



Pour une autre conversion : la spiritualité antique et l'ontologie critique de nous-mêmes à partir des derniers cours de Michel Foucault

Jeffrey Tallane

► To cite this version:

Jeffrey Tallane. Pour une autre conversion : la spiritualité antique et l'ontologie critique de nous-mêmes à partir des derniers cours de Michel Foucault. Encyclo. Revue de l'école doctorale ED 382, Université Sorbonne Paris Cité, 2014, pp.111-125. hal-01158308

HAL Id: hal-01158308

<https://hal-univ-paris.archives-ouvertes.fr/hal-01158308>

Submitted on 31 May 2015

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.

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

Économies

Pensée critique

Espaces

Politique

Sociétés

Pratiques sociales

Civilisations

JEFFREY TALLANE

**POUR UNE AUTRE CONVERSION : LA SPIRITUALITÉ ANTIQUE
ET L'ONTOLOGIE CRITIQUE DE NOUS-MÊMES À PARTIR DES
DERNIERS COURS DE MICHEL FOUCAULT**

Une philosophie de la déprise

Alors que Foucault s'était surtout intéressé aux pratiques discursives du XVI^e au XIX^e siècle, à partir de 1979 il change brusquement sa périodisation pour étudier les rapports entre le sujet et la vérité dans les relations de « gouvernement »¹ dans l'Antiquité grecque, hellénistique et romaine. Pourquoi un tel changement de période ?

Dans *L'usage des plaisirs*, Foucault écrit à propos de la notion de sexualité que devant cette notion si récente et si quotidienne du sujet, il faut « prendre du recul par rapport à elle, contourner son évidence familière, analyser le contexte théorique et pratique auquel elle est associée »². En effet, comme l'explique Judith Revel : « toute démarche généalogique implique nécessairement un essai de "déprise" [...] c'est-à-dire, la tentative d'instaurer quelque chose comme une différence radicale par rapport à ce que nous sommes »³.

De même, lorsqu'il est question du sujet et de la forme moderne du rapport à soi, il importe de descendre en-deçà de l'événement cartésien, considéré comme ayant instauré la pensée moderne du sujet, d'en faire la généalogie. Il importe pour Foucault d'opérer un déplacement afin de reproblématiser la forme moderne du

¹ La notion de *gouvernement* doit s'entendre ici « au sens large, et ancien d'ailleurs, de mécanismes et de procédures destinés à conduire les hommes, à diriger la conduite des hommes, à conduire la conduite des hommes » ; Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France. 1979-1980*, Paris, Gallimard, 2012, p. 14.

² Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 9.

³ Judith REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p. 129.

sujet dont nous sommes les héritiers. Comment modaliser ce lourd héritage qui est à la fois le point premier sur lequel s'exerce le pouvoir et le point ultime de rétivité au pouvoir ? L'étude de la spiritualité antique et de la conversion philosophique permet à Foucault d'historiciser un des présupposés les plus solides de la philosophie moderne pour montrer qu'une autre forme du rapport à soi est possible.

Foucault instaure ainsi le plan de pensée sur lequel il sera possible de déployer une *ontologie historique* et une *critique pragmatique* du présent. Il se donne un corpus et élabore une méthode flexible adaptée à ce corpus, ainsi que des outils autres pour tenter de penser sa propre actualité, dans la tension événementielle entre la répétition de formes historiques dont la généalogie révèle l'émergence et les singularités que la répétition libère. Celles-ci font signe vers des transformations possibles marquant la différence d'aujourd'hui par rapport à hier, et dont il importe de déterminer si elles sont souhaitables ou pas. Comme l'explique Luca Paltrinieri, il s'agit par là de produire « une expérience de pensée inscrite dans le présent, qui permet de prendre une certaine distance par rapport à ce présent et qui fait, par conséquent, de cette répétition un moment unique »⁴.

Cependant, ce détour par l'Antiquité ne constitue aucunement un retour à l'authenticité originelle du sujet grec, par opposition à un prétendu fourvoiement de l'« âge moderne ». Il ne s'agit pas non plus d'utiliser les modes d'être du sujet antique comme gage philosophique pour justifier un « dandysme moderne » ou les valeurs individualistes néolibérales. Il s'agit plutôt de s'éprouver comme sujet actuel par ce que Luca Paltrinieri appelle justement une « pratique contrôlée de l'anachronisme »⁵, en faisant jouer une étrange parallaxe entre le passé et le présent, un instant d'indécision à l'interstice de l'avant et du maintenant où, comme par une vrille, le geste à rebours de l'histoire se retourne en un mouvement « vers le présent lesté de problèmes qui ne sont plus les nôtres pour pouvoir regarder

⁴ Luca PALTRINIERI, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 162-163.

