

Dossier spécial – Special Issue

La place de la *parrêsia* chez Michel Foucault : deux rencontres avec Philippe Sabot

Subjectivité, critique, vérité

Philippe SABOT

[...] s'il n'y avait pas de résistance, il n'y aurait pas de rapports de pouvoir. Parce que tout serait simplement une question d'obéissance. Dès l'instant où l'individu est en situation de ne pas faire ce qu'il veut, il doit utiliser des rapports de pouvoir. La résistance vient donc en premier, et elle reste supérieure à toutes les forces du processus ; elle oblige, sous son effet, les rapports de pouvoir à changer. Je considère donc que le terme de « résistance » est le mot le plus important, le *mot-clef* de cette dynamique (Foucault [1984], 1994 : 740-741).

Dans cette intervention, je souhaite parcourir quelques-unes des propositions de Foucault relativement au nouage entre subjectivité et vérité, telles qu'elles sont élaborées entre la fin des années 1970 et le début des années 1980. Il s'agit plus précisément d'une part de souligner un certain écart qui sépare les deux « essais sur le sujet et pouvoir » (publiés en 1982) des réflexions relatives au gouvernement de soi et des autres dans les cours contemporains de cette publication ; et d'autre part, de voir émerger dans cet écart même les conditions d'une recherche qui se noue autour d'un questionnement sur le pouvoir de la vérité. Ce questionnement est triple. Tout d'abord, quel est le pouvoir de la vérité ? À quelle forme de pouvoir renvoie l'obligation de faire la vérité et de dire le vrai sur soi-même, voire de manifester la vérité dans et par sa propre vie ? Ensuite, ce pouvoir de la vérité est-il nécessairement ce qui oblige et ce qui constitue le sujet dans le mouvement même de cette obligation (sur le mode de la soumission, donc) ? Ou bien, dans la mesure où il s'exerce dans la dimension d'une relation à soi et aux autres, s'exerce-t-il sur fond d'une résistance possible, dont la *parrêsia* (au cœur des derniers travaux de Foucault) offrirait jusqu'à un certain point la ressource critique ? Enfin, quel

Philippe SABOT est professeur à l'Université de Lille et président du Centre Michel Foucault. E-mail : philippe.sabot@univ-lille.fr

SUBJECTIVITÉ, CRITIQUE, VÉRITÉ

peut être l'intérêt de cette réflexion sur les rapports entre sujet, pouvoir et vérité pour appréhender la démarche même de Foucault, entre éthique, philosophie et politique ?

Pour essayer de répondre à ces questions, il faut revenir tout d'abord sur le glissement qui s'opère au détour des années 1980, au sein même de la problématique du gouvernement, de la gouvernementalité, vers la problématique éthique, pour souligner qu'il s'agit sans doute en réalité d'une reprise éthique de la problématique (politique) du gouvernement. Nous verrons d'ailleurs qu'il se produit, dans le dernier cours de Foucault, le mouvement inverse d'une reprise politique de la problématique éthique de la *parrêsia*. Il s'agit en tout cas d'explicitier en premier lieu le passage d'une interrogation sur « le sujet et le pouvoir » à une interrogation sur « subjectivité et vérité ». On pourrait se demander à cet égard : quelle est la place du pouvoir, des relations de pouvoir, dans ce rapport de la subjectivité à la vérité (qui apparaît comme la grande affaire de la philosophie et des morales antiques, tout comme des premiers chrétiens) ? C'est pour éclaircir ce point, et au fond pour retrouver et évaluer la place du politique (et la place du rapport au présent) dans la réflexion éthique de Foucault, que nous relèverons pour finir quelques aspects particuliers des études menées par Foucault sur le thème, désormais fameux, de la *parrêsia* – qui permet d'élaborer de façon originale cette idée d'un pouvoir de la vérité, envisagé alors comme un pouvoir propre du dire-vrai face aux discours de vérité du pouvoir.

1. Subjectivité et critique

Commençons par une précision ou plutôt une rectification d'ordre chronologique. Il est assez probable que les « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », publiés à la fin de l'ouvrage de Dreyfus et Rabinow en 1982, ont été rédigés lors de la préparation de celui-ci, et sans doute même plutôt à la fin des années 1970. Dans ce texte, la thématique des relations de pouvoir et des « formes de résistance » ou de luttes susceptibles de « dissocier ces relations » (Foucault [1982], 1994 : 226) prend en effet clairement la suite des réflexions menées sur ce front depuis *La Volonté de savoir* et poursuivies jusqu'au recentrement de la problématique politique sur les figures et les développements de la « gouvernementalité », un recentrement amorcé dans les premières leçons du cours de 1978, *Sécurité, territoire, population*, et poursuivi dans la conférence prononcée la même année devant la Société française de philosophie : « Qu'est-ce que la critique ? ».

