans un souci de s'accorder avec la maxime morale universelle qui lui est donnée sous la forme d'un impératif catégorique. Cela revient à dire que le sujet doit effectuer un travail constant sur soi, et que par conséquent ce soi n'est pas donné immédiatement. C'est pourquoi Foucault peut alors conclure « que Kant introduit une nouvelle voie de plus dans notre tradition et grâce à laquelle le Soi n'est pas simplement donné, mais constitué dans un rapport à soi comme sujet ».<sup>2237</sup> Il convient de le souligner : dans la lecture foucauldienne, l'apport peut-être le plus important de Kant dans le domaine de la philosophie morale a été de réintroduire la question du travail sur soi éthique qui est à fournir de la part de tout sujet individuel.

Or, cela constitue une possible réponse à la question que soulevait Adorno, et qui revenait à se demander comment il était possible d'amener à l'existence l'exigence d'un impératif catégorique, qui en raison de son formalisme restait aussi vrai dans son exigence que faux dans son abstraction. Cela revient à affirmer que l'on peut lire les réflexions d'Adorno à l'égard des problèmes que pose la philosophie pratique aujourd'hui comme la tentative d'analyser philosophiquement les conditions dans lesquelles se trouve l'individu dont ce travail ascétique sur soi est exigé. Mais cela signifierait également en retour que les derniers travaux foucauldien pourraient être lus comme une tentative de donner un corps à cette même exigence éthique, qui se trouve en réalité déjà indiquée chez Kant lui-même. L'enjeu de Foucault n'a donc aucunement été de prôner un retour à une prétendue morale antique, ce qui par ailleurs aurait constitué une entreprise aussi désuète qu'impossible. Bien plutôt, son propos résida dans un effort généalogique dont l'objectif fut d'indiquer des possibles ascétiques d'aujourd'hui.

Dans son célèbre texte *Le sujet et le pouvoir*, Foucault évoque de manière tout à fait élogieuse « l'approche de certains membres de l'école de Francfort », en précisant que son propre travail ne souhaite pas tant faire le procès des effets de domination de la raison moderne, que bien plutôt

---

<sup>2236</sup> *Ibid.*, p. 1450.

<sup>2237</sup> *Ibid.*

« suggérer [...] une autre manière d'avancer vers une nouvelle économie des relations de pouvoir, qui soit à la fois plus empirique, plus directement reliée à notre situation présente, et qui implique davantage de rapports entre la théorie et la pratique. Ce nouveau mode d'investigation consiste à prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ. »<sup>2238</sup>

Bien entendu, il ne saurait s'agir ici de supposer une quelconque continuité simple, ou même une complémentarité assumée des deux approches, qui n'a certainement pas existé. Mais il n'en demeure pas moins que les analyses de l'un comme de l'autre semblent à bien des égards se répondre de manière tout à fait étonnante.

Dans ce même texte, Foucault s'inscrit ainsi une nouvelle fois dans la lignée du Kant soulevant la question de l'actualité à travers celle de l'*Aufklärung*,<sup>2239</sup> avant d'ajouter que

« [s]ans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de "double contrainte" politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne. »<sup>2240</sup>

Il s'agit là d'un constat qu'Adorno n'aurait sans doute pas refusé. Car il ne faut pas s'y méprendre, le refus de positivité qui caractérise ses écrits est dû à sa probité intellectuelle. Autrement dit, sa pensée a beau être strictement négative, elle n'est pas pessimiste pour autant. Un extrait de l'échange épistolaire avec Thomas Mann suffira pour indiquer cela.

### *Négativité et utopie*

Dans une lettre datant du 30 octobre 1952, Thomas Mann interroge Adorno dans l'espoir d'obtenir « un mot positif qui donnerait une vision même seulement approximative de la société véritable, de celle qu'il faut postuler ».<sup>2241</sup> Adorno lui répond alors en expliquant qu'il n'est pas en « bonne posture concernant [...] [son] objection de principe, sur la question du positif », ajoutant

« qu'il est d'un fripon de donner plus qu'il a. Si j'ai assimilé dans ma chair et mon sang, quelque chose de Hegel et de ceux qui l'ont mis sur ses pieds, c'est l'ascèse envers

---

<sup>2238</sup> FOUCAULT Michel, « Le sujet et le pouvoir (n°306) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001.

<sup>2239</sup> cf. *Ibid.*, p. 1050.

<sup>2240</sup> *Ibid.*, p. 1051.

<sup>2241</sup> T.W. Adorno et T. Mann, *Correspondence, op. cit.*, p. 97.

l'énonciation directe du positif. Une véritable ascèse, croyez-moi, car je serais par nature plutôt porté de l'autre côté, vers l'expression sans entrave de l'espérance. Mais je ne peux me défaire du sentiment que celui qui ne supporte pas de rester dans le négatif, ou qui passe trop tôt au positif, fait le lit du non-vrai [*dem Unwahren in die Hände arbeitet*]. »<sup>2242</sup>

Bien entendu, il ne s'agit pas ici de diminuer le constat négatif qu'Adorno développe dans ses écrits, ni de se consoler par l'affirmation épistolaire de l'espérance ressentie. Le constat selon lequel le tout est le non-vrai et la vie vraie rendue impossible dans un monde qui ne l'est pas, demeure.

Mais il s'agit pour nous ici de souligner qu'une telle attitude théorique, dont on peut en outre aisément apercevoir les implications morales d'ailleurs parfaitement assumées par Adorno lui-même, est en elle-même l'indication de la possibilité de conciliation, aussi improbable puisse-t-elle paraître. Autrement dit, la négativité n'est certainement pas une fin en soi dans la philosophie adornienne. C'est par ailleurs ce que souligne Adorno par la suite, lorsqu'il explique qu'il ne souhaite aucunement « fétichiser [...] la négation déterminée », pour préciser que « s'il est vrai que la force du positif est passée dans le négatif, il n'est pas moins vrai que la négation tire son droit de la seule force du positif ».<sup>2243</sup> Or, à ce moment précis, Adorno ajoute quelque chose de tout à fait intéressant quant à l'affirmation de Foucault que nous évoquons à l'instant et selon laquelle son objectif était plus empirique et plus pratique. Car Adorno explique que

« l'utopie est le concret, elle n'est pas elle-même une théorie générale, ni une directive pour la pratique, et toute intuition réellement saturée, à quoi se rattache certes l'être de concept, sauvegarde justement ce qui se trouve broyé, impuissant, entre les principes ».<sup>2244</sup>

Si donc Adorno se refuse à donner de manière aussi intelligible qu'abstraite une indication au sujet de l'utopie, c'est qu'elle n'est pas conceptuelle. Mais affirmer qu'elle est concrète revient à dire qu'on peut en faire l'expérience.

### *De la généalogie du sujet à l'attitude philosophique*

Il devient dès lors possible de retracer le cheminement qui nous a conduit jusqu'ici. L'analyse généalogique du sujet occidental moderne entreprise par Foucault a constitué

---

<sup>2242</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>2243</sup> *Ibid.*, p. 101-102.

<sup>2244</sup> *Ibid.*, p. 102.

notre point de départ, parce qu'elle seule permettait de comprendre la structuration de ce que nous sommes. Le travail de Foucault ouvre la possibilité de comprendre et de critiquer que ce qui nous semble le plus fondamental et le plus immédiat, à savoir que nous soyons des individus-sujets dotés d'une capacité d'agir, est en réalité le fruit d'une longue histoire d'un certain nombre de techniques de direction bien particulières. Ces pratiques ont d'abord été mises au point dans les courants cénobiques du christianisme primitif. S'il s'agissait alors d'une reprise de techniques antiques, celles-ci se sont vues profondément altérées au cours de cette réappropriation. La raison en est que le cadre dans lequel ces techniques allaient venir s'inscrire avait profondément changé, dans la mesure où désormais l'objectif fut d'entrer en relation avec l'absolu divin. Cela eut d'importantes conséquences sur la manière dont était conçue aussi bien la volonté que la réflexivité d'un soi qui dès lors courait le danger d'être habité par un mal diffus, et qui requerrait donc un travail herméneutique sur soi.