⁵ *Ibid.*, p. 166. Comme le suggère Georges Didi-Huberman, cela produit un effet d'anachronisme qui « pourrait ne pas être réduit à cet horrible péché qu'y voit spontanément tout historien patenté. Il pourrait être pensé comme un moment, comme un battement rythmique de la méthode, fût-il son moment de syncope. Fût-il paradoxal, fût-il dangereux comme l'est nécessairement toute prise de risque » ; Georges DIDI-HUBERMAN, *Devant le temps*, Paris, Les Editions de Minuit, 2000, p.9-55.

différemment ce présent même »⁶, mais qui ne sont pas pour autant tout à fait ceux d'un passé objectif, sans relation avec notre propre actualité.

Le coût existentiel du dire-vrai

Foucault contourne l'évidence et se déprend de soi en se donnant des objets et des outils qui compliquent notre propre présent, qui nous font penser en nous donnant matière à hésiter. Il s'agit, de son propre aveu, de rendre les choses un peu moins évidentes ; de rendre à l'instant présent sa part de risque et d'inquiétude. Foucault réclamait du possible pour ne pas étouffer. Ainsi, tel un équilibriste de l'histoire, Foucault maintient une tension constante entre la pesanteur positive de l'archive et le danger fécond de l'anachronisme comme une « erreur » vitale, comme une « errance » essentielle à la vie de l'homme pour qui la seule connaissance historique ne suffit pas⁷. Avec Foucault, l'histoire faite entre en *conflux* avec l'histoire se faisant.

Au cours de son enquête sur les rapports entre le sujet et la vérité dans la relation de gouvernement, Foucault va ainsi s'intéresser à ce qui se présente comme une transformation profonde apparue dans l'histoire du sujet. Ce déplacement historique est introduit par Foucault avec le thème de la « spiritualité » :

Si l'on définit la spiritualité comme étant la forme de pratique qui postule que, tel qu'il est, le sujet n'est pas capable de vérité mais que, telle qu'elle est, la vérité est capable de transfigurer et de sauver le sujet, nous disons que l'âge moderne des rapports entre sujet et vérité commence le jour où nous postulons que, tel qu'il est, le sujet est capable de vérité mais que, telle qu'elle est, la vérité n'est plus capable de sauver le sujet⁸.

De façon très schématique, le souci de soi antique constitue une

⁶ Georges DIDI-HUBERMAN, *Devant le temps*, op. cit.

⁷ Foucault écrivait dans un bel hommage à Georges Canguilhem qu'« [à] la limite, la vie - de là son caractère radical - c'est ce qui est capable d'erreur. [...] Et si on admet que le concept, c'est la réponse que la vie elle-même a donné à cet aléa, il faut convenir que l'erreur est la racine de ce qui fait la pensée humaine et son histoire. [...] Si l'histoire des sciences est discontinue, c'est-à-dire si on ne peut l'analyser que comme une série de "corrections", [...] c'est que là encore l' "erreur" constitue non pas l'oubli ou le retard de l'accomplissement promis, mais la dimension propre à la vie des hommes et indispensable au temps de l'espèce » ; Michel FOUCAULT, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Quarto-Gallimard, 2001, p. 1594-1595.

⁸ Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du Sujet, Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001, p. 20.

attitude générale envers soi, envers le monde et autrui ; elle requiert une certaine conversion du regard ; et elle met en œuvre un ensemble de pratiques, de technologies permettant de nous transformer nous-mêmes. Cette transformation doit rendre le sujet capable de dire la vérité. Cependant, cette vérité a un coût. Elle se paye soit d'une dévaluation de ce monde au profit d'un autre monde peuplé de vérités éternelles, soit d'une ascèse rigoureuse, un travail continu de soi sur soi, dans lequel le sujet peut évaluer les prétentions des discours à dire le vrai en mettant ces mêmes discours de vérité à l'épreuve de sa propre vie. C'est la vie même du sujet qui fournit le plus-de-pouvoir requis pour qu'une parole soit à la fois vraie et efficace. A quel point les vérités méritent-elles d'être vécues ? Frédéric Gros distingue judicieusement, à partir de l'éthique stoïcienne et cynique, deux sens de la vérité auxquels Foucault semble s'attacher irrémédiablement :

[Premièrement] la vérité comme régularité et structure harmoniques ; [deuxièmement] la vérité comme rupture et scandale intempestifs. Deux esthétiques de l'existence, deux styles très différents de courage de la vérité : le courage de se transformer lentement, de faire tenir un style dans une existence mouvante, de durer et de tenir ; le courage, plus ponctuel et plus intense, de la provocation, celui de faire éclater par son action des vérités que tout le monde sait mais que personne ne dit, ou que tout le monde répète mais que personne ne se met en peine de faire vivre, le courage de la rupture, du refus, de la dénonciation⁹.