Cette précision étant apportée, on comprend mieux pourquoi, dans le premier des deux essais sur « le sujet et le pouvoir » (« Pourquoi étudier le pouvoir ? La question du sujet »), Foucault, tout en orientant son propos vers l'explicitation d'une « économie des relations de pouvoir » qui serait « directement liée à notre situation présente » (Foucault [1982], 1994 : 225), dresse une sorte de tableau historique des formes de résistance. Il

note surtout que « aujourd’hui, c’est la lutte contre les formes d’assujettissement – contre la soumission de la subjectivité – qui prévaut de plus en plus » (Foucault [1982], 1994 : 228). Il laisse entendre enfin que ces luttes sont certes, et sans doute d’abord des luttes contre certaines modalités des relations de pouvoir (liées à ce qu’il nomme alors la gouvernementalité, une forme de pouvoir dont la généalogie vient « mordre » sur le présent) : il s’agit de combattre « tout ce qui lie l’individu à lui-même et assure ainsi sa soumission aux autres » (Foucault [1982], 1994 : 227) – ce lien s’opérant à partir de la vérité, envisagée donc ici dans sa dimension de contrainte. Mais de telles luttes s’enracinent également dans une « expérience occidentale de la subjectivité » (Foucault [1982], 1994 : 228) en révolte contre le type de pouvoir qui a contribué à façonner cette subjectivité, un pouvoir religieux et moral, faisant corps avec le développement du christianisme et confronté au XVI^e siècle à sa propre contestation interne par la Réforme. De sorte que ces luttes peuvent également être présentées comme des luttes « *pour* une nouvelle subjectivité » (Foucault [1982], 1994 : 228, je souligne). Ou encore, à la fin du premier des deux essais sur « le sujet et le pouvoir » : « Il nous faut *promouvoir de nouvelles formes de subjectivité* en refusant le type d’individualité qu’on nous a imposé pendant plusieurs siècles » (Foucault [1982], 1994 : 232, je souligne).

Cette oscillation entre une lutte *contre* un certain pouvoir de la vérité et une lutte *pour* de nouvelles modalités de l’être-sujet, trouve sa raison d’être dans le nouage singulier que le pouvoir pastoral opère précisément entre sujet, pouvoir et vérité. C’est parce que ce type de pouvoir est lié, dans ses opérations et ses finalités, à une certaine production de la vérité (qui est la vérité de l’individu sur lui-même), qu’il faut penser les « contre-conduites », les luttes contre les formes d’assujettissement comme des luttes qui s’inscrivent dans un certain rapport à la vérité, c’est-à-dire comme des luttes qui retournent contre le pouvoir lui-même le rapport à la vérité qui produit les sujets, qui est le mode de production des sujets. On comprend alors que ce thème, relayé dans la conférence de mai 1978 sur la « critique », constitue l’un des opérateurs majeurs du recouvrement des questions politiques des années 1970 par des enjeux éthiques au début des années 1980.

C’est ce qui apparaît lorsque l’on explicite davantage ce nouage entre sujet, pouvoir et vérité, tel qu’il est élaboré dans les premières réflexions sur la gouvernementalité et tel qu’il se trouve repris sous l’horizon d’une réflexion sur le rapport à soi (le souci de soi) et d’une éthique de la vérité à partir des années 1980. Dans la conférence « Qu’est-ce la critique ? », tout comme dans les « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », il apparaît que l’histoire de la gouvernementalité d’une part (depuis l’émergence du pouvoir pastoral jusqu’à l’intégration de cette « vieille technique de pouvoir » (Foucault [1982], 1994 : 229) aux modalités d’exercice de l’État occidental moderne) et l’histoire de l’« attitude critique » d’autre part, se recouvrent partiellement. Et il s’agit même pour Foucault d’ins-

SUBJECTIVITÉ, CRITIQUE, VÉRITÉ

crire son analyse (nouvelle) de la gouvernementalité sous l'horizon d'une refonte, voire d'une réorientation politique du projet critique.