Nous avons ensuite retracé la manière dont ces pratiques de direction et ces nouvelles techniques de soi chrétiennes se sont progressivement étendues à travers les sociétés occidentales, pour être enfin reprises, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, par une nouvelle technologie politique naissante, qui au lieu de régir souverainement un territoire, va de plus en plus être amenée à diriger aussi bien les individus que leurs multiplicités. Une fois arrivés à ce problème fondamentalement moderne de la politique qu'est ce phénomène de gouvernementalité, nous nous sommes intéressés à la lecture que Foucault a proposée d'un certain nombre de textes kantiens. Ainsi, nous avons pu présenter les deux dimensions – certainement complémentaires – que Foucault a décelées chez Kant, de l'exigence d'un gouvernement de soi aussi bien que de l'interrogation quant à un bon gouvernement des autres. Il a ainsi fallu comprendre les implications de la question moderne cherchant à cerner l'originalité ontologique de l'actualité dans laquelle nous sommes inscrits, afin d'introduire une différence d'avec la trame historique qui nous produit. Seule cette approche permet en effet d'ouvrir un espace de liberté. Dans le cadre de cette discussion, nous avons enfin retracé l'importance que revêt ici la conception kantienne de l'imagination, dans la mesure où elle seule permet de comprendre et de rendre compte d'une exigence universelle au sein de l'expérience.

Une telle possibilité de l'universel dans l'expérience nous a alors conduit à poser la question des implications et des exigences morales que cela ne manque de soulever.

C'est pourquoi nous nous sommes alors tournés vers la pensée d'Adorno, qui a le mérite d'avoir analysé de manière détaillée les exigences morales auxquelles l'être humain se trouve aujourd'hui confronté. Mais afin de comprendre la conception philosophique qu'Adorno propose de la situation morale aujourd'hui, il a été nécessaire, dans un premier temps, de discuter sa critique épistémologique. Car seule cette critique peut procurer les clés conceptuelles nécessaires pour saisir pleinement la critique morale aussi bien que les indices qu'Adorno donne pour surmonter la situation aporétique dans laquelle les hommes se trouvent. Auschwitz a fini par démontrer qu'il n'est pas possible de mener une vie bonne, et que le tout est le faux, ce qui revient bien sûr à affirmer l'impossibilité de toute morale. C'est face à ce constat que nous sommes sommés d'agir moralement, malgré l'impossibilité d'un tel agir. Autrement dit, bien qu'Auschwitz ait montré les limites d'un impératif catégorique kantien qui n'aurait pas permis de l'éviter, l'exigence que cet impératif formule doit être retenue, même contre l'impératif lui-même.

Cela en appelle alors, d'une part, à s'interroger sur les manières possibles de concevoir un agir qui tende à une certaine moralité, et d'autre part, à chercher des manières et des lieux d'universel non abstrait, et donc non faux. Pour que l'agir ait une chance aussi minime soit-elle de ne pas entièrement s'inscrire dans le faux, il faut qu'il soit toujours réfléchi de manière critique par le sujet qui l'exerce. Cela est en effet le seul moyen d'éviter une violence qui s'établirait jusque dans l'imposition de l'agir comme proprement bon. Croire qu'on agit moralement constitue le premier moment d'immoralité. C'est cela aussi que souhaite indiquer l'invitation à *Ne-pas-s'imposer-soi-même*. Bien entendu, si Adorno reprend ce principe moral à une conception dialectique, il rappelle entre autres qu'il faut à tout prix éviter de se durcir à travers la constatation de la moralité de sa propre action. Cela ne ferait que couper le sujet moral des médiations qu'il entretient avec la sphère objective dans laquelle il évolue, médiations qui représentent son seul gage, aussi incertain soit-il, de ne pas faillir à agir moralement. Là réside également la raison pour laquelle Adorno décèle dans le geste de résistance le seul moment vraiment moral, dans la mesure où ce geste, s'il refuse de participer au faux objectif, ne pose rien de positif pour autant.

Une morale digne de ce nom exige alors que l'on conçoive un rapport de l'agir à des normes qui soient autres que simplement produites socialement. Mais cela entrerait nécessairement en contradiction avec le principe adornien de ne pas se contenter avec

une abstraction quelle qu'elle soit, dans la mesure où l'analyse dialectique révèle qu'une telle abstraction, posée comme telle et de manière immédiate, est fautive. Face à ce double constat aussi moral qu'épistémologique et critique, Adorno s'attèle à réfléchir à la possibilité de dimensions métaphysiques contenues dans la matérialité du vécu lui-même. Voilà pourquoi il en arrive à la formulation, à la fin de sa *Dialectique négative*, d'un nouvel impératif catégorique se révélant être aussi négatif qu'historiquement concret. À la suite d'Auschwitz, la métaphysique ne peut plus se complaire de résider dans des sphères aussi idéelles qu'abstraites et ainsi coupées du rapport social. Au contraire de cela, il faut penser l'exigence métaphysique des principes premiers comme inscrite dans la dynamique de l'expérience du monde. C'est ainsi qu'Adorno avance la possibilité de ce qu'il appelle une expérience métaphysique. Or, il est important de bien comprendre que celle-ci n'est ni immédiate, ni concrète, ni à faire une fois pour toutes. Bien plutôt représente-t-elle l'effet du déroulement d'une pensée qui se sait médiatisée aussi bien par la somaticité que par l'historicité de l'être qui l'effectue. Cette expérience est celle d'un bonheur qui excède la sphère conceptuelle, et qui en cela précisément indique, si ce n'est que de manière diffuse, la possibilité utopique d'une conciliation des contraires.

Une fois le cadre strictement philosophique posé à l'aide de la pensée adornienne, nous avons ensuite repris la lecture foucauldienne des techniques de soi antiques. À la lumière aussi bien de la généalogie du sujet moderne retracée dans la première partie du travail, que du constat philosophique d'Adorno au sujet de ce que nous sommes en tant qu'êtres sommés d'agir moralement, nous avons pu avancer une lecture que nous espérons originale des dernières recherches de Foucault. C'est ainsi que nous avons proposé de comprendre son intérêt pour les différentes problématisations antiques des techniques de soi comme émanant du constat qu'une conception morale ne se tarit pas dans la proposition d'un code moral d'un côté, et de l'exercice de ce code par le sujet individuel de l'autre, mais qu'il y a une troisième dimension, qui réside dans le rapport que le sujet établit d'une part au code auquel il est soumis, et d'autre part à l'exigence d'agir dans une situation donnée que lui prescrit ce code. Cela revient dès lors à affirmer qu'un travail de soi sur soi est non seulement possible, mais même nécessaire pour un agir vraiment moral, c'est-à-dire exercé de manière souveraine.

Enfin, nous avons discuté le dernier chantier ouvert par Foucault, nommément la présentation et l'analyse du concept antique pratique de *parrêsia*. Ce concept est

d'autant plus intéressant, dans le cadre des recherches foucaaldiennes, qu'il s'agit de la première occurrence où une vérité au sens fort est constatée, c'est-à-dire une vérité ne se résumant pas à être le simple effet de dynamiques de pouvoir et d'intrications de savoir. La *parrêsia* est une vérité au sens fort, dans la mesure où sa véracité non seulement est avérée, mais aussi partagée par tous ceux qui y assistent. Cela indique une autre caractéristique importante, à savoir que cette véracité s'articule et par le geste du dire-vrai, et par l'incarnation de celui qui l'exerce, et dans l'existence duquel elle s'inscrit. Il s'agit donc là d'une vérité qui ne s'effectue pas de manière déductive par démonstration raisonnée, mais par incarnation dans une pratique dont on fait l'expérience. C'est ainsi que nous avons terminé par une discussion de l'analyse foucauldienne du courant philosophique antique que sont les Cyniques. Ces derniers ont en effet radicalisé le propos en choisissant de manière délibérée d'incarner les vérités philosophiques. Cet exemple permet alors à Foucault d'indiquer comment la philosophie, ainsi comprise, ne peut consister en un simple discours, mais se révèle bien plutôt être une attitude qui s'étend à l'existence entière d'un individu. Si elle fait scandale, c'est qu'elle est nécessairement autre, dans la mesure où elle interroge ce qui est, lui demandant des comptes par rapport à ce qui devrait être.

