



## À LA RECHERCHE DU POLITIQUE DANS LE TRAVAIL DE MICHEL FOUCAULT

Lawrence Olivier (Université du Québec à Montréal)  
et Francis Lapointe (Université Laval)

*La plupart des recherches entreprises sur la philosophie de Michel Foucault ont visé jusqu'à maintenant à définir et assigner son travail à une étiquette politique définie. Foucault est pour les uns anarchiste, pour les autres nihiliste ou encore simple militant de gauche. Ce qui est étonnant avec cet effort, c'est que malgré la multiplicité des lectures, elles peuvent toutes se justifier et trouver quelques appuis dans son œuvre. Par contre, en entreprenant la recherche du politique de cette façon, c'est-à-dire en posant à Foucault la question programmatique du « ce qu'il faut faire », nous tombons dans un piège que lui-même a toujours souhaité éviter, celui d'« unidimensionnaliser » sa pensée. Mais alors, comment lire son œuvre sans nous-mêmes appliquer cette morale d'État civil demandant à chaque philosophe ses papiers politiques ? En quoi, si nous refusons cette question, la pensée de Foucault peut-elle demeurer une pensée politique ? Notre thèse est la suivante : en examinant la manière avec laquelle Foucault réfléchit le politique dans son cours au Collège de France Le Gouvernement de soi et des autres, nous pouvons montrer comment, vers la fin de sa vie, il a changé l'angle de la question. En effet, dans ce cours, l'activité politique n'est plus envisagée à partir de la question du « ce qu'il faut faire », mais à partir de l'expérience du pouvoir elle-même, c'est-à-dire comment sommes-nous en mesure d'exercer le pouvoir sur les autres. La tâche du philosophe n'est donc plus celle du « donneur de leçon » pense Foucault dans ce cours, mais celle de faire de sa vie un exemple où parole et acte, discours et vérité sont intimement reliés.*

« Encore un siècle de lecteurs et l'esprit sera une puanteur ».  
– Friedrich Nietzsche

### Introduction

Comprendre un auteur, un philosophe, son œuvre ou son travail intellectuel, n'est pas chose facile. Comment l'aborder ? Par sa bio-



graphie ou ses ouvrages ou, et la chose semble aller de soi, les deux<sup>1</sup> ? Que retenir de son itinéraire personnel et intellectuel ? Quel livre, article, conférence ou même entrevue faut-il privilégier ? Lequel est programmatique, lequel est une œuvre de jeunesse, de rupture ou de maturité ? L'homme et l'œuvre forment-ils un tout ? Tous mes ouvrages sont autobiographiques, a-t-il déjà écrit. Est-ce à dire que son existence comme individu, philosophe ou autre explique son travail ? C'est mal comprendre l'énoncé, repris de Nietzsche, qui ne renvoie certainement pas à ses origines familiales ou à ce qu'il a vécu ou fait avant ou durant les années où il a écrit et publié.

Plus encore, que faut-il retenir de tout ce qu'il a pu dire ou écrire ailleurs ? Ce n'est certes pas là la moindre difficulté de la lecture. Foucault, c'est entendu, traiterait du pouvoir, de l'assujettissement, de l'éthique de soi, de la sexualité, etc. Un tel entendu ne nous dispense-t-il pas alors de nouvelles lectures ou de nouveaux approfondissements ? Tant et autant de questions qui exigent, pense-t-on, un travail d'exégèse et de commentaires approfondis. Que faire alors lorsqu'il s'agit de Michel Foucault où nos points d'entrée habituels du travail d'interprétation ou du commentaire sont remis en question. Doit-on parler de Foucault comme un auteur qui a construit au fil des années une œuvre philosophique, historique ou même littéraire ? À cette première question, la réponse n'est pas facile puisque celui dont on veut parler ou de l'œuvre dont on veut traiter a rejeté ces catégories analytiques longtemps considérées comme essentielles ou plus encore élémentaires pour qui cherche à comprendre une œuvre, à saisir les méandres d'une pensée<sup>2</sup>.