Pour le comprendre, on peut rappeler quelques traits caractéristiques de la gouvernementalité pastorale, telle que Foucault la définit justement au Collège de France dans le cours *Sécurité, territoire, population*. Il faut noter tout d'abord qu'en se concentrant sur ce thème, Foucault montre qu'il a complètement rompu avec l'appréhension répressive du pouvoir de la norme qui marquait encore *Surveiller et punir* : comme il le souligne lui-même dans la leçon du 25 janvier 1978, il est passé à une conception selon laquelle la norme, au lieu de s'appliquer en quelque sorte de l'extérieur à un matériau sur lequel elle exerce une contrainte formelle, impulse une dynamique qui, l'amène, en faisant retour sur son action, à configurer au fur et à mesure son champ d'intervention, et pour ainsi dire à modeler ses objets – qui sont aussi des sujets (Foucault, 2004 : 58-59 et 65). La gouvernementalité en vient ainsi à se définir plus précisément comme un art de *conduire la conduite des individus*, en vue d'assurer leur propre salut, et en mettant en œuvre à cette fin un suivi analytique de leur existence accompagné d'obligations, parmi lesquelles l'obligation pour le dirigé de tenir et de produire en permanence à destination de celui qui le dirige un discours vrai sur soi-même (ce discours peut prendre la forme réglée de l'aveu). Dans la conférence de mai 1978, Foucault résume ce mode de gouvernementalisation des conduites dans les termes suivants :

[...] chaque individu, quels que soit son âge, son statut, et ceci d'un bout à l'autre de sa vie et jusque dans le détail de ses actions, devait être gouverné et devait se laisser gouverner, c'est-à-dire diriger vers son salut, par quelqu'un auquel le lie un rapport global et en même temps méticuleux, détaillé, d'obéissance. Et cette opération de direction vers le salut dans un rapport d'obéissance à quelqu'un doit se faire dans un triple rapport à la vérité : vérité entendue comme dogme ; vérité aussi dans la mesure où cette direction implique un certain mode de connaissance particulière et individualisante des individus ; et enfin dans la mesure où cette direction se déploie comme une technique réfléchie comportant des règles générales, des connaissances particulières, des préceptes, des méthodes d'examen, d'aveu, d'entretien, etc. (Foucault [1978], 2015 : 35-36)

Ce qui retient l'attention de Foucault dans cette forme de gouvernementalité, c'est donc bien qu'elle définit une articulation fondamentale entre pouvoir, sujet et vérité et même, plus exactement, entre le pouvoir de la vérité et l'obéissance des sujets. Elle relève d'un dispositif technologique subtil, situé au « point de rencontre entre les technologies de pouvoir et les technologies de soi », et qui *joue* en quelque sorte sur les deux faces du sujet, telles que Foucault les définira dans ses « Deux essais sur le sujet et le pouvoir » : « sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa

propre identité par la conscience ou la connaissance de soi » (Foucault [1982], 1983 : 227). L'attachement à son identité, qui est une matrice d'individualisation, a donc pour prix la dépendance à un autre qui authentifie en quelque sorte la vérité du sujet et la suscite même dans des exercices réglés de véridiction ; et ces exercices supposent en retour que le gouverné reste tout au long du processus « sujet » de sa conduite : en ce sens l'art de gouverner définit, au sens fort de l'expression, une « relation » de pouvoir, une relation à soi et à un autre, commandée par des procédures de vérité qui fixent non seulement les modalités d'exercice du pouvoir mais aussi les formes dans lesquelles peuvent se produire des sujets.

Dans ces conditions, la réinscription (généalogique) de la question de la « critique » sous l'horizon du pastorat chrétien en 1978 est d'abord développée en relation avec ce qui est désigné au même moment, dans *Sécurité, territoire, population*, comme des « contre-conduites », dont le modèle est fourni par ces mouvements de révolte (Foucault parle aussi de « révoltes de conduite ») qui ont parcouru l'histoire du pastorat chrétien à la fin du Moyen Âge et ont connu une intensité particulière au XVI^e siècle avec les mouvements réformateurs et, finalement la Réforme protestante – car finalement, conclut Foucault, « la plus grande de ces révoltes que l'Occident chrétien ait connu, c'est celle de Luther » (Foucault, 2004 : 199).

En quoi alors ces expériences historiques de contestation d'un ordre établi permettent-elles de caractériser l'attitude critique et comment ces formes de résistance viennent-elles jouer sur le pouvoir de la vérité ? On dira d'abord que ces expériences ne dessinent pas un au-delà du pouvoir mais qu'elles engagent plutôt une relation critique au pouvoir, une critique interne de l'art de gouverner, ce que Foucault définit dans la conférence de 1978 comme « une sorte de forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser, etc. et que j'appellerais tout simplement *l'art de n'être pas gouverné ou encore l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix*. Et je proposerais donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale : *l'art de n'être pas tellement gouverné* » (Foucault [1978], 2015 : 37). Dans le second essai sur « le sujet et le pouvoir », cet art est présenté comme une pratique de liberté qui, parce qu'elle est impliquée par l'exercice même du pouvoir (« le pouvoir ne s'exerce que sur des 'sujets libres', et en tant qu'ils sont 'libres' » (Foucault [1982], 1983 : 237)), ne peut que « s'opposer à un exercice du pouvoir qui tend en fin de compte à la déterminer entièrement » (Foucault [1982], 1983 : 238). La critique ne s'exerce donc pas massivement et absolument à l'encontre de toute forme de gouvernementalisation, mais envers des formes déterminées de gouvernement. Et Foucault relève qu'une telle attitude critique peut être opératoire sur trois plans qui sont à la fois distincts et complémentaires et qui, surtout, manifestent clairement la co-implication du sujet, du pouvoir et de la vérité.