#### *L'expérience de l'universel concret*

Voilà la raison pour laquelle nous avons évoqué à plusieurs reprises ce que nous avons décidé d'appeler, tant bien que mal, l'expérience de l'universel concret, sans pour autant jamais donner de définition précise de ce à quoi cette expérience pouvait être résumée. Car il s'agit d'une expérience qui pour cette même raison ne peut qu'être décrite gauchement et a posteriori, sans que cela ne parvienne à la saisir entièrement. Toute tentative cherchant à produire une définition formelle nous semblerait résulter en une abstraction fautive. Dans le cadre du présent travail, nous avons localisé la possibilité de telles expériences dans l'imagination kantienne. Il convient toutefois d'ajouter qu'on ne saurait confondre ces expériences avec des miracles ou autres faits comparables relevant du sacré.

Peut-être bien qu'il existe des formes du sacré pouvant appartenir au champ de telles expériences de l'universel concret. La conclusion inverse toutefois n'est pas opportune, car il est non seulement possible, mais à notre avis indispensable de soutenir que de telles expériences ne sont guère liées de manière intrinsèque au sacré ou à tout

autre fait religieux. C'est notamment pour cette raison que nous avons discuté la possibilité de telles expériences à l'image de l'expérience esthétique, en laissant de côté le sublime. Dans quelle mesure l'expérience de ce dernier aurait à s'inscrire dans cette conception, serait à discuter dans un travail ultérieur.

Deux exemples peuvent être évoqués pour illustrer ce qui peut figurer comme expérience de l'universel concret. Ces exemples ont l'avantage d'indiquer de manière analogique, et donc de manière seulement indirecte, ce qui ne peut se laisser résumer positivement et de manière abstraite, sans nécessairement basculer dans le faux par ce même geste théorique. Si l'on voulait trancher de manière quelque peu arbitraire, on pourrait peut-être dire que l'un des deux exemples est négatif, alors que l'autre relève d'une certaine positivité esthétique. Mais cela nous semble en réalité leur rendre aussi peu justice que d'affirmer que la premier serait éthique, là où l'autre se complairait à demeurer esthétique. En réalité, ces tentatives de caractérisation procédant par exclusion ne sont pas suffisantes, parce qu'elles refusent, à l'un comme à l'autre des exemples, ce qui en réalité les porte.

\*

Le premier exemple est celui de cet homme inconnu qui, le lendemain d'une journée sanglante qui avait vu une répression meurtrière écraser la révolte étudiante sur la place Tian'anmen à Beijing, décida de s'interposer aux chars quittant la place. La force de ce geste réside dans sa sobriété négative, de n'être rien de plus qu'un entier refus à tout ce qui se déroule alors. De ne porter aucun message autre que celui-ci lui permet de faire éclater au grand jour la vérité scandaleuse dont les chars furent les preuves aussi muettes que violentes. On ne saurait extraire de cette scène une directive d'agir quelle qu'elle soit. Il s'agit là d'un individu qui s'interpose, malgré l'échec nécessaire auquel son geste est voué. Son acte n'influera en rien sur ce qui est alors en train de se passer. Sauf que tout s'arrête.

Un être humain, quelques sacs en plastique à la main, maîtrise plusieurs chars d'assaut de plus de trente tonnes. Une fraction de seconde durant, tout semble suspendu. Il n'est guère possible d'affirmer que ce geste puisse suffire à changer la cohérence sociale (*Gesellschaftszusammenhang*). Mais force est de constater que celle-ci se donne pourtant à voir dans cette scène dans toute la fausseté qui est la sienne. Une



chose semble certaine : le lieu dans lequel la vérité s'inscrit de manière scandaleuse est indubitablement le corps de l'homme inconnu.<sup>2245</sup>

Le second exemple est tiré du jeu de Thelonious Monk, un des plus influents pianistes de bebop. Monk fut réputé pour son jeu dynamique et éclectique, aussi bien que pour son utilisation d'intervalles très petits, tels les tons mineur et majeur. Il suffit, pour se rendre compte de cela, d'écouter un de ses albums iconiques, *Brilliant Corners*, *Monk's Music*, ou encore *Monk's Dreams*. Prenons l'exemple du morceau *Ba-Lue Bolivar Ba-Lues Are*, enregistré en 1956 sur le premier disque évoqué. Le piano y pose des accents d'accords, de manière non pondérée et tant bien que mal, à rater des notes comme un homme pressé déboulant une cage d'escalier. Dans ce morceau, Monk utilise des phrasés iconoclastes, semblant tâtonner, cherchant des touches, des intervalles. Cette interrogation musicale, ce jeu semblant changer de direction en pleine volée est intrigant, même dérangeant. Il rate des touches, ça sonne faux. N'y aurait-il pas ces cascades claires et rasantes, de temps à autres, on se demanderait presque quel enfant s'est égaré pour se retrouver au piano.

Autre morceau, même constat : *Well, You Needn't* de *Monk's Music*, enregistré en 1957. Le jeu de piano est grinçant, rate l'attendu, se refuse de suivre la direction que pourtant on croit bien lui pressentir. Ce n'est que peu à peu que l'on se rend compte, à l'écoute de cette musique, qu'il ne s'agit aucunement d'un manque de technique, ou d'une négligence dans le jeu, ou même d'une simple excentricité. Monk ne se contente pas de ce que pourtant le piano, qui n'est doté que de quatre-vingt-huit touches séparées par des intervalles de demi-ton, lui impose d'une manière on ne peut plus déterminante. Nonobstant cela, Monk cherche les sons dont le piano ne dispose pas, les quart-tons qui se trouveraient entre les touches du piano. Comment faire ? Monk frappe deux touches voisines, le son est strident, l'intervalle dangereux par sa dissonance. Pourtant Monk semble convaincu, c'est le son entre les deux touches dont a besoin cette musique. Ne serait-ce pas là, dans cet usage des déterminations imposées visant à les dépasser par leur seul moyen, une preuve de liberté ? Car c'est à ce moment précis que se produit ce

---

<sup>2245</sup> On nous objectera que les effets du geste de cet homme ne sont eux-mêmes possibles qu'en raison de l'esthétisation, de la diffusion et de la reproduction de son image. Soit, nous ne le contestons pas. Cela dit, cet argument nous semble en vérité tout sauf démentir l'exemple. Car ne serait-ce là en vérité autre chose qu'un exemple du moment de convergence entre la philosophie et l'art, entre l'expérience esthétique et l'expérience métaphysique ? Il y a, dans ce geste iconique, quelque chose qui touche le spectateur, et qui semble n'être autre chose que ce sentiment, aussi diffus qu'innommable, qu'un monde autre est possible. Ce corps dressé face aux machines de guerre en est l'indice. Il n'est pas un hasard que la photo de cet acte demeure interdite de diffusion dans le pays même où cela eut lieu.

qui fait la magie de son jeu. La proposition de Monk commence à faire sens pour celui qui l'écoute jouer. Monk use de ce dont il dispose, frappant simultanément les deux touches voisines. Mais l'auditeur, lui, n'entend qu'un seul son.

Ce son n'existe pas. Pourtant, il résonne en nous.

## Bibliographie

ADORNO Theodor W., *L'actualité de la philosophie: et autres essais*, traduit par Jacques-Olivier Bégot, Nouvelle édition revue et Corrigée., Paris, Éditions Rue d'Ulm, « Collection Versions françaises », 2018, 114 p.

\_\_\_, *Einleitung in die Soziologie: 1968*, 5. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft », 2017, 329 p.

\_\_\_, *Ästhetik: 1958/59*, Erste Auflage., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2017, 522 p.

\_\_\_, *Probleme der Moralphilosophie: 1963*, 2. Aufl., Berlin, Suhrkamp, 2015, 317 p.