Est-il historien ou philosophe ? Une fois encore, il est difficile de trancher. La réception habituelle de son travail le classe parmi les philosophes. Il n'est pas toujours facile de comprendre pourquoi : il arrive qu'on appelle en France ou en Europe philosophie ce qu'ailleurs, États-Unis, on désignerait par études culturelles (*cultural studies*). Il y a bien dans son travail des références à des philosophes importants, Kant, Nietzsche, Merleau-Ponty, Heidegger, Hegel, mais tout autant à la littérature, Roussel, Vernes, Laporte, Mallarmé,

---

<sup>1</sup> Pierre Bouretz, *Qu'appelle-t-on philosophe ?* (Paris : Gallimard, 2006), 12-13 : « Après tout, la littérature pourrait perdre à dévoiler ses dessous, ses maîtres trembler à l'idée d'une trahison de leurs secrets et son lecteur hésiter à découvrir comment les choses se mitonnent, tandis que la philosophie gagnerait peut être à laisser voir les livres naissants d'autres livres, à lever le voile sur la manière dont se façonnent les concepts, à sortir de l'ombre les voies souvent tortueuses qui conduisent vers la lumière ».

<sup>2</sup> Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris : Gallimard, 1969).

Flaubert, Nerval, etc.<sup>3</sup> Blanchot, cet inclassable, a une importance qui reste à mesurer dans le travail de Foucault.

*L'Histoire de la folie, Surveiller et punir*, et plus encore ses travaux sur la sexualité qu'il a nommé *Histoire de la sexualité*, encourageraient à le classer plutôt parmi les historiens. L'introduction de *L'Archéologie du savoir* va aussi dans ce sens : il parle et situe son travail dans histoire problématique. S'agit-il vraiment d'histoire ou de philosophie ? Bien malin qui pourrait le dire. La question n'est pas pour autant futile, car elle détermine en grande partie la réception et la lecture que l'on fait d'un texte. On ne lit pas de la même façon un texte philosophique ou une étude historique.

Le problème se complique à nouveau avec Foucault lorsqu'on veut traiter de sa politique. On le sait, c'est aujourd'hui une des conditions de réception de tout travail : en quoi est-il politique ? La lecture politique fait foi de tout. Foucault travaille-t-il à l'émancipation des plus faibles ou des plus démunis ? Au contraire, sa politique ne reconduit-elle pas les rapports de force actuels ? Sur Foucault, il y a ceux qui cherchent dans son travail des outils pour mener, dans des termes qui échapperaient à la nécessaire récupération politique, le combat politique; les groupes homosexuels, *queers*, certains groupes féministes postmodernes, etc. Il y a aussi ceux qui le dénoncent comme néo-conservateurs, comme politiquement inutile, etc. Ses travaux sur la prison, la sexualité, entend-on dire, n'ont pas eu de grands effets<sup>4</sup>. De plus, le *pouvoir* chez Foucault qui est partout et peut tout, impossible à renverser, en décourage plusieurs<sup>5</sup>. Pour certains, sa pertinence politique est contestée : c'est qu'on ne voit pas bien en quoi son travail peut contribuer à changer les choses. La politique chez Foucault est soit révolutionnaire ou réactionnaire

---

<sup>3</sup> La référence à la littérature s'efface avec les années; très présente au début des années 1960, Foucault n'en parle pratiquement plus dans le milieu des années 1970 jusqu'à sa mort au début des années 1980. Faut-il en conclure qu'elle n'a plus l'impact sur son travail qu'elle avait par exemple à ses débuts. On ne croit pas qu'il faille conclure ainsi.

<sup>4</sup> Pour n'en citer qu'un, Jürgen Habermas, « Apories d'une théorie du pouvoir », dans *Le Discours philosophique de la modernité* (Paris : Gallimard, 1988) 315-47.