Dans les deux cas, le dire-vrai a un coût. Il se paie par un travail de soi sur soi qui doit permettre une transformation de soi. Cette « spiritualité », cette transformation de soi, est requise pour devenir capable de dire-vrai. Cette capacité se reconnaît par un style de vie conforme aux discours professés ou le courage de la rupture dans la relation à autrui. C'est en tout cas ce coût existentiel du dire-vrai qui, selon Foucault, distingue la forme du sujet antique de celle de l' « âge moderne », avec Descartes en tête de proue. Dans la philosophie de l'âge moderne, la vérité se pense essentiellement dans la forme de la « connaissance », c'est-à-dire de l'usage approprié et proportionné des facultés inhérentes au sujet pour appréhender un objet qui est soit donné, soit construit par le sujet. Mais dans les deux cas, la structure du sujet à l'âge moderne le prédestine *a priori* à connaître le vrai. Cette vérité ne pourra cependant plus transformer le sujet en retour puisque c'est en lui qu'elle fonde sa propre possibilité. A partir de cet

⁹ Frédéric GROS, « La parrèsia chez Foucault (1982-1984) », *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2012, p. 165-166.

instant, la question de la vérité s'est décrochée du problème du salut...

C'est sans doute aux XVI^e-XVII^e siècles que le savoir de connaissance a finalement entièrement recouvert le savoir de spiritualité, non sans en avoir repris certains éléments. Il est certain que, du côté de ce qui s'est passé au XVII^e siècle chez Descartes, chez Pascal, chez Spinoza bien sûr, etc., on pourrait retrouver cette conversion du savoir de spiritualité en savoir de connaissance¹⁰.

Problématiser à l'interstice

Les pratiques spirituelles antiques étaient d'une grande richesse. Pour être tout à fait rigoureux, il faudrait en faire l'histoire, retracer ses ramifications dans les pratiques spirituelles islamiques, chrétiennes orientales, etc. Mais dans le cadre de cette communication, je m'intéresserai uniquement aux pratiques spirituelles de conversion platoniciennes, chrétiennes et stoïciennes dans le cours de 1981-1982 sur *L'herméneutique du sujet*, pour montrer ce geste par lequel Foucault constitue, à partir de l'archive antique, un ensemble d'outils permettant de compliquer et penser différemment la rupture que requiert l'éthos philosophique moderne.

Durant le cours du 10 février 1982, après avoir montré l'émergence d'une « culture de soi » à l'époque hellénistique et romaine, par le désenclavement du souci de soi par rapport aux pratiques pédagogiques et à l'activité politique antiques, Foucault aborde le thème complexe de la conversion. Cette suite de cours fournit à Foucault l'occasion d'opérer un certain nombre de déplacements théoriques et pratiques.

D'emblée, Foucault nous avertit que cette « conversion », il ne faut pas l'entendre comme un concept élaboré et prenant place dans un grand système philosophique bien qu'elle ait joué un rôle décisif dans l'histoire de la philosophie. Plutôt qu'un concept théorique, la notion de conversion désigne ici comme un geste ou un *schéma pratique* transversal par rapport au partage entre le visible et l'énonçable, le faire et le dire. Et bien qu'il ne soit pas conceptualisé en un système cohérent, Foucault insiste sur le fait que ce schéma pratique « a pourtant sa construction rigoureuse »¹¹.

Comment penser et appréhender cette construction rigoureuse sur un mode non-conceptuel ? Foucault distingue entre deux formes de pensée. Il y a une forme de pensée philosophique caractérisant

¹⁰ Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 296.

¹¹ *Ibid.*, p. 199.

l'âge moderne et « 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 »¹². L'autre, pour sa part, concerne la « spiritualité » considérée comme « la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité »¹³, afin d'être transformé en retour par cette même vérité.

Contrairement à cette « philosophie » qui postule l'existence de facultés de vérité inhérentes au sujet connaissant, la « spiritualité » postule que la vérité n'est jamais donnée de plein droit. Dire la vérité a un coût. Pour devenir capable de dire-vrai, le sujet doit se transformer, opérer une conversion, modifier son existence, etc. C'est donc sur le plan spirituel des pratiques de transformation de soi qu'il convient de réfléchir cette conversion.