\_\_\_, *Einführung in die Dialektik: 1958*, 1. Aufl., Berlin, Suhrkamp, « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 2015, 438 p.

\_\_\_, *Ästhetische Theorie*, 5. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Gesammelte Schriften », 2014, 577 p.

\_\_\_, *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*, traduit par Christophe David et traduit par Alexandra Richter, Paris, Payot, 2011, 294 p.

\_\_\_, *Théorie esthétique*, traduit par Marc Jimenez, Paris, Klincksieck, 2011, 514 p.

\_\_\_, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit: 1964/65*, 2. Nachdr., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010, 491 p.

\_\_\_, *Jargon de l'authenticité de l'idéologie allemande*, traduit par Éliane Escoubas, Paris, Payot, 2009, 267 p.

\_\_\_, « Un étrange réaliste: Siegfried Kracauer » in *Notes sur la littérature*, traduit par Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 2009, p. 263-283.

\_\_\_, « L'essai comme forme » in *Notes sur la littérature*, traduit par Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 2009, p. 5-29.

\_\_\_, « Petits commentaires de Proust » in *Notes sur la littérature*, traduit par Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 2009, p. 141-152.

\_\_\_, *Ontologie und Dialektik: 1960/61*, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft », 2008, 446 p.

\_\_\_, *Vorlesung über Negative Dialektik: Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, 358 p.

\_\_\_, *Métaphysique. Concept et problèmes*, traduit par Christophe David, Paris, Payot, 2006, 260 p.

\_\_\_, *Dialectique négative*, traduit par le Groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 2003, 544 p.

\_\_\_, *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*, traduit par Eliane Kaufholz et traduit par Jean-René Ladmira, 1. Aufl., Paris, Payot, 2003, 357 p.

\_\_\_, *Kants « Kritik der reinen Vernunft »: 1959*, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Nachgelassene Schriften Vorlesungen », 2003, 440 p.

\_\_\_, « Sujet et objet » in *Modèles critiques*, traduit par Marc Jimenez et traduit par Eliane Kaufholz, 1 Aufl., Paris, Payot, 2003, p. 301-318.

\_\_\_, « Beitrag zur Ideologienlehre » in *Soziologische Schriften 1*, Rolf Tiedemann (éd.), 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Gesammelte Schriften », 2003, p. 457-477.

\_\_\_, « Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie" » in *Soziologische Schriften 1*, Rolf Tiedemann (éd.), 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Gesammelte Schriften », 2003, p. 280-353.

\_\_\_, « Gesellschaft » in *Soziologische Schriften 1*, Rolf Tiedemann (éd.), 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Gesammelte Schriften », 2003, p. 9-19.

\_\_\_, *Trois études sur Hegel*, traduit par le Collège de Philosophie, 1. Aufl., Paris, Payot, 2003, 149 p.

\_\_\_, « Notes sur la pensée philosophique » in *Modèles critiques*, traduit par Marc Jimenez et traduit par Eliane Kaufholz, 1 Aufl., Paris, Payot, 2003, p. 157-166.

\_\_\_, « Notes sur la théorie et la pratique » in *Modèles critiques*, traduit par Marc Jimenez et traduit par Eliane Kaufholz, 1 Aufl., Paris, Payot, 2003, p. 319-342.

\_\_\_, « Resignation » in *Kulturkritik und Gesellschaft II: Eingriffe, Stichworte*, Rolf Tiedemann (éd.), 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Gesammelte Schriften », 2003, p. 794-799.

\_\_\_, *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Gesammelte Schriften », 2003, 266 p.

\_\_\_, « Critique de la culture et société » in *Prismes: critique de la culture et société*, Paris, Payot, 1986, p. 7-26.

ADORNO Theodor W., ALBERT Hans, DAHRENDORF Ralf, HABERMAS Jürgen, PILOT Harald et POPPER Karl R. (éd.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt, Hermann Luchterhand Verlag, 1974, 348 p.

ADORNO Theodor W. et MANN Thomas, *Correspondance: 1943 - 1955*, Paris, Klincksieck, « Collection d'esthétique », 2009, 134 p.

\_\_\_, *Briefwechsel 1943 - 1955*, Ungekürzte Ausg., Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verl, « Fischer-Taschenbücher », 2003, 179 p.

ADORNO Theodor W. et SCHOLEM Gershom, *Briefwechsel 1939-1969*, Berlin, Suhrkamp, 2015, 559 p.

AGAMBEN Giorgio, *Signatura rerum. Sur la méthode*, Paris, Vrin, 2014, 138 p.

ALLISON Henry E., *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, « Modern European philosophy », 2001, 424 p.

ALTHUSSER Louis, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, 1<sup>re</sup> édition., Paris, Presses Universitaires de France, « Perspectives critiques », 2014, 387 p.

\_\_\_, *Sur la reproduction*, 1. éd., Paris, Presses Univ. de France, « Actuel Marx confrontation », 2011, 306 p.

ARENDT Hannah, *Vom Leben des Geistes: Das Denken, Das Wollen*, Ungekürzte Taschenbuchausg. in einem Band, 4. Aufl., München, Piper, « Serie Piper », 2008, 507 p.

\_\_\_, *La vie de l'esprit 2: Le vouloir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, 270 p.

\_\_\_, *La vie de l'esprit 1: La pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, 270 p.

\_\_\_, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, traduit par Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, 1992, 244 p.

ARISTOTE, « Poétique » in *Oeuvres complètes*, Pierre Pellegrin (éd.), traduit par Pierre Destrée, Paris, Flammarion, 2014, p. 2759-2798.

\_\_\_, « Éthique à Nicomaque » in *Oeuvres complètes*, Pierre Pellegrin (éd.), traduit par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2014, p. 1975-2226.

\_\_\_, « Les politiques » in *Oeuvres complètes*, Pierre Pellegrin (éd.), Paris, Flammarion, 2014, p. 2321-2535.

AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2009, 220 p.

BALIBAR Étienne, « L'anti-Marx de Michel Foucault » in *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (éd.), Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, p. 84-102.

\_\_\_ (éd.), *La philosophie de Marx*, Nouvelle éd., Revue et Augm., Paris, Éd. La Découverte, 2014, 263 p.

\_\_\_, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, « Pratiques théoriques », 2011, 524 p.

\_\_\_, « Préface: Althusser et les "appareils idéologiques d'État" » in *Sur la reproduction*, ALTHUSSER Louis (dir.), 1. éd., Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx confrontation », 2011, p. 9-18.

BENJAMIN Walter, « Über das Programm der kommenden Philosophie » in *Gesammelte Schriften. Band II.1: Aufsätze, Essays, Vorträge*, Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Theodor W. Adorno et Gershom Scholem (éd.), 5. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014, p. 157-171.

\_\_\_, *Baudelaire*, traduit par Patrick Charbonneau, Paris, La Fabrique éditions, 2013, 1029 p.

\_\_\_, *Gesammelte Schriften. Band V.1: Das Passagen-Werk*, 5. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 2006, 654 p.

\_\_\_, *Charles Baudelaire: un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, traduit par Jean Lacoste, Paris, Editions Payot, 1982, 286 p.

BENOIST Jocelyn, *Kant, et les limites de la synthèse: le sujet sensible*, Paris, Presses Universitaires de France, « Epiméthée », 1996, 343 p.

BERNSTEIN Jay, « Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III: Adorno zwischen Kant und Hegel » in *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, Honneth Axel et Menke Christoph (éd.), Berlin, Boston, De Gruyter, « Klassiker Auslegen », 2006, p. 89-118.

BERT Jean-François, « Cartographier les marxismes avec Foucault: les années 1950 et 1960 » in *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (éd.), Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, p. 105-112.

BIDET Jacques, *Foucault avec Marx*, Paris, La Fabrique éditions, 2014, 234 p.

BLOCH Ernst, *Geist der Utopie*, Bearb. Neuaufl. der 2. Fassung von 1923, [3. Aufl.], Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Werkausgabe », 2000, 351 p.

BOYER Frédéric, PREVOST Jean-Pierre et SEVIN Marc, *La Bible: nouvelle traduction: édition intégrale*, Montrouge, Bayard, 2018, 2614 p.