Le premier plan opératoire de la critique identifié par Foucault, est celui de l'hermé-

SUBJECTIVITÉ, CRITIQUE, VÉRITÉ

neutique biblique, envisagée comme recours et résistance possible au pouvoir spirituel du gouvernement – c'est le programme de la Réforme qui est ici esquissé (à travers la revendication d'une lecture individuelle des Écritures, incompatible avec l'institution ecclésiastique) : « [...] quelle est la sorte de vérité que dit l'Écriture, comment avoir accès à cette vérité de l'Écriture dans l'Écriture et en dépit peut-être de l'écrit, et jusqu'à ce qu'on arrive à la question finalement très simple : l'Écriture était-elle vraie ? » (Foucault [1978], 2015 : 38). La critique est donc ici une pratique de la liberté dans l'ordre du *vrai*. Le deuxième plan opératoire de la critique comme attitude, est celui du droit, à travers la revendication de droits naturels (« des droits universels et imprescriptibles ») contre l'abus d'un pouvoir (politique, judiciaire, patriarcal), dont la demande d'obéissance vient alors à être tenue pour illégitime. La critique pose ainsi la question des « limites du droit de gouverner » (Foucault [1978], 2015 : 38) et donc aussi celle des limites de l'obéissance et de la soumission « libre » du sujet au *pouvoir*. Le dernier plan d'exercice de la critique, enfin, touche aux conditions mêmes de la véridiction : à la vérité dogmatique imposée par autorité, ou même à la domination des partages établis du vrai et du faux, il s'agit alors d'opposer la conquête progressive de la certitude, en tant qu'elle est le fruit de l'examen personnel. Comme y insisteront les cours consacrés à la *parrèsia*, c'est ici la *subjectivité* elle-même qui forme une ressource critique contre ce qui se donne comme le pouvoir de la vérité.

Ces trois plans définissent donc des sites pratiques de problématisation qui, à chaque fois, mettent en crise un ensemble de relations de pouvoir et qui mettent en crise même la manière dont ces relations font jouer ensemble le pouvoir, la vérité et le sujet. Car c'est bien ce nœud de relations qui constitue finalement pour Foucault ce qu'il nomme le « foyer de la critique » :

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. Et si la gouvernementalisation, c'est bien ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité, eh bien !, je dirai que *la critique, c'est 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* ; eh bien ! la critique, ce sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité (Foucault [1978], 2015 : 39).

L'étude de la gouvernementalité conduit donc Foucault à mettre au cœur de ses préoccupations non pas tant la question du pouvoir en tant que telle (sa nature, sa fonction), que la question de la subjectivité, dès lors qu'il s'agit de mesurer en quelque sorte les

pouvoirs (et les obligations) du sujet au pouvoir de la vérité (à la force du vrai) et à la vérité du pouvoir (aux obligations de vérité). Le « désasujettissement » ne concerne dès lors pas (ou plus) une manière, pour les sujets de se situer *en face du pouvoir*, pour se soustraire aux formes de contraintes que celui-ci exercerait sur eux. Il engage *un rapport interne à la vérité*, en tant que celle-ci, par sa manifestation ou par les procédures de véridiction qu'elle impose au sujet, participe de cette nouvelle forme d'exercice du pouvoir autant que de la production des sujets.

2. Éthique et politique de la vérité

Cette orientation générale du propos de Foucault, qu'il présente lui-même comme un recentrement sur les liens entre pouvoir et vérité (avec le thème de la « politique de la vérité »), fait donc émerger la *subjectivité*, et même plus exactement le « soi », comme nouveau foyer de réflexion en vue de rendre compte des conditions de l'exercice même du pouvoir dans notre culture et aussi des formes de « subjectivation » qui l'accompagnent. Une transition de la politique à l'éthique, ou plutôt un recouvrement de la politique par l'éthique se dessine alors, dans le prolongement de l'attitude critique. En effet, les modes de subjectivation vers lesquels Foucault se tourne au début des années 1980 concernent de manière centrale la manière dont des sujets se rapportent à eux-mêmes, à leur vie, et inscrivent cette relation à soi dans le registre de l'action, d'actions possibles, en vue de se transformer soi-même, de se faire l'agent d'une auto-transformation.