En se référant à Pierre Hadot, dont tout le cours de 1982 s'inspire, Foucault distingue alors deux formes de « conversion » reconnues par la tradition philosophique. La première forme de conversion est désignée par la notion d'« *epistrophê* » platonicienne ou gnostique. Foucault analyse longuement cette *epistrophê* dans les premiers cours, à partir de l'*Alcibiade* de Platon. Cette forme platonicienne de la conversion s'articule directement au mouvement de l'*anamnesis*, de la réminiscence. Socrate amène Alcibiade à reconnaître sa propre ignorance. C'est en effet parce qu'on est ignorant qu'il faut se soucier de soi. Ce souci de soi va prendre alors, chez Platon, la forme spécifique d'une connaissance de soi, du soi véritable, par contraste avec l'herméneutique chrétienne du déchiffrement de soi. Ce soi véritable qu'il importe de connaître, ce n'est rien d'autre que la part divine dans l'âme qu'Alcibiade voit dans l'œil de son ami Socrate. Par ce mouvement de connaissance de soi, médiatisé par la figure de Socrate, Alcibiade devient capable de se gouverner et, par le travail, par l'exercice de la dialectique, de se rappeler ce que son âme a vu de tous temps. Telle est, très schématiquement, la forme platonicienne de la conversion. La seconde forme, opposée à la première, est désignée par la notion de « *métanoia* ». Cette forme de conversion renvoie au repentir dans les pratiques de confession chrétiennes des premiers siècles. Comme l'explique Foucault :

¹² Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 16.

¹³ *Ibid.*

Il s'agit d'un bouleversement de l'esprit, d'un renouveau radical, [...] une sorte de ré-enfantement du sujet par lui-même, avec, au centre, la mort et la résurrection comme expérience de soi-même et de renoncement de soi à soi¹⁴.

Le problème c'est que si cette forme de conversion par la *metanoia* est opérante pour expliquer les pratiques ayant cours « à partir du christianisme lui-même »¹⁵, elle est par contre, selon Foucault, difficilement applicable tout au long de l'Antiquité. Foucault refuse en effet de faire de l'opposition entre ces deux formes de conversion – la *metanoia* et l'*epistrophê* – une sorte de « polarité permanente de la pensée occidentale »¹⁶, comme s'il n'y avait pas d'autre alternative qu'entre la transcendance du sujet platonicien et le sujet clivé des chrétiens. Ce qui est en jeu, c'est la possibilité même d'une histoire du sujet qui ne soit pas *a priori* conditionnée par l'ornière anhistorique opposant la *metanoia* et l'*epistrophê*.

Et je crois que toute la suite du cours peut se lire comme une mise à l'épreuve de cette polarité, afin de montrer que, sur le plan *éthopoïétique*, dans le cadre d'une analyse des formes spirituelles, la conversion épicurienne, cynique et stoïcienne diffèrent radicalement du modèle de Pierre Hadot. C'est la *métanoia* qui constitue le principal point de divergence. Le problème n'est pas que le modèle soit faux, mais seulement insuffisant pour le type d'épreuve que Foucault veut faire subir à la philosophie du sujet en vigueur depuis l'âge moderne.

Dégager la possibilité d'une autre conversion

Pour contester ce modèle, Foucault intercale une *autre* conversion, qui me semble être à la charnière de la *metanoia* et de l'*epistrophê*.

En effet, Foucault remarque que dans la Grèce classique ainsi que chez les penseurs de la période hellénistique et romaine, la *metanoia* n'a jamais le sens positif de cette forme de « conversion » chrétienne que leur prête Pierre Hadot. Au contraire, la *métanoia* a un sens éminemment péjoratif¹⁷. Pour les Grecs, elle désigne une forme d'hétéronomie, comme lorsqu'on change d'opinion sous l'action d'autrui. Aussi, chez Epictète et Marc Aurèle, par exemple, le souci de

¹⁴ Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 208.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 206.

soi a principalement pour but d'éviter de se trouver en position de repentir, de *metanoein*. Pour les penseurs stoïciens, la *metanoia* est à éviter absolument ! Tout le travail d'élaboration morale stoïco-cynique autour de l'ataraxie, de la quiétude de l'âme, etc. consiste précisément à ne pas tomber en rupture ou en haine de soi.

La conversion chrétienne des premiers siècles s'articule directement aux pratiques de pénitence et d'aveu. Cet aveu peut prendre plusieurs formes que Foucault étudie longuement dans le cours sur le *Gouvernement des vivants* (1979-1980), les conférences de Darthmouth et Berkeley en 1980 et le cours sur *Mal Faire, dire vrai* donnés à l'UCL en 1981.

Dans le cas de l'*exomologesis*, décrite par Tertullien ou Saint Jérôme, Foucault remarque qu'il s'agit pour le pénitent de se mettre en scène, de s'humilier comme pécheur, en prenant pour modèle le martyr, afin d'attirer la pitié des autres. C'est par le meurtrissement de soi que le pénitent atteint le point de rupture qui l'inscrira dans la communauté des pratiquants. Comme l'explique Foucault dans la conférence de Berkeley :

La pénitence, dans la mesure où elle est une reproduction du martyr, est une affirmation de la *metanoia*, du changement, de la rupture avec soi-même, avec son passé, une rupture avec le monde et avec toute la vie antérieure¹⁸.