BREITENSTEIN Peggy H., *Die Befreiung der Geschichte: Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault*, Frankfurt am Main, Campus, « Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie », 2013, 325 p.

BRUGERE Fabienne, « Foucault et Baudelaire. L'enjeu de la modernité » in *Lectures de*

*Michel Foucault. Volume 3 : Sur les Dits et écrits*, Pierre-François Moreau (éd.), Lyon, ENS Éditions, « Theoria », 2014, p. 79-91.

BUHLMANN Pierre, « Neuentdeckung des Körpers. Foucaults Moderne, zwischen Klinik und Politik » in *Innen - außen - anders: Körper im Werk von Gilles Deleuze und Michel Foucault*, Ann-Cathrin Drews et Katharina D. Martin (éd.), Bielefeld, transcript, « Edition Moderne Postmoderne », 2017, p. 239-256.

BUTLER Judith, *Kritik der ethischen Gewalt: Adorno-Vorlesungen 2002*, traduit par Reiner Ansén et traduit par Michael Adrian, 4. Auflage., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft », 2014, 180 p.

\_\_\_, *Le récit de soi*, traduit par Valérie Aucouturier et traduit par Bruno Ambroise, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, 140 p.

CANGUILHEM Georges, *Le normal et le pathologique*, 8e édition., Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 1999, 290 p.

CASSIEN Jean, *Conférences I*, traduit par Dom Eugène Pichery, Réimpression de la 1re éd. avec additions et Corrections., Paris, Editions du Cerf, « Sources chrétiennes », 2008, 492 p.

COHEN-HALIMI Michèle, *Stridence spéculative: Adorno, Lyotard, Derrida*, 1. Aufl., Paris, Payot & Rivages, « Critique de la politique », 2014.

COLLIOT-THELENE Catherine, « Max Weber et l'héritage de la conception matérialiste de l'histoire » in *Études wébériennes: rationalités, histoires, droits*, Paris, Presses Universitaires de France, « Pratiques théoriques », 2001, p. 103-132.

COOK Deborah, *Adorno, Foucault and the critique of the west*, London ; New York, Verso, 2018, 180 p.

CREMONESI Laura, « Askêsis, Êthos, Parrêsia: pour une généalogie de l'attitude critique » in *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Daniele Lorenzini, Ariane Revel et Arianna Sforzini (éd.), Paris, Vrin, 2013, p. 127-138.

DAHMS Hans-Joachim, *Positivismusstreit: die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, 2. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, 446 p.

DE ÍPOLA Emilio, *Althusser, l'adieu infini*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, 127 p.

DE PLINVAL G., « Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin », in *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, n° 4, vol. 1, 1 janvier 1955, p.

345-378.

DEFERT Daniel, « Chronologie » in *Dits et écrits I. 1954 - 1975*, FOUCAULT Michel (dir.), François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001.

DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000, 189 p.

DESROSIERS Martin, *Proximité à distance: les fonctions critiques de la mimésis dans la pensée de Theodor W. Adorno*, Université de Montréal, 2015, 334 p, (dactyl.).

DETIENNE Marcel, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque: En ouverture, retour sur la bouche de la vérité*, Paris, Librairie générale française, 2006, 240 p.

DEUBER-MANKOWSKY Astrid, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen: jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlin, Vorwerk 8, 2000, 399 p.

DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, 2. éd., revue e corr., Paris, Librairie Générale Française, « La pochothèque », 1999, 1398 p.

DORION Louis-André, « Introduction (Lachès) » in *Lachès. Euthyphron*, PLATON (dir.), Paris, Flammarion, « GF-Flammarion Catégorie 6 », 1997, p. 15-79.

DREYFUS Hubert L. et RABINOW Paul, *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1992, 366 p.

DUPRONT Alphonse, *Genèses des temps modernes: Rome, les réformes et le nouveau monde*, Paris, Seuil : Gallimard, « Hautes études », 2001, 406 p.

EISLER Rudolf, *Kant-Lexikon. Vol. I*, traduit par Anne-Dominique Balmès et traduit par Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 2011, 580 p.

ÉPICTÈTE, *Entretiens, fragments et sentences*, traduit par Robert Muller, Paris, Libraire philosophique J. Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2015, 537 p.

ERIBON Didier, *Michel Foucault*, 3. éd., revue et enrichie., Paris, Flammarion, « Champs Biographie », 2011, 646 p.

FAHLBUSCH Erwin (éd.), *Taschenlexikon Religion und Theologie*, 4., neubearb. und stark erw. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck, 1983.

FISCHBACH Franck, « Aufklärung et modernité philosophique : Foucault entre Kant et Hegel » in *Lectures de Michel Foucault. Volume 2*, Emmanuel Da Silva (éd.), Paris, ENS Éditions, 2003, p. 115-134.

FLASCH Kurt, *Augustin: Einführung in sein Denken*, 4., bibliogr. erg. Aufl., Stuttgart, Reclam, « Reclams Universal-Bibliothek », 2013, 525 p.

FOUCAULT Michel, *Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, « Histoire de la sexualité », 2018, 426 p.



\_\_\_, *Dire vrai sur soi-même: conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, Paris, Librairie Philosophique J Vrin, « Philosophie du présent : Foucault inédit », 2017, 296 p.

\_\_\_, *Discours et vérité: précédé de « La parrésia »*, Paris, Vrin, « Philosophie du présent », 2016, 314 p.

\_\_\_, *Qu'est-ce que la critique? suivi de: La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015, 191 p.

\_\_\_, *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France, 1971-1972*, Paris, EHESS : Gallimard : Seuil, « Hautes études », 2015, 327 p.

\_\_\_, *Subjectivité et vérité: cours au Collège de France (1980-1981)*, Paris, EHESS, Gallimard, « Hautes études », 2014, 335 p.

\_\_\_, *Sur l'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth college, 1980*, Paris, Vrin, « Philosophie du présent », 2013, 158 p.

\_\_\_, *La société punitive: cours au Collège de France (1972-1973)*, Paris, EHESS, Gallimard Seuil, « Hautes études », 2013, 349 p.

\_\_\_, *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, « Hautes études », 2012, 380 p.

\_\_\_, *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice : cours de Louvain, 1981*, Louvain-La-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012, 367 p.

\_\_\_, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, « Collection Tel », 2010, 400 p.

\_\_\_, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, « nrf », 2009, 81 p.

\_\_\_, *Le courage de la vérité: cours au Collège de France, (1983-1984)*, Paris, Gallimard, EHESS, Seuil, « Le gouvernement de soi et des autres », 2009, 351 p.

\_\_\_, *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, EHESS; Gallimard; Seuil, « Hautes études », 2008, 386 p.

\_\_\_, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, « Collection TEL », 2008, 360 p.

\_\_\_, *L'archéologie du savoir*, Repr., Paris, Gallimard, « Collection Tel », 2008, 288 p.

\_\_\_, « Introduction à l'anthropologie de Kant » in *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, KANT Immanuel (dir.), François Ewald, Frédéric Gros et Daniel Defert (éd.), Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2008, p. 11-79.

\_\_\_, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, « Collection Tel », 2007,

688 p.

\_\_\_, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil : Gallimard, « Hautes études », 2004, 435 p.

\_\_\_, *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard : Seuil, « Hautes études », 2004, 355 p.

\_\_\_, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, « Histoire de la sexualité », 2004, 339 p.

\_\_\_, *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France (1973-1974)*, Paris, Gallimard, Ehess, « Hautes études », 2003, 399 p.

\_\_\_, « Structuralisme et poststructuralisme (n° 330) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1250-1276.

\_\_\_, « Entretien avec Michel Foucault (n° 281) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 860-914.

\_\_\_, « "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique (n° 291) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 953-980.

\_\_\_, « Qu'est-ce que les Lumières? [What is Enlightenment?] (n° 339) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1381-1397.

\_\_\_, « Qu'est-ce que les Lumières? (n°351) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1498-1507.

\_\_\_, « La technologie politique des individus (n° 364) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1632-1647.

\_\_\_, « La vie: l'expérience et la science (n° 361) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1582-1595.