Or, il est clair que cette perspective de transformation prend à nouveau appui sur une référence décisive à la vérité, aux jeux de vérité dans lesquels se nouent la relation du sujet au pouvoir. Car ce sujet est porteur d'une vérité, de « sa » vérité, qu'il doit « se » dire tout en la disant aux autres, et ce sont les techniques de soi qui constituent l'opérateur privilégié de cette véridiction. Un tel sujet est « assujetti », mais il l'est sous une forme qui révèle en lui une capacité de résistance, ou encore la capacité de se conduire, de conduire sa vie *contre* les conduites qu'on veut ou qu'on voudrait lui faire tenir. Le sujet qui est appelé à dire vrai sur soi-même, n'en est pas moins disposé, en tant que sujet, à réagir face aux interventions du pouvoir en manifestant sa « liberté » (Combes, 2011 : 85-86) : c'est la « rétivité du vouloir » dont parle Foucault dans les « Deux essais sur le sujet et le pouvoir (Foucault [1982], 1994 : 315).

Se trouve instaurée par là une nouvelle relation du sujet à la politique. En effet, dès lors qu'il est considéré désormais dans son rapport à soi, le sujet devient un interlocuteur pour le pouvoir qui, de son côté, est mis dans l'obligation de prendre en compte ses revendications. C'est ainsi que s'ouvre un espace de luttes, qui constitue le champ effectif d'exercice du pouvoir et l'enjeu de ces luttes est autant la vérité (c'est-à-dire la forme à donner à la véridiction) que la liberté (face aux obligations de vérité qui forment

SUBJECTIVITÉ, CRITIQUE, VÉRITÉ

la matrice de la subjectivation éthique). Dans cette perspective, le sujet, s'il est soumis au pouvoir par l'action du pouvoir, ne lui est cependant pas asservi au sens de la servitude volontaire ; on pourrait dire qu'il se trouve à la croisée entre servitude et liberté, potentiellement *indocile*.

Au cours de ses dernières recherches, Foucault a été amené à concevoir que ce sujet en lutte avec lui-même et en compétition avec autrui, fait une expérience originale du pouvoir, expérience à travers laquelle celui-ci agit, non pas *sur* lui, mais *en* lui. Le problème essentiel auquel le sujet se trouve confronté est alors celui de configurer un art de vivre, un *ethos*, qui lui permette de gérer cette intervention du pouvoir sur sa vie.

C'est pour rendre compte de cette expérience du sujet, de cette problématisation éthique du sujet, que Foucault s'est intéressé de près aux discours où cette expérience a pris forme, et ce dès l'Antiquité. Il ne s'agit pas ici d'entrer dans le détail de cette série de recherches sur l'Antiquité, qui implique aussi à partir des années 1980 des recherches sur le christianisme primitif¹. Je voudrais plutôt souligner que la réorientation de la recherche sur la question du gouvernement qui s'opère selon une orientation éthique, loin de délaissier la question politique, conduit à la reformuler et à lui donner aussi peut-être une nouvelle actualité, ou du moins une nouvelle vigueur, une sorte de radicalité même, sur laquelle le travail de Foucault s'achève, - mais s'achève, il faut toujours le rappeler, en quelque sorte *par défaut*, puisque les derniers cours au Collège de France ne marquent que l'interruption brutale d'un itinéraire de pensée, non l'achèvement d'un programme de travail.

Ce qui caractérise en tout cas cette réorientation, c'est la prise en compte d'une modalité du rapport à l'autre qui ne soit ni un rapport de domination ni un rapport de soumission mais une relation de soi à soi, et de soi aux autres, par l'entremise d'un certain rapport à la vérité². Cette approche relationnelle et, pour ainsi dire, véridictionnelle de la constitution des sujets se retrouve, comme on le sait, dans le dernier cours de Foucault, *Le Courage de la vérité*, qui reprend l'étude de cette « notion-araignée » qu'est la notion de *parrèsia* (Foucault, 2008 : 45). Au début de ce cours, Foucault se propose notamment d'analyser « sous quelle forme, dans son acte de dire vrai, l'individu se constitue lui-même et est constitué par les autres comme sujet tenant un discours de vérité » (Foucault, 1984 : 4). Et il montre que cette constitution de l'individu en sujet (thème constant depuis la fin des années 1970) n'est pas et ne peut pas être solipsiste. C'est-à-dire que le dire-vrai sur soi-même implique toujours, depuis les pratiques de soi antiques, la présence d'un

¹ Sur les derniers cours de Foucault au Collège de France, voir les ouvrages de Chevallier (2012) et de Lorenzini (2015).