<sup>5</sup> Le pouvoir est certainement la chose la plus difficile à comprendre chez Foucault. Pourtant, c'est certainement le sujet le plus traité de tout son travail. Une analytique du pouvoir n'est certainement pas, n'en déplaise à de nombreux commentateurs de Foucault, une conception ni une théorie du pouvoir. Il semble, et cela mérite examen que l'usage par Foucault du terme analytique pour parler du pouvoir a un sens précis qui ne veut pas dire la même chose que conception ou théorie. Le dictionnaire ne le classe pas parmi les synonymes de conception ou de théorie. Pourquoi alors tant d'études sur la conception du pouvoir ?

selon qui parle. Qui a raison ? Peut-elle être les deux ? Qui peut dire ce qu'elle est réellement tant les lectures sont toujours porteuses de préjugés, à droite comme à gauche. N'est-ce pas une fois encore le travail attendu des interprètes de nous donner sinon des réponses au moins des indications pour qu'on puisse s'y retrouver ? Comment comprendre Foucault ou, si cela est si malaisé, dites-nous au moins pourquoi est-ce si difficile ? En somme, la lecture de Foucault est toujours fonction d'un préjugé qui trouve à chaque fois, dans le découpage et la sélection du texte, dans la référence au contexte, dans sa biographie, à se justifier et à s'imposer selon notre disposition à recevoir ou non un type particulier de lecture. Il y a, mais cela n'a qu'un intérêt limité, lors de discussions autour d'une bière pour impressionner soit la fille soit le gars, les amis, les disciples et les ennemis de Foucault. On apprend rarement quelque chose.

Toutes ces lectures ont ceci en commun : on cherche ce que Foucault a dit, jugeant important ce propos, pour nous aujourd'hui, parce qu'il traite ou permet de comprendre un problème nouveau ou parce qu'il offre une problématisation nouvelle d'une question cent fois ressassée. Cette lecture détermine pour l'essentiel la réception du travail de Foucault. Rien ne nous oblige à nous y conformer, mais pour cela il faut accepter deux choses étonnantes : 1. Il est possible que Foucault ne nous apprenne peu de choses sur la prison, la sexualité ou la folie. Au moment où il publie ses recherches, la prison, la sexualité est déjà problématisée et donc « *expérencer* » autrement<sup>6</sup>. Il est toujours déjà dépassé. Il n'y a pas nécessairement un apport de connaissance chez Foucault. Il n'est pas non plus certain qu'il serve ceux et celles qui luttent aujourd'hui autour de la sexualité, de la prison, de l'identité. Il faut peut-être considérer, c'est là une hypothèse, ses travaux ironiquement comme le travail du pouvoir, celui qui prend forme et s'exerce dans ce que nous faisons lorsque nous croyons en dénoncer l'hypocrite et néfaste puissance. Avant de traiter de politique, regardons à quel type de problème se heurtent ceux qui tiennent absolument à parler de politique chez Foucault. On sera étonné.

## **À la recherche du politique**

« Une pensée qui introduit la contrainte du système et de la discontinuité dans l'histoire de l'esprit n'ôte-t-elle pas tout fondement à une

---

<sup>6</sup> Le terme *expérencer* signifie éprouver l'existence. Lawrence Olivier, *Détruire. La logique de l'existence* (Montréal : Liber, 2007).

intervention politique progressiste ?<sup>7</sup> » Cette question, posée par les lecteurs de la revue *Esprit* et à laquelle Foucault choisit de répondre en 1968 est très caractéristique des exigences qui seront demandées, tout au long de sa vie, à son travail. Très tôt, la plupart de ceux qui s'intéressent à Foucault (tant pour le critiquer, que pour souligner son originalité) vont vouloir déterminer les implications politiques de sa démarche et ce qu'elle permet, ou non d'accomplir. Foucault lui-même (ne serait-ce que par son choix de répondre à cette question), encourage, pour ne pas dire envenime, cette lecture politique en insistant toujours sur le fait que ses recherches s'inscrivent dans une « critique de l'actualité », c'est-à-dire qu'il utilise l'histoire comme un moyen de nous comprendre nous-mêmes<sup>8</sup>.