\_\_\_, « Le retour de la morale (n° 354) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1515-1526.

\_\_\_, « La scène de la philosophie (n° 234) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 571-595.

\_\_\_, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté (n° 356) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1527-1548.

\_\_\_, *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Ehess, Gallimard, Seuil, « Hautes études », 2001, 540 p.

\_\_\_ « Dialogue sur le pouvoir (n° 221) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 464-477.

\_\_\_ « Le jeu de Michel Foucault (n° 206) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 298-329.

\_\_\_ « Débat sur le roman (n° 22) » in *Dits et écrits I. 1954 - 1975*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 366-418.

\_\_\_ « Entretien avec Michel Foucault (n° 192) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 140-160.

\_\_\_ « Nietzsche, la généalogie, l'histoire (n° 84) » in *Dits et écrits I. 1954 - 1975*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1004-1024.

\_\_\_ « La vérité et les formes juridiques (n° 139) » in *Dits et écrits I. 1954 - 1975*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1406-1514.

\_\_\_ « La philosophie analytique de la politique (n° 232) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 534-551.

\_\_\_ « Préface à l' "Histoire de la sexualité" (n° 340) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1397-1403.

\_\_\_ « La vie des hommes infâmes (n° 198) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 237-253.

\_\_\_ « Usage des plaisirs et techniques de soi (n° 338) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1358-1380.

\_\_\_ « Le souci de la vérité (n° 350) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1487-1497.

\_\_\_ « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps (n° 197) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 228-236.

\_\_\_ « Foucault étudie la raison d'État (n° 272) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 801-805.

\_\_\_ « À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours (n° 344) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001, p. 1428-1450.

\_\_\_ « Le sujet et le pouvoir (n°306) » in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), Paris, Gallimard, 2001.

\_\_\_ *Les anormaux: cours au Collège de France (1974 - 1975)*, Paris, Gallimard [u.a.],

« Hautes études », 1999, 351 p.

\_\_\_, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, « Histoire de la sexualité », 1997, 211 p.

\_\_\_, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, « Histoire de la sexualité », 1997, 334 p.

\_\_\_, *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 1997, 283 p.

FREYENHAGEN Fabian, *Adorno's practical philosophy: living less wrongly*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, « Modern European philosophy », 2013, 285 p.

FRUCHAUD Henri-Paul et LORENZINI Daniele, « Introduction » in *Dire vrai sur soi-meme: conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, FOUCAULT Michel (dir.), Paris, Librairie Philosophique J Vrin, « Philosophie du présent », 2017, p. 11-23.

FURET François, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, « Folio : Histoire », 1996, 315 p.

GARCIA DÜTTMANN Alexander, *So ist es: ein philosophischer Kommentar zu Adornos Minima Moralia*, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 2004, 140 p.

GARO Isabelle, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx: la politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011, 417 p.

GEUSS R, *A Republic of Discussion*, <https://thepointmag.com/politics/a-republic-of-discussion-habermas-at-ninety/>, 18 juin 2019, consulté le 13 décembre 2019.

GONDEK Hans-Dieter et TENGELYI László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Originalausg., 1. Aufl., Berlin, Suhrkamp, « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 2011, 708 p.

GOULET-CAZE Marie-Odile, *Le cynisme, une philosophie antique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, « Textes et traditions », 2017, 702 p.

\_\_\_, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, « Textes et traditions », 2014, 250 p.

\_\_\_, « Michel Foucault et sa vision du cynisme dans "Le courage de la vérité" » in *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Daniele Lorenzini, Ariane Revel et Arianna Sforzini (éd.), Paris, Vrin, 2013, p. 105-124.

\_\_\_, *Les Kynica du stoïcisme*, Stuttgart, Franz Steiner, « HERMES - Einzelschriften », 2003, 189 p.

\_\_\_, *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 1986, 292 p.

GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours. 27/31: Discours théologiques*, Paris, Ed. du Cerf, « Sources chrétiennes », 2008, 382 p.

\_\_\_, *Discours. 1-3*, Paris, Éd. du Cerf, « Sources chrétiennes », 2006, 270 p.

\_\_\_, *Discours. 6-12*, Paris, Ed. du Cerf, « Sources chrétiennes », 1995, 418 p.

GREGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale. T. 1*, Paris, Ed. du Cerf, « Sources chrétiennes », 1992, 257 p.

GRIMAL Pierre, *Les erreurs de la liberté*, San Jose, New York, Lincoln, Shanghai, Les Belles lettres : iUniverse, 2001, 199 p.

GROS Frédéric, « Introduction [Discours et vérité] » in *Discours et vérité: précédé de « La parrésia »*, FOUCAULT Michel (dir.), Paris, Vrin, « Philosophie du présent », 2016, p. 11-18.

\_\_\_, « Platon et les cyniques chez Foucault. Du souci de soi au gouvernement du monde » in *Michel Foucault: gli antichi e i moderni: parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, Lorenzo Bernini (éd.), Pisa, ETS, « Polis », 2011, p. 65-73.

\_\_\_, « Situation du cours [Le courage de la vérité] » in *Le courage de la vérité: cours au Collège de France, (1983-1984)*, FOUCAULT Michel (dir.), Paris, Gallimard, Ehes, Seuil, « Le gouvernement de soi et des autres », 2009, p. 313-328.

\_\_\_, « Situation du cours [Le gouvernement de soi et des autres] » in *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*, FOUCAULT Michel (dir.), Paris, EHES; Gallimard; Seuil, « Hautes études », 2008, p. 347-361.

\_\_\_, « Situation du cours [L'herméneutique du sujet] » in *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*, FOUCAULT Michel (dir.), François Ewald, Alessandro Fontana et Frédéric Gros (éd.), Paris, Ehes, Gallimard, Seuil, « Hautes études », 2001, p. 487-526.

GUYER Paul (éd.), *Kant's Critique of the power of judgment: critical essays*, Lanham, Md, Rowman & Littlefield Publishers, « Critical essays on the classics », 2003, 253 p.

HABERMAS Jürgen, *Erkenntnis und Interesse: mit einem neuen Nachwort*, 16. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016, 419 p.

HADOT Ilsetraut, *Sénèque: direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014, 456 p.

HADOT Pierre, « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" » in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2017, p. 75-98.

\_\_\_, « Exercices spirituels » in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin

Michel, 2017, p. 19-74.

\_\_\_, « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault » in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2017, p. 305-311.

\_\_\_, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine » in *Études de philosophie ancienne*, 2. tirage., Paris, Belles Lettres, « L'âne d'or », 2010, p. 233-257.

\_\_\_, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, « Collection Folio Essais », 2003, 461 p.

HAN Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Millon, « Collection Krisis », 1998, 325 p.

HAUSHERR S.I. Irénée, *Direction Spirituelle en Orient autrefois*, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1955, 322 p.

HEGEL Georg W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2006, 701 p.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik 1. Teil 1. Die objektive Logik. Buch 1*, 10. Auflage., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Werke », 2009, 456 p.

\_\_\_, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, 646 p.

HEIDEGGER Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, « TEL », 1981, 308 p.

HENRICH Dieter, *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, 380 p.

HILFIGER Mathieu, « « L'humanité » chez Platon », in *Le Philosophoire*, n° 2, n° 23, 2004, p. 166-194.

HONNETH Axel, *Critique du pouvoir: Michel Foucault et l'École de Francfort, élaborations d'une théorie critique de la société*, traduit par Marianne Dautrey et traduit par Olivier Voirol, Paris, La Découverte, 2017, 384 p.

HORKHEIMER Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique » in *Théorie traditionnelle et théorie critique*, traduit par Claude Maillard et traduit par Sibylle Muller, Paris, Gallimard, 2012, p. 15-92.

\_\_\_, « Der neueste Angriff auf die Metaphysik » in *Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936 - 1941*, Alfred Schmidt (éd.), Frankfurt am Main, Fischer, 1988, p. 108-161.

HORKHEIMER Max et ADORNO Theodor W., *La dialectique de la raison: fragments*

*philosophiques*, traduit par Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Gallimard, « Collection Tel », 2013, 391 p.