Par contre, dans le cas de l'*exagoreusis* décrite par Cassien, il y a plutôt une verbalisation analytique et continue des pensées les plus profondes en soi. Le but est de les mettre à la lumière par l'aveu de soi-même. Cette épreuve de l'âme par la lumière permet de déceler en soi le malin. Il s'agit d'une remontée verbale aux origines vicieuses et aliénées des mouvements de l'âme individuelle. Cette verbalisation, cette herméneutique continue de soi, est selon Foucault « un moyen de renoncer à soi et de ne plus vouloir être le sujet de la volonté »¹⁹. Dans les deux cas, il s'agit de rompre avec soi-même, de renoncer à soi. L'exploration minutieuse de l'âme n'a jamais comme finalité de retrouver un soi véritable. Il s'agit négativement de débusquer à l'infini le malin en soi, de découvrir cette nature originellement pécheresse qui est la nôtre. Il y a entre le repentir et la confession de soi comme un jeu de relances infinies débouchant sur une dette infinie envers Dieu. Plus on se confesse, plus on se découvre coupable. Et plus on se découvre coupable, plus on est redevable envers Dieu...

¹⁸ Michel FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., p. 144.

¹⁹ *Ibid.*, p. 87.

En face à cette « trans-subjectivation » chrétienne productrice de *sujets clivés* et en haine de soi, les pratiques philosophiques hellénistiques et romaines semblent proposer un tout autre schéma. Il s'agit de ce que Foucault appelle une forme d'« auto-subjectivation » dans laquelle il ne s'agit pas tant de rompre avec soi mais plutôt avec ce qui entoure le soi « pour que le soi ne soit plus esclave, dépendant et contraint »²⁰. La pratique de cette autre conversion doit permettre d'établir, par une série d'exercices, par l'*askesis* et « en se fixant soi-même comme objectif, un rapport adéquat et plein de soi à soi »²¹. Cette troisième voie, cette autre conversion, ne requiert pas que l'on se constitue soi-même comme objet d'analyse ou de déchiffrement. Il n'est aussi jamais question de repentir ou d'une rupture avec soi ou en soi-même. Elle ne requiert pas non plus de se rapporter à une quelconque entité transcendante, divine ou maligne, tapie dans les replis obscurs ou trop lumineux de l'âme. Cette autre conversion du regard doit surtout nous « inviter à une concentration téléologique »²² dans laquelle le regard, qui était porté sur les autres, nous ramène, nous dit Foucault, « non pas à soi comme objet de connaissance, mais à cette distance à soi en tant que l'on est le sujet d'une action qui a, pour l'atteindre, des moyens, mais qui a surtout pour impératif »²³ d'atteindre le soi. Ce qui est regardé, c'est la trajectoire, le *déplacement* opéré. Le soi constitue ainsi une ligne de force, un processus *autopoïétique* dont le mode d'existence n'est autre que cette forme d'élaboration éthique mise en œuvre par l'exercice continu. La conversion à soi est retour non pas sur soi comme objet à connaître mais sur soi comme déplacement opéré pour atteindre ce soi.

Inventer une autre forme d'élaboration de soi

Nous venons de voir que Foucault tente de dégager, à l'interstice des conversions platoniciennes-gnostiques et chrétiennes, une autre conversion qui n'implique ni rupture par rapport à soi, ni bifurcation de l'être ou du monde, mais un *déplacement* du sujet. Cette autre conversion est décrite comme un processus d'*autosubjectivation* dans lequel le sujet est constitué dans et par une ascèse rigoureuse qui est indissociablement mode d'être du sujet et transformation de soi. Cette autopoïèse éthique passe par un exercice

²⁰ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 204.

²¹ *Ibid.*, p. 206.

²² *Ibid.*, p. 213.

²³ *Ibid.*, p. 214.

continu en vue de constituer une forme de rapport à soi qui soit solide et consistante.

Comment s'opère cette autosubjectivation stoïco-cynique ? Et en quoi cette autre conversion est-elle susceptible de reproblématiser notre propre présent ? Je commencerai par reprendre un peu la forme de l'ascèse stoïco-cynique à partir de Foucault pour tenter de dégager quelques possibilités de réponse à ces questions. Je ne prétends aucunement formuler un système philosophique ; je tente seulement de constituer ce que les stoïciens appellent un « équipement »²⁴ (*paraskeuê*). Il s'agit, à la limite, d'une fabulation ou d'une errance dont la valeur ne peut être éprouvée que dans la vie et non par ce qui se dit dans les livres.