² Foucault trouve le modèle d'une telle relation à soi et aux autres dans le stoïcisme. Voir par exemple, à ce sujet, Combes, 2011 : 70-72.

autre. Un autre, qui écoute, qui enjoint à parler, qui parle lui-même, cet autre qui « est comme l'adjuvant de cette obligation de dire vrai sur soi-même » (Foucault, 1984 : 6). Se constituer en sujet dans une relation à la vérité, cela ne peut donc se faire sans la relation à un autre dont le statut et le rôle (variables d'une situation à l'autre) importent alors peut-être moins que son lien d'obligation inconditionnée à la vérité, de l'ordre d'un devoir de vérité : il doit être en mesure de dire la vérité, toute la vérité, sans rien en dissimuler (Combes, 2011 : 72-73).

Il faut cependant ajouter un dernier point, tout à fait décisif pour notre analyse. C'est que cette réflexion sur la *parrèsia*, au lieu de consacrer le basculement vers une problématique morale, convoque une dimension que Foucault semblait avoir laissée de côté et qu'il déclare d'ailleurs avoir lui-même retrouvée comme par surprise : la dimension des relations de pouvoir. Dès la première leçon de 1984, le rappel de l'origine du concept de *parrèsia* fournit en effet l'occasion d'une remise en perspective des différents aspects des recherches menées sur ce thème :

Aussi importante que soit cette notion de *parrèsia* dans le domaine de la direction de conscience, du guidage spirituel, du conseil d'âme, [...] on ne peut pas ne pas reconnaître que son origine est ailleurs et que ce n'est pas, essentiellement, fondamentalement, premièrement, dans cette pratique du guidage spirituel qu'on la voit apparaître. La notion de *parrèsia* [...] est d'abord, fondamentalement, une notion politique. Et cette analyse de cette *parrèsia* comme notion, concept politique, m'éloignait évidemment un peu de ce qui était mon projet immédiat : l'histoire ancienne des pratiques du dire-vrai sur soi-même. Mais d'un autre côté, cet inconvénient se trouvait compensé par le fait que, en reprenant ou en entreprenant l'analyse de la *parrèsia* dans le champ des pratiques politiques, je me rapprochais un peu du thème qui [...] [était] celui des relations de pouvoir et de leur rôle entre le sujet et la vérité. [...] Et on rejoint ainsi le thème du gouvernement que j'avais étudié il y a plusieurs années. Il me semble qu'en examinant la notion de *parrèsia*, on peut voir se nouer ensemble l'analyse des modes de véridiction, l'étude des techniques de gouvernementalité et le repérage des formes de pratiques de soi. L'articulation entre les modes de véridiction, les techniques de gouvernementalité et les pratiques de soi, c'est au fond ce que j'ai toujours essayé de faire (Foucault, 1984 : 9-10).

Ainsi, la mise au premier plan de l'autre, l'insistance sur la dimension relationnelle de la constitution du sujet dans des pratiques de soi, est moins à mettre au compte d'une (re)découverte de la morale supposée faire suite au délaissement de la politique, que d'une réarticulation entre sujet, pouvoir et vérité, en particulier à la faveur de l'étude de la *parrèsia* cynique.

Nous voyons comment la question des relations de pouvoir se trouve ressaisie à partir de ce nouveau champ de réflexion, très différent de celui qui avait porté les études

SUBJECTIVITÉ, CRITIQUE, VÉRITÉ

antérieures sur le biopouvoir et la gouvernementalité. Ce n'est plus la question des multiples relations dans lesquelles, dans les sociétés modernes, la « vie » tout entière se trouve investie, mobilisée à travers les corps individuels aussi bien qu'à l'échelle des populations entières. C'est désormais celle des procédures par lesquelles, depuis l'antiquité, la conduite des hommes s'est trouvée gouvernée ; c'est aussi celle des modalités selon lesquelles a pu se penser dans l'antiquité mais peut et doit se penser aussi sans doute pour nous aujourd'hui, la capacité des sujets à résister aux formes prises par le gouvernement de leurs conduites.

3. Vivre en vérité - pour changer le monde

En quel sens alors la *parrèsia* constitue-t-elle l'opérateur privilégié de cette réarticulation politique de l'étude des modes de subjectivation du discours vrai ? Comment reconduit-elle Foucault au souci politique, à la nécessité de la transformation du monde qu'engage un rapport à soi singularisé par sa relation à la vérité ? Il est clair que la *parrèsia* cynique représente ici une figure singulière et particulièrement intéressante : avec elle, se trouve engagé un nouage entre vie, sujet et vérité qui, au lieu de caractériser seulement un nouveau mode du rapport à soi et aux autres, vient affecter directement la vie politique dans son rapport à la vraie vie, à *une vie dans et pour la vérité*. Il s'agit par conséquent de réviser en profondeur la signification d'une « politique de la vérité » : celle-ci renvoyait d'abord à ces arts de gouverner dans et par l'obligation de la vérité ; avec le cynisme, elle devient une résistance à la gouvernementalité elle-même, à la faveur de cette opération de subjectivation de la vérité (Rambeau, 2016 : 165). On comprend par là l'importance de la réévaluation politique de la *parrèsia* que Foucault propose au début de son cours de 1984, en la privilégiant par rapport à d'autres pratiques qui articulent dire-vrai et manière de gouverner (comme la direction de conscience, le guidage spirituel).