Ainsi, que ce soit ses premiers travaux archéologiques, ceux de la période généalogique, ou encore ceux portant sur les processus de subjectivité dans la philosophie ancienne, tous<sup>9</sup> ont donné lieu à la même inquisition : À quelle adresse politique peut-on loger Foucault (est-il de gauche, un libéral, un anarchiste, un libertaire, un nihiliste) et sommes-nous autorisés (et avisés) d'utiliser ses travaux comme moyen de transformer la société (quel genre de programme politique Foucault peut-il nous proposer) ? Cette infatigable recherche du politique faite autour de son travail peut, bien sûr, s'appuyer sur certains éléments biographiques (pensons seulement ici à Mai 68, au

<sup>7</sup> Michel Foucault, « Réponse à une question », *Dits et écrits I*, éd. D. Defert et F. Ewald (Paris : Gallimard, 2001), 701.

<sup>8</sup> Que ce soit dans son entretien de 1967 avec G. Fellous, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui' » ou dans le cours qui nous intéresse plus particulièrement *Le Gouvernement de soi et des autres*, Foucault va toujours réitérer que l'objectif de son travail est de comprendre, dans la différence que nous avons avec le passé, ce que nous sommes aujourd'hui : « Cette 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 l'actualité ? Quel est le champ actuel des expériences possibles ? [...] Et cette forme-là de philosophie qui, de Hegel à l'École de Francfort, en passant par Nietzsche, Max Weber, etc., a fondé une forme de réflexion à laquelle, bien sûr, je me rattache dans la mesure où je le peux ». Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, éd. F. Ewald, A. Fontana et F. Gros (Paris : Gallimard, 2008), 22. Cité dorénavant GSA dans le corps du texte. À cet égard, il est intéressant de lire la réception, plutôt perplexe, de l'École de Francfort (Habermas et Honneth en tête) devant ce rapprochement qu'opère Foucault entre sa démarche et celle de la philosophie critique dans : « Michel Foucault : du monde entier », *Critique*, n° 471-472 (1986).

<sup>9</sup> Généralement, les commentateurs s'entendent pour périodiser le travail de Foucault en trois phases : (1) Savoir, (2) Pouvoir et (3) Subjectivation. Pour plus de détails sur cette périodisation en trois temps de Foucault voir : Frédéric Gros, *Michel Foucault* (Paris : PUF, 1996).

GIP, à l'homosexualité, l'Iran, etc.) et interpréter chacun de ses « combats » comme un indice des revendications qu'il défendait philosophiquement. Cependant, il nous semble très ardu de fixer Foucault sous une enseigne politique particulière, et ce, tant par les changements d'orientation que va subir sa pensée au fil de ses recherches (chacune des trois périodes philosophiques de Foucault amenant avec elle une problématisation et une compréhension différente de ce qu'est le politique), que par la volonté même de Foucault qui, dès *l'Archéologie du savoir*, va condamner la morale « *d'État civil* » qui exige du philosophe ses « *papiers* »<sup>10</sup> ? Dans cette perspective, si nous souhaitons, nous aussi, partir à la recherche du politique dans son travail, il nous faut impérativement éviter ce piège de l'« assignation » politique et chercher plutôt, à l'intérieur de ses textes, comment il a problématisé l'action politique, dans quel horizon conceptuel il l'a inséré et quel statut il lui donna.