Car il ne suffit pas de posséder plusieurs énoncés « vrais » sur le monde ou sur soi pour constituer en sujet éthique capable de dire vrai. Il faut encore que ces énoncés aient été éprouvés, évalués et exercés. Un discours vrai, effectivement vrai, au sens d'une vérité efficace et qui se montre, doit participer d'une *êthos* comme manière d'être et de faire. La dimension pragmatique est ici centrale. En effet, dans la vie philosophique stoïcienne et cynique, le sujet ne s'éprouve et ne se fortifie que dans cet exercice continué qui permet, au moment voulu, de transformer les *coups du sort* en occasion de mise à l'épreuve et, dans cette épreuve, d'une élaboration de soi. Il s'agit par là de transformer les limites que nous imposent les coups du sort en occasions d'un franchissement possible et d'affirmation de soi.

Ainsi, Foucault se réfère à Démétrius le cynique dont le but est de devenir un *athlète de l'événement* par l'exercice. Car dans l'exercice continu, on se constitue un équipement, que Foucault définit comme « l'ensemble des mouvements nécessaires et suffisants, l'ensemble des pratiques nécessaires et suffisantes [pour] nous permettre d'être plus forts que tout ce qui peut arriver »²⁵.

Cet exercice peut prendre plusieurs formes. Il y a d'une part les exercices de pensée que l'on désigne traditionnellement par la notion de *meletê*. Mais il y a aussi d'autre part des exercices et des entraînements en situation réelle, que l'on désigne généralement par « le *gumnazein* »²⁶. Et si traditionnellement, la tendance a été de projeter la première sur le domaine de la conscience et d'utiliser l'autre pour désigner le travail du corps en situation ; Foucault

²⁴ Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 305.

²⁵ *Ibid.*, p. 307.

²⁶ *Ibid.* p. 407.

remarque cependant que chez plusieurs auteurs ayant rapport au stoïcisme, les choses sont beaucoup plus ambiguës. Ainsi, chez Epictète et Plutarque, par exemple, il arrive que ces deux notions de *gumnazein* et *meletê* soient confondues. Dès lors envisage-t-il la possibilité qu'il y ait entre ce que l'on désigne par ces notions distinctes « énormément de chevauchements »²⁷.

C'est ici que se montre la force du nominalisme critique de Foucault. Car pour paraphraser ce qu'il écrit au début de *Les mots et les choses* : « on a beau dire ce qu'on fait, ce qu'on fait ne loge jamais dans ce qu'on dit. »²⁸ Chez Foucault, mise à part les discours qui, tel les mathématiques, ont passé le seuil de formalisation²⁹, tout discours vrai ou qui prétend subordonner l'histoire se faisant à un principe universel découvert *a priori*, tout discours-vrai est mu secrètement par une position d'altérité. En ce sens, Foucault écrit pour conclure le dernier cours avant sa mort en 1984 qu'« il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité ; [car] 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 »³⁰.

Cela ne signifie pas qu'il y ait un manque dans tout dire-vrai. Il s'agit plutôt d'une plénitude par l'altérité, à la façon de ce que Bruno Latour appelle l'« être-en-tant-qu'autre »³¹. En ce sens, je crois que ce qui intéresse Foucault dans le schéma pratique stoïco-cynique, c'est un certain fonctionnement du dire-vrai qui s'épuise et trouve sa consistance dans l'efficace de ce discours. La vérité s'évalue en fonction de la transformation de soi qu'elle rend possible afin de constituer un mode d'être du sujet qui se maintient dans et par cette transformation. Ce dire-vrai ne suffit pas comme connaissance descriptive correcte d'un état de choses données ; il s'évalue aussi de façon pragmatique, en tant qu'il doit également rendre possible une

²⁷ Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 407.

²⁸ Michel Foucault écrit : « on a beau dire ce qu'on voit, ce qu'on voit ne loge jamais dans ce qu'on dit, et on a beau faire voir, par des images, des métaphores, des comparaisons, ce qu'on est en train de dire, le lieu où elles resplendissent n'est pas celui que déploient les yeux, mais celui que définissent les successions de la syntaxe » ; Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 25.

²⁹ Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 252-253.

³⁰ Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au collège de France. 1984*, Paris, Gallimard, 2009, p. 311.

³¹ Je reprends ce concept forgé par Bruno Latour pour désigner le fait que le mode de consistance du discours vrai chez Foucault passe paradoxalement par le fait de n'être « jamais en lui-même mais toujours en et par d'autres » ; Bruno LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte, 2012, p. 158-159.

certaine conversion à soi. Foucault parle en ce sens d'une « modalisation du savoir des choses »³² ou d'un « savoir spirituel »³³ par contraste avec la forme de la connaissance valorisée à l'âge moderne.