Mais en quel sens la *parrèsia* est-elle « d'abord, fondamentalement, une notion politique » (Foucault, 2009 : 9) ? C'est que son lien originaire avec la pratique politique en fait un vecteur tout à fait privilégié pour prendre part à une « problématisation de la démocratie » (Foucault, 2009 : 10). L'éthique et la politique de la vérité se recouvrent donc dans la mesure où l'éthique ne concerne pas (seulement) les conditions de la constitution de soi comme sujet capable de se diriger lui-même vers le bien. L'enquête de Foucault va précisément interroger les raisons pour lesquelles éthique et politique ont été séparées l'une de l'autre et placées sur des plans d'intervention distincts. Il montre notamment comment, avec Socrate, nous assistons au déplacement de la *parrèsia* politique vers une *parrèsia* philosophique et éthique, repliée sur un souci de soi qui est comme en retrait par rapport à la politique. Si un dire-vrai reste attaché au souci de soi, il s'enracine désormais dans l'âme de l'individu et vise avant tout la formation d'une manière d'être et de

se conduire, à l'écart donc des dispositifs politiques de gouvernementalité. Pourtant, comme l'analyse Foucault, cet écart offre aussi une perspective de résistance inattendue : car il rend possible une parole de vérité qui n'est pas prise d'emblée dans les stratégies de véridiction constitutives des dispositifs de pouvoir et qui, de cette façon, trouve le moyen de s'adresser de manière critique à ces stratégies. C'est dans ce « jeu » entre vérité et pouvoir, entre éthique et politique, que vient se loger la pratique cynique du dire-vrai, à laquelle Foucault consacre, comme on sait, une grande partie de son cours de 1984.

Le cynique donne au *bios philosophikos* une tournure radicale et matérielle, proprement scandaleuse. Car l'exigence de vérité inhérente à la pratique de la philosophie se trouve en quelque sorte rabattue du plan du discours (*logos*) à celui de la vie elle-même (*bios*). C'est dans la vie, dans l'immanence concrète des manifestations les plus ordinaires de la vie que doit se manifester la présence immédiate de la vérité (Marin et alia, 2003 : 98-99). Le cynisme est en ce sens une figure de l'obscénité puisqu'il revient à donner en spectacle ce qui est d'ordinaire dissimulé et qu'il ne faut pas montrer, sous peine de déroger aux règles élémentaires de la morale commune et donc aux règles de la vie sociale. Pourtant, en plaçant au cœur de la vie cynique, une exigence de vérité qui contredit précisément à cette morale de la dissimulation, Foucault permet d'en saisir la valeur éthique et politique. En effet, en manifestant le scandale de la vérité d'une vie *autre* (c'est-à-dire *autre* que celle qui est tenue pour la seule possible et vivable, au nom des codes qui régissent la vie morale et la vie sociale), les cyniques apparaissent aussi comme ceux qui invitent tous les autres, sans exclusive, à vivre cette vie qu'ils exhibent sans fard, à vivre *dans* la vérité et à vivre *pour* la vérité. Pour autant, ils ne s'affirment pas comme les détenteurs d'une nouvelle norme de vérité. Ils ne cherchent pas à faire école, à parler pour les autres, au nom des valeurs universelles et transcendantes du *logos* : on pourrait dire qu'ils ont compris « l'indignité de parler pour les autres » (Foucault, 1972 : 309). S'ils ne parlent pas pour les autres, et à leur place, ils s'adressent au plus grand nombre, potentiellement à tous, en empruntant « la voie brève, *sans discours*, [...] de l'apprentissage et de l'exercice » (Foucault, 2009 : 193, je souligne). Leurs performances scandaleuses et improvisées contournent l'ordre du discours, bouleversent les règles et, en faisant voir le dessous des cartes, elles invitent (pour ne pas dire : incitent) à changer le monde pour le rendre plus conforme aux aspirations d'une vie en vérité qui serait une vie partagée avec les autres dans un espace démocratique redéfini. Avec les cyniques, l'éthique du souci de soi sort de sa réserve, elle se charge d'un sens politique fort en incarnant la vérité dans un combat contre les illusions et les dissimulations qui pourrissent la vie « démocratique » actuelle. La vraie vie que visent les cyniques prend ainsi la forme d'une vie en lutte pour la vérité, pour avoir le droit de dire la vérité, sa vérité, au pouvoir. C'est ainsi la vie elle-même qui se charge du pouvoir de la vérité, en détournant ce pouvoir de ses formes instituées et hiérarchisées (telles qu'elles prévalent dans le