En fait, tous ceux qui ont entrepris (sérieusement, c'est-à-dire qui se sont donné la peine d'examiner son travail) cette recherche du politique dans le travail de Michel Foucault ont été confrontés à l'une des trois hypothèses (qui correspondent, *grosso modo*, à chacune des trois périodes de son œuvre) suivantes : premièrement, il y a celle qui consiste à lire son travail en assumant pleinement la « *mort de l'homme* » qu'il proclame dans *Les Mots et les choses* et interpréter ainsi ses écrits comme une philosophie sans sujet, c'est-à-dire où ce dernier n'est plus que la détermination d'un dehors contingent<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Le travail de Foucault ne compte plus les démentis et les remises en question. Nous pouvons, pour illustrer ce phénomène, prendre l'exemple de ses tergiversations à propos du structuralisme (au point de lui faire retirer la première préface de *Histoire de la folie*) ou, plus généralement, le fait qu'il a toujours catégoriquement récusé les concepts d'auteur et d'œuvre, tout en ne cessant de faire des retours sur son travail afin de l'intégrer à ses présentes recherches comme si l'enchaînement de celles-ci avait suivi un ordre logique. À l'évidence, Foucault aimait entretenir ce paradoxe (le 'philosophe masqué' qui donne des centaines d'interviews). Nous ne mentionnons pas ces éléments afin de diminuer l'importance philosophique de son travail, au contraire, mais pour montrer à quel point il est périlleux de prétendre regrouper et rendre unilatérales les positions politiques de Foucault. C'est pourquoi nous respecterons cet impératif que nous lance Foucault et n'allons pas transformer notre propre recherche du politique en une « *morale d'état civil* » (Foucault, *L'Archéologie du savoir*, 28).

<sup>11</sup> Nous utiliserons, dans ce texte, le concept de « dehors » plutôt que ceux d'« *archive* », d'« *épistémè* » ou de « *dispositif de pouvoir* » afin de mieux caractériser l'extériorité que Foucault octroie à l'ambiance mondaine (pour parler comme Heidegger) qui nous précède et nous forge. À notre avis, ce concept évite de tomber dans les débats concernant l'importance respective du savoir et du pouvoir dans sa composition, le dehors étant tout simplement le résultat immé-

Politiquement parlant, cette première hypothèse signifierait qu'il n'y a pas, chez Foucault, de *sujet a priori de droit* (c'est le fameux débat sur l'« abstraction » des droits de l'homme), mais seulement des agencements de forces (tant discursives, que physiques) qui assujettissent les corps à devenir sujet de telle ou telle façon. La seconde hypothèse, celle-ci un peu moins « pessimiste », consiste à défendre l'idée que Foucault, dans son travail, donne l'exemple et les moyens de « démonter » les structures de pouvoir qui composent nos sociétés. Sa philosophie offrirait donc, en quelque sorte, les outils permettant de résister aux identités « préformatées<sup>12</sup> » auxquels le pouvoir veut nous contraindre et accéder ainsi, par cette remise en question de nos *a priori* moraux, à l'émancipation. Bref, selon cette seconde lecture, c'est la résistance au pouvoir qui est importante, puisque peu importe l'endroit où il s'exerce, la philosophie de Foucault nous permet de le débusquer, d'échapper à son joug et, de la sorte, nous *dépendre de nous-mêmes*<sup>13</sup>.

Ceci nous mène à la troisième hypothèse de lecture qui, quant à elle, s'appuyant sur les dernières recherches de Foucault, souligne le retour du sujet, c'est-à-dire que selon cette hypothèse, Foucault aurait, à la fin de sa vie, reconsidéré le statut du sujet en admettant que celui-ci soit en mesure d'exercer une certaine liberté sur lui-même. En ce sens, loin d'être le simple produit de ce que la société a voulu faire de lui ou encore de n'exister que dans la résistance aux forces du dehors, Foucault montrerait, toujours selon cette troisième hypothèse, notre capacité, à travers une *esthétique de l'existence*, à nous constituer par nous-mêmes. Ce qui est le plus « troublant » avec ces trois hypothèses de lecture c'est, qu'à bien des égards, elles peuvent toutes être justifiées et trouver de nombreux appuis à l'intérieur de son travail. En effet, tout dépendamment de la période

---

diat de leur rapport. Pour plus de détail sur cette « *pensée du dehors* » voir le magnifique texte de Foucault en hommage à Maurice Blanchot, « La pensée du dehors », *Dits et écrits I*, 546-67.