Ce savoir spirituel implique premièrement, comme nous l'avons vu, « un certain déplacement du sujet »³⁴ et non une rupture ou une bifurcation. Deuxièmement, ce déplacement permet de saisir les choses « à la fois dans leur réalité et dans leur valeur »³⁵. Il s'agit en effet de les éprouver par des exercices qui permettent d'en évaluer l'importance. Troisièmement, en permettant de saisir les choses et de les évaluer, le déplacement doit permettre au sujet d'opérer une certaine conversion à soi, de faire retour « à cette distance à soi » qu'est le soi dans l'exercice. Enfin, quatrièmement, l'effet de ce savoir doit être un certain état durable du sujet. Car le sujet, nous explique Foucault, doit non seulement s'éprouver comme libre mais il doit aussi trouver « dans sa liberté un mode d'être qui est celui du bonheur et de toute la perfection dont il est capable »³⁶.

En ce sens, il me semble intéressant de revenir sur cette *vue plongeante sur soi* décrite par Foucault à propos des exercices spirituels de Sénèque. Il s'agit d'un déplacement du sujet qui produit un rapport sagittal à soi. Cette perspective sagittale « englobe le monde dont on fait partie et [...] assure ainsi la liberté du sujet dans ce monde lui-même »³⁷. Par là, les choses et les événements qui nous limitent de l'extérieur sont transformés en occasion d'une expérience de soi en tant que sujet libre et heureux.

Selon Foucault, la vue plongeante permet de « nous ponctualiser dans le système général de l'univers »³⁸ et « de nous ressaisir nous-mêmes là où nous sommes, en ce point que nous sommes »³⁹. Mais il ne s'agit aucunement d'une réduction de l'événement à la succession nécessaire des causes et des effets. Au contraire, commente Foucault à propos de la *Consolation à Marcia*, ce point que nous sommes se situe « au bord de la vie et de la mort, [...] au seuil de l'existence »⁴⁰. Car il

³² Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 295.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 271.

³⁸ *Ibid.*, p. 266.

³⁹ *Ibid.*, p. 267.

⁴⁰ Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 272.

est pour nous « le seul point de choix »⁴¹ : une délibération afin de savoir si l'on veut entrer ou sortir. Cependant, paraphrase Foucault : « Tu peux délibérer [...] pour savoir si tu veux vivre ou ne pas vivre. Mais sache bien que si tu choisis de vivre, ce sera la totalité de ce monde [...] que tu auras choisi »⁴².

Pour ne pas conclure

J'ose fabuler que dans ces pratiques de soi stoïco-cyniques qui ne sont plus les nôtres, Foucault a rencontré, par une sorte de court circuit, la possibilité d'une attitude du philosophe à venir. A quoi ressemble-t-il ? Assurément, c'est un homme matinal qui a le goût de l'aventure et qui trouve la joie dans l'exercice qui le met à l'épreuve. Ainsi, tel un grimpeur de haute montagne, se défiant des limites imposées par les « idées modernes », il s'en va, nous dit Nietzsche, « tout là-bas, là où vous êtes aujourd'hui le moins chez vous »⁴³. Et de poursuivre :

Un philosophe, si d'aventure il pouvait y avoir des philosophes aujourd'hui, serait contraint de placer la grandeur de l'homme, le concept de "grandeur" justement dans son ampleur et sa diversité, dans sa totalité unifiant la multiplicité : il déterminerait même la valeur et le rang à partir de la multiplicité et de la diversité des choses qu'un homme pourrait supporter et dont il pourrait se charger, du point jusqu'auquel il pourrait étendre sa responsabilité⁴⁴.

Il me semble que Foucault propose, avec ce détour par l'Antiquité, une nouvelle *éthos* philosophique engagée dans le présent et qui articule une critique et une ontologie : une ontologie historique et critique du présent. Cette attitude requiert que l'on opère un déplacement dans le présent. Par ce déplacement, on devient capable de sonder les limites – historiques, philosophiques, politiques – qui nous enserrent. C'est par la tentative de franchissement des limites que l'on peut définir ce présent ainsi que la tâche que ce présent requiert de nous. Ainsi, si l'ontologie est corrélative d'une critique ; la critique, quant à elle, se doit d'être pragmatique. Les changements possibles s'évaluent et se réfléchissent dans l'expérience même des luttes par lesquelles les hommes tentent d'opérer ces changements, de

⁴¹ Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 273.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Friedrich NIETZSCHE, *Par delà bien et mal*, §212, trad. Patrick WOTLING, Paris, Flammarion, 2000, p. 182.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 182-183.

résister à un mode de gouvernement, de ne pas plier face à l'intolérable.