ISOCRATE, « Sur la paix » in *Discours. Tome III: Sur la paix, Aréopagitique, Sur l'échange*, traduit par Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1942, p. 11-51.

JAY Martin, *Adorno*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1984, 199 p.

JOLY Henri, *Le renversement platonicien: logos, épistémé, polis*, 2e éd. corr., 2. tirage., Paris, J. Vrin, « Tradition de la pensée classique », 1985, 405 p.

JONAS Hans, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit.*, 2., neubearb. u. erw. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, 114 p.

JULIEN L'EMPEREUR, *Œuvres complètes, Tome II, 1. partie*, traduit par Gabriel Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1963, 189 p.

KANT Immanuel, « Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? » in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik [...]*, Wilhelm Weischedel (éd.), 15. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, vol. 11.1/12, p. 53-61.

\_\_\_, « Der Streit der Fakultäten » in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik [...]*, Wilhelm Weischedel (éd.), 15. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, vol. 11.1/12, p. 261-393.

\_\_\_, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduit par Michel Foucault, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2008, 267 p.

\_\_\_, « Critique de la raison pure » in *Œuvres philosophiques I. Des premiers écrits à la critique de la raison pure*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, « Pléiade, Œuvres philosophiques », 2004, p. 705-1470.

\_\_\_, *Œuvres philosophiques I. Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, 1795 p.

\_\_\_, *Die Kritiken. Kritik der reinen Vernunft 1*, Sonderausg., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft », 1995, 1-340 p.

\_\_\_, *Die Kritiken. Kritik der Urteilskraft*, Sonderausg., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft », 1995, 461 p.

\_\_\_, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit par Victor Delbos, Paris, Librairie Générale Française, « Le livre de poche Classiques de la philosophie », 1993, 252 p.

\_\_\_, « Le conflit des facultés » in *Œuvres philosophiques III. Les derniers écrits*,

Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 803-930.

\_\_\_, « Métaphysique des mœurs » in *Œuvres philosophiques III. Les derniers écrits*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 447-791.

\_\_\_, « Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières? » in *Œuvres philosophiques II. Des Prolègomènes aux écrits de 1791*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 207-217.

\_\_\_, « Fondements de la métaphysique des mœurs » in *Œuvres philosophiques II. Des Prolègomènes aux écrits de 1791*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 241-337.

\_\_\_, « Critique de la raison pratique » in *Œuvres philosophiques II. Des Prolègomènes aux écrits de 1791*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 595-804.

\_\_\_, « Critique de la faculté de juger » in *Œuvres philosophiques II. Des Prolègomènes aux écrits de 1791*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 845-1299.

\_\_\_, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » in *Œuvres philosophiques II. Des Prolègomènes aux écrits de 1791*, Ferdinand Alquié (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 187-205.

KIRCHNER Friedrich, HOFFMEISTER Johannes et REGENBOGEN Arnim (éd.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg, Meiner, « Philosophische Bibliothek », 2013, 895 p.

KOLLER Hermann, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern, A. Francke, 1954, 235 p.

LACAN Jacques, « Kant avec Sade » in *Écrits II*, Paris, Éd. du Seuil, 2014, p. 243-269.

LAURENT Jérôme, « « Peccatum nihil est » », in *Cahiers philosophiques*, n° 2, n° 122, 2010, p. 9-20.

\_\_\_, *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2002, 215 p.

LAVAL Christian, « La productivité du pouvoir » in *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (éd.), Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, p. 29-44.

LAVAL Christian, PALTRINIERI Luca et TAYLAN Ferhat (éd.), *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015,



345 p.

LEBLANC Guillaume, « Être assujetti: Foucault, Althusser, Butler » in *Marx et Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx », 2004, p. 45-62.

LEGRAND Stéphane, *Les normes chez Foucault*, 1re éd., Paris, Presses Universitaires de France, « Pratiques théoriques », 2007, 315 p.

\_\_\_, « Le marxisme oublié de Foucault » in *Marx et Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx », 2004, p. 27-43.

LEHMANN Yves et BRIQUEL Dominique (éd.), *Religions de l'Antiquité*, Paris, Presses Univ. de France, 1999, 592 p.

LEMKE Thomas, « "Marx sans guillemets": Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme » in *Marx et Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx », 2004, p. 13-26.

LEONELLI Rudy M., « Foucault lecteur du Capital » in *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (éd.), Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, p. 59-70.

LIBERA Alain de, *La volonté et l'action: cours du Collège de France, 2014-2015*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2017, 366 p.

\_\_\_, *L'archéologie philosophique: séminaire du Collège de France, 2013-2014*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie Cours et séminaires du Collège de France », 2016, 267 p.

\_\_\_, *L'invention du sujet moderne: cours du Collège de France, 2013-2014*, Paris, Vrin, 2015.

LIETZMANN Hans, *Geschichte der alten Kirche. II. Ecclesia catholica*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1975, 329 p.

\_\_\_, *Geschichte der alten Kirche. I. Die Anfänge*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1975, 317 p.

LONGUENESSE Béatrice, *Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l'analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, « Epiméthée », 1993, 482 p.

LUKACS György, *Histoire et conscience de classe: essais de dialectique Marxiste*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.

LYOTARD Jean-Francois, *L'enthousiasme: la critique kantienne de l'histoire*, Paris, LGF, « Le livre de poche biblio essais », 1995, 111 p.

LYOTARD Jean-François, *Leçons sur l'Analytique du sublime: Kant, critique de la faculté de juger*, § 23-29, Paris, Galilée, 1991, 294 p.

\_\_\_ (éd.), *La Faculté de juger*, Paris, Editions de Minuit, « Collection "Critique" », 1985, 237 p.

MACHEREY Pierre, *Le sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014, 415 p.

\_\_\_, « Judith Butler et la théorie althussérienne de l'assujettissement » in *Le sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014, p. 353-377.

MAESSCHALCK M., *La cause du sujet*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, « Collection "Critique sociale et pensée juridique" », 2014, 255 p.

MARTINS Ansgar, *Adorno und die Kabbala*, Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, « Pri ha-Pardes », 2016, 211 p.

MARX Karl, « Le Capital » in *Économie. 1*, Maximilien Rubel (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1963, p. 535-1406.

MARX Karl, ENGELS Friedrich et WEYDEMEYER Joseph, *L'idéologie allemande*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Les éditions sociales, « GEME », 2017, 497 p.

MENKE Christoph, *Spiegelungen der Gleichheit: politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Erw. Taschenbuchausg., 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 2004, 328 p.

MILNER Jean-Claude, *Le périple structural: figures et paradigme*, Lagrasse, Verdier, 2008, 376 p.

MONTAG Warren, « "Foucault et la problématique des origines": Follie et déraison lu par Althusser » in *Marx et Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx », 2004, p. 63-87.

MÜLLER-DOOHM Stefan, *Adorno: eine Biographie*, Sonderausg., 1. Aufl., Berlin, Suhrkamp, 2011, 1032 p.

NIEHUES-PRÖBSTING Heinrich, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft », 1988, 389 p.

NIETZSCHE Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Neuausgabe 1999, 13. Auflage 2014., München, Deutscher Taschenbuch Verlag, « Sämtliche Werke », 2014, 424 p.

\_\_\_, *Le Gai Savoir « la gaya scienza ». Fragments posthumes (été 1881 - été 1882)*, traduit par Pierre Kossowski, Paris, Gallimard, 1982, 696 p.

\_\_\_, *Par-delà bien et mal. La Généalogie de la morale*, traduit par Jean Gratien, traduit par Isabelle Hildenbrand et traduit par Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1971, 416 p.

NIGRO Roberto, « "Communiste nietzschéen". L'expérience Marx de Foucault » in *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (éd.), Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, p. 71-83.

NORTH Helen, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1966, 391 p.

PALLOTTA Julien, « L'effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction » in *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (éd.), Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, p. 129-142.

PALTRINIERI Luca, *L'expérience du concept: Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, « La philosophie à l'œuvre », 2012, 296 p.