SUBJECTIVITÉ, CRITIQUE, VÉRITÉ

modèle pédagogique de la *psychagogè*). Foucault lui-même finit par qualifier la vie cynique de « vie militante » (Foucault, 2009 : 261) – ce qui branche en quelque sorte le cynisme sur le présent et atteste de sa signification politique majeure :

Ce serait l'idée d'une militance en quelque sorte en milieu ouvert³, c'est-à-dire une militance qui s'adresse absolument à tout le monde, une militance qui n'exige pas justement une éducation (une *paideia*), mais qui a recours à un certain nombre de moyens violents et drastiques, non pas tellement pour former les gens et leur apprendre, que pour les secouer et les convertir, les convertir brusquement. [...] C'est une militance qui prétend changer le monde, beaucoup plus qu'une militance qui chercherait simplement à fournir à ses adeptes les moyens de parvenir à une vie heureuse [...] : un militantisme ouvert, universel, agressif, un militantisme dans le monde, contre le monde (Foucault, 2009 : 262).

Militer *contre* le monde, mais toujours aussi *dans* le monde : vivre vraiment, pour le cynique, mais, on le comprend aussi au-delà du cynique, pour nous, ce n'est pas se replier sur soi ni sur les codes appris de la bonne conduite, devant mener à une vie heureuse. C'est bien plutôt formuler l'exigence d'un monde où il soit possible de vivre vraiment et de vivre vraiment *ensemble*, au sein d'une collectivité soucieuse de garantir à chacun les mêmes droits et les mêmes possibilités de vivre avec les autres. Manifester, par sa vie même et au risque du scandale et de l'obscénité, la vérité aux autres, c'est porter le témoignage public qu'une vie autre, une vie plus vraie, est possible : une vie conforme à un « type de subjectivation de la vérité qui (re)fait de l'égalité la condition première de la parole libre » (Rambeau, 2016 : 172). Le cynisme vaut ainsi, pour Foucault, comme une pratique (éthico-politique) de liberté et d'existence qui se déploie à la fois dans le monde, branchée sur le monde, notre monde commun, et contre ce monde-ci, pour ne pas y être tellement gouvernés, pour rester libre de ne pas se soumettre à ses lois si elles deviennent intolérables et rendent nos vies invivables.

Références bibliographiques :

Chevallier, Philippe. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon : ENS-Éditions, 2012.

³ « En milieu ouvert » s'entend ici par opposition aux milieux « fermés » de l'asile et de la prison. Mais il s'agit également, comme Foucault le note quelques lignes plus bas, d'un militantisme « ouvert » - quant aux formes qu'il est susceptible de prendre, qui ne sont pas et ne peuvent être établies d'avance ou une fois pour toutes : il ne s'agit pas de faire école, de développer une attitude prosélyte fondée sur une quelconque *paideia*. Enfin, ce militantisme est « ouvert » parce qu'il est diffus, qu'il s'adresse à tous, que son milieu d'existence, c'est la société dans son ensemble, dans toutes les modalités des relations de pouvoir qui s'y déploient.

PHILIPPE SABOT

- Combes, Muriel. *La Vie inséparée. Vie et sujet au temps de la biopolitique*. Paris : Éditions Dittmar, 2011.
- Dreyfus, Hubert et Rabinow, Paul. *Michel Foucault. Un parcours philosophique* [1982]. Trad. fr. F. Durand-Bogaert. Paris : Gallimard, 1984.
- Foucault, Michel. « Les intellectuels et le pouvoir. Entretien avec Gilles Deleuze » [1972], in *Dits et écrits*. Paris : Gallimard, 1994, vol. II, n° 106.
- . « Deux essais sur le sujet et le pouvoir » [1982], in *Dits et écrits*. Paris : Gallimard, 1994, vol. IV, n° 306.
- . « Sexe, pouvoir et la politique de l'identité » [1984], in *Dits et écrits*. Paris : Gallimard, 1994, vol. IV, n° 306.
- . *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978* (éd. M. Senellart). Paris : Seuil-Gallimard, 2004.
- . *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983* (éd. F. Gros). Paris : Seuil-Gallimard, 2008.
- . *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984* (éd. F. Gros). Paris : Seuil-Gallimard, 2009.
- . *Qu'est-ce que la critique ?* [1978]. Paris : Vrin, 2015.
- Lorenzini, Daniele. *Éthique et politique de soi : Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Paris : Vrin, 2015.
- Marin, Claire et alia. *L'épreuve de soi*. Paris : Armand Colin, 2003.
- Rambeau, Frédéric. *Les Secondes vies du sujet. Deleuze, Foucault, Lacan*. Paris : Hermann, 2016.