On pourrait certainement se demander dans quelle mesure le détour par la spiritualité antique ne nous montre pas, par une sorte de débrayage historique, quelque chose comme une spiritualité cachée dans les pratiques de connaissance de l'âge moderne. Mais cela me pose plusieurs problèmes : la question semble présupposer un schéma dialectique sur le plan de la pensée, une synthèse qui tend à réduire ce qui arrive sur l'image de la pensée à une simple *récognition*. Dans cette optique il n'y a pas d'événement véritable. On peut ainsi universaliser un événement historiquement circonscrit en effaçant les déplacements requis pour rendre perceptible ou devenir capable de percevoir cette spiritualité souterraine à l'âge moderne. Ainsi, la différence faite ou à faire est réduite à une identité retrouvée.

Or il me semble que l'intérêt du *nominalisme critique*⁴⁵ de Foucault est d'accorder l'importance requise aux singularités et à la créativité dans l'histoire des systèmes de pensée. Chaque énoncé, chaque événement de pensée témoigne pour une forme d'inventivité à l'œuvre dans l'histoire. Dès lors, si la *généalogie* foucauldienne pose un problème historique à partir du présent, ce n'est pas pour faire un retour au présent, comme s'il nous attendait hors du temps. Il s'agit plutôt de franchir la limite que fait apparaître une problématisation du présent, en ouvrant la possibilité d'une pensée matinale et encore inédite. L'ontologie du présent est indissociable d'une critique pratique, une tâche à accomplir qui nous engage comme sujets dans l'histoire se faisant. C'est précisément ce qui distingue la généalogie de l'herméneutique historique et de la dialectique historique qui en est l'ombre portée.

J'ose fabuler que s'il y a quelque chose comme une spiritualité inhérente à l'âge moderne, celle-ci n'attend pas d'être découverte. Il faut l'inventer en instaurant les conditions d'émergence pour une nouvelle visibilité dans l'histoire. De mon point de vue, cette

⁴⁵ Le *nominalisme critique* de Foucault est une attitude théorico-pratique requise pour *événementialiser* l'histoire et ainsi dégager les singularités dont elle est riche, comme l'explique Michel Foucault dans la « Table ronde du 20 mai 1978 », dans *Ibid.*, p. 842-843. Pour une lecture critique - ou criticiste - de la genèse du nominalisme de Foucault dans les années 1970-1980, je renvoie notamment au livre et aux références de Béatrice HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Paris, Jérôme Million, 1998, p. 92-93 ; ainsi qu'à la synthèse de Paul VEYNE, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 13-35.

expérience est encore à faire. Heureusement ! Car, comme l'écrivait Foucault à propos de sa propre pratique :

Il n'y aurait peut-être pas de sens à se donner le mal de faire des livres s'ils ne devaient apprendre à celui qui les écrit ce qu'il ne sait pas, s'ils ne devaient le conduire où il ne l'a pas prévu, et s'ils ne devaient lui permettre d'établir à lui-même un étrange et nouveau rapport. La peine et le plaisir est d'être une expérience⁴⁶.

⁴⁶ Michel FOUCAULT, *Dits et écrits II*, op. cit., p. 1403.

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

DOSSIER THÉMATIQUE : « LES TEMPS DE LA RUPTURE »

Yohann BARRES, Brice NOCENTI et François REYSSAT

Les temps de la rupture

RUPTURE ET MOUVEMENTS SOCIAUX

Gabriela COMAN

Les manifestations de casseroles de 2012 du Québec, mouvement de réparation politique et éveil civique

Aslı TELSEREN

Occupy Gezi : Est-il possible de penser une rupture durable ?

Dimitrios KOSMOPOULOS

Aspects de la crise politique en Grèce. Ruptures dans le système de partis politiques et positionnement du personnel politique local : le cas de la région du Pirée, 2009-2013

Federico TARRAGONI

Un corps qui émancipe : pratiques et représentations du corps dans les quartiers populaires vénézuéliens

IDENTITÉS ET RUPTURE

Igor FIATTI

La Hongrie, un radeau à la dérive entre l'Est et l'Ouest

Jeffrey TALLANE

Une autre conversion : spiritualité antique et attitude de modernité à partir de Michel Foucault

UTOPIE ET ACTION POLITIQUE : PENSER LES TEMPORALITES DE LA RUPTURE

Alice CARABEDIAN

Le Cycle de la Culture de Iain Banks : l'utopie hors de l'île

Sébastien BROCA

Ernst Bloch, du temps messianique à l'utopie concrète

Kevin EYBERT

Rompre avec le temps des ruptures

VARIA

Corine RENAULT

Une lecture socio-clinique de la normalisation à l'hôpital