PAQUET Léonce (éd.), *Les Cyniques grecs: fragments et témoignages*, Paris, Le Livre de poche, 2014, 352 p.

PIPPIN Robert B., « Negative Ethik. Adorno über falsches, beschädigtes, totes, bürgerliches Leben » in *Dialektik der Freiheit: Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Axel Honneth (éd.), 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 2005, p. 85-114.

PLATON, *Le banquet*, traduit par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2016.

\_\_\_, *Apologie de Socrate. Criton*, traduit par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2016, 270 p.

\_\_\_, « Gorgias » in *Protagoras; Euthydème; Gorgias; Ménexène; Ménon; Cratyle*, traduit par Émile Chambry, Paris, Flammarion, 2016, p. 165-284.

\_\_\_, « Hippias mineur » in *Platon: oeuvres complètes*, Luc Brisson (éd.), traduit par Francesco Fronterotta et traduit par Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2011, p. 553-569.

\_\_\_, « Théétète » in *Platon: oeuvres complètes*, Luc Brisson (éd.), Paris, Flammarion, 2011, p. 1891-1975.

\_\_\_, *Alcibiade*, 2. édition., Paris, Garnier Flammarion, 2009, 245 p.

\_\_\_, *Phèdre. Suivi de La Pharmacie de Platon de Jacques Derrida.*, traduit par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2008, 418 p.

- \_\_\_, *La république*, traduit par Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2004, 801 p.
- \_\_\_, *Lettres*, traduit par Luc Brisson, Paris, Flammarion, « Garnier Flammarion », 2004, 314 p.
- \_\_\_, « Critias » in *Timée. Critias*, traduit par Luc Brisson et traduit par Michel Patillon, 5e édition, corrigée et mise À jour., Paris, GF Flammarion, « GF », 2001, p. 351-399.
- \_\_\_, *Lachès. Euthyphron*, traduit par Louis-André Dorion, Paris, Flammarion, « GF-Flammarion Catégorie 6 », 1997, 353 p.
- PLUTARQUE, *Vies parallèles. Tome III*, Paris, Garnier, « Classiques Garnier », 1950, 387 p.
- RABOW Paul, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Erste Auflage., München, Kösel Verlag, 1954, 355 p.
- RENAUT Alain, *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, « Champs », 1999, 512 p.
- \_\_\_, *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1989, 299 p.
- REVEL Judith, « Foucault, marxiste hérétique? Histoire, subjectivation et liberté » in *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*, Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (éd.), Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, p. 154-170.
- \_\_\_, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, « Essai », 2010, 333 p.
- ROMILLY Jacqueline de, *La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 268 p.
- \_\_\_, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, Editions de Fallois, 1989, 206 p.
- ROQUEBERT Michel, *La religion cathare: Le Bien, le Mal et le Salut dans l'hérésie médiévale*, Paris, Perrin, 2009.
- SAAR Martin, *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt am Main; New York, Campus Verlag, « Theorie und Gesellschaft », 2007, 383 p.
- SABOT Philippe, « Lectures de Baudelaire: Benjamin, Sartre, Foucault », in *L'École des philosophes*, 2008, p. 137-159.
- SAFATLE Vladimir, *La passion du négatif: Lacan et la dialectique*, Hildesheim, Olms, « Europaea memoria Reihe 1, Studien », 2010, 334 p.

SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, traduit par Joseph Trabucco, Paris, GF Flammarion, 1999, 380 p.

SANTOZKI Ulrike, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie: Eine Analyse der drei Kritiken*, Berlin, Boston, DE GRUYTER, 2006.

SCHELKSHORN Hans, *Entgrenzungen: ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, 1. Aufl., Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2009, 679 p.

SCHRÖDER Thomas, « Editorische Nachbemerkung » in *Probleme der Moralphilosophie: 1963*, ADORNO Theodor W. (dir.), Thomas Schröder (éd.), 2. Aufl., Berlin, Suhrkamp, 2015, p. 303-307.

SEEL Martin, « Negative Dialektik. Begriff und Kategorien II » in *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, Honneth Axel et Menke Christoph (éd.), Berlin, Boston, De Gruyter, « Klassiker Auslegen », 2006, p. 71-87.

\_\_\_, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, 1. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft », 2004, 156 p.

SENELLART Michel, *Les arts de gouverner: du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, « Des travaux », 1995, 311 p.

SENEQUE, *Dialogues. Tome premier: De ira*, 5., Paris, Les Belles Lettres, 1971, 109 p.

SFORZINI Arianna, « Dramatiques de la vérité: la parrêsia à travers la tragédie attique » in *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Daniele Lorenzini, Ariane Revel et Arianna Sforzini (éd.), Paris, Vrin, 2013, p. 139-160.

SIMONS Massimiliano, « Beyond Ideology: Althusser, Foucault and French Epistemology », in *Pulse: A Graduate Journal of History, Sociology & Philosophy of Science*, n° 3, 2015, p. 62-77.

SOHN-RETHEL Alfred, *Warenform und Denkform: Aufsätze*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, « Kritische Studien zur Philosophie », 1971, 129 p.

\_\_\_, « Exposé sur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung » in *Warenform und Denkform: Aufsätze*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, « Kritische Studien zur Philosophie », 1971, p. 7-25.

\_\_\_, « Warenform und Denkform » in *Warenform und Denkform: Aufsätze*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, « Kritische Studien zur Philosophie », 1971, p. 101-130.

SPANNEUT Michel, *Le stoïcisme des pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, « Patristica Sorbonensia », 1957, 484 p.

TAYLAN Ferhat, « Une histoire "plus profonde" du capitalisme » in *Marx & Foucault:*

*lectures, usages, confrontations*, Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (éd.), Paris, Éditions la Découverte, « Collection "Recherches" », 2015, p. 19-28.

\_\_\_, « Gouverner les hommes par leurs milieux. La rationalité mésologique et les technologies environnementales du libéralisme » in *Usages de Foucault*, Hervé Oulc'hen (éd.), 1re édition., Paris, Presses Universitaires de France, « Pratiques théoriques », 2014, p. 159-173.

TAYLOR Charles, *Sources of the self: the making of the modern identity*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1989, 601 p.

TENGELYI László, « Negative Dialektik als geistige Erfahrung? Zu Adornos Auseinandersetzung mit Phänomenologie und Ontologie », in *Phänomenologische Forschungen*, 2012, p. 47-65.

THONNARD François-Joseph, « La notion de liberté en philosophie augustinienne », in *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, n° 3-4, vol. 16, 1 janvier 1970, p. 243-270.

TIEDEMANN Rolf, « Editorisches Nachwort » in *Ästhetische Theorie*, ADORNO Theodor W. (dir.), Rolf Tiedemann (éd.), 5. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, « Gesammelte Schriften », 2014, p. 535-544.

TILLICH Paul, *Le courage d'être*, Paris, Casterman, 1971, 181 p.

VEYNE Paul, *Quand notre monde est devenu chrétien: 312-394*, Paris, Librairie générale française, 2010.

VUILLEROD Jean-Baptiste, « Coupure épistémologique ou coupure politique? Sur un dialogue de jeunesse entre Foucault et Althusser », in *Acutel Marx*, n° 66, février 2019, p. 152-170.

\_\_\_, « Hegel et ses ombres. Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années 1960 », in *Les Temps Modernes*, n° 4, vol. 695, 2017, p. 91-114.

WAHNICH Sophie, *La Révolution française n'est pas un mythe*, Paris, Klincksieck, « Critique de la politique », 2017, 247 p.

WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme: Précédé de : remarque préliminaire au recueil d'études des sociologies de la religion, I et suivi de : les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2010, 395 p.

WELLMER Albrecht, « Modell 3: Meditationen zur Metaphysik » in *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, Honneth Axel et Menke Christoph (éd.), Berlin, Boston, De Gruyter, « Klassiker Auslegen », 2006, p. 189-206.

WESCHE Tilo, *Wahrheit und Werturteil: eine Theorie der praktischen Rationalität*,

Tübingen, Mohr Siebeck, « Philosophische Untersuchungen », 2011, 384 p.