<sup>12</sup> L'expression est de Frédéric Gros, dans sa situation de cours de *L'Herméneutique du sujet*. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, éd. F. Ewald, A. Fontana et F. Gros (Gallimard : Paris, 2001), 493. Cité dorénavant HS dans le corps du texte.

<sup>13</sup> Les exemples les plus notoires de ce type de réception politique du travail de Foucault sont, bien sûr, les études féministes, J. Butler notamment, ou encore les mouvements « *queers* ». En effet, tous deux se sont revendiqués de Foucault pour appuyer leurs travaux sur les questions de « genre » et trouvent en Foucault celui qui permet de lever le voile sur le caractère construit des identités et de contester les injustices dont certains « genres » subissent au nom de la « norme » sociale.

philosophique que nous choisissons d'examiner, il est toujours loisible de défendre rigoureusement chacune de ces hypothèses. En contrepartie, chaque hypothèse est soumise à la critique de l'autre et il semble impossible de statuer définitivement. Foucault lui-même aurait à la fois affirmé et infirmé chacune de ces trois hypothèses<sup>14</sup> ! Tout ceci renforce, une fois de plus, notre soupçon concernant l'impossibilité de réduire son travail à une enseigne politique et il semble donc que nous soyons incapables de sortir de cette aporie concernant les limites de la subjectivité et l'importance que prend, pour Foucault, le dehors dans sa détermination. Nous n'avons rien contre les débats infinis, ni envers ceux qui défendent avec passion et intérêt chacune de ces hypothèses, mais n'y a-t-il pas un moyen d'éviter de tomber dans ce piège ? Est-ce la seule façon dont Foucault a problématisé l'action politique ?

Évidemment, notre prétention est qu'il est possible de contourner ce problème. En fait, en examinant de plus près le cours que Foucault donna au Collège de France en 1982-1983 *Le Gouvernement de soi et des autres* (et plus particulièrement les développements qu'il fera sur les *Lettres de Platon* durant les cours du début février au début mars), il appert que Foucault a problématisé l'activité politique non plus d'un point de vue programmatique, c'est-à-dire sous l'ornière de la question du « ce qu'il faut faire », mais en montrant plutôt la réciprocité immédiate qui relie cette activité avec la philosophie. Il ne s'agit plus pour lui de se demander quels sont les limites de la liberté du sujet (« *n'être pas trop gouverné* ») ou jusqu'où il est possible de s'émanciper du dehors, mais simplement d'étudier en quoi, faire de la philosophie, c'est d'emblée une activité politique. Cette reconsidération de la dimension politique du philosophe et de son rôle dans la Cité est fondamentale selon nous, puisqu'elle change radicalement les coordonnés du problème politique et celui du pouvoir.

En effet, l'interrogation ne peut plus porter sur ce que le pouvoir est en mesure de bâtir ou sur les moyens qu'il faut mettre en place

---

<sup>14</sup> Nous connaissons tous la réticence de Foucault vis-à-vis les philosophies de la libération. Pourtant, ses recherches sur ce qu'il nommera l'esthétique de l'existence suggèrent qu'il y a pour le sujet la possibilité de se construire lui-même. En ce sens, il est très difficile de statuer si Foucault a, une fois pour toute, déterminé la possibilité d'échapper au dehors. Judith Revel, dans son plus récent livre, émet l'hypothèse que le travail de Foucault est non seulement une pensée de la discontinuité, mais l'exemple de la discontinuité dans la pensée, c'est-à-dire que la pensée de Foucault en serait une de rupture et ce serait ceci qui explique tous les revirements auxquels il nous expose. Voir : Revel, *Foucault, une pensée du discontinu* (Paris : Mille et une nuits, 2010).



pour le restreindre, mais à problématiser le mode d'être de celui qui exerce l'activité politique. Dorénavant, le problème est donc celui de la constitution de soi-même en tant qu'acteur de pouvoir sur les autres et ce que Foucault vise à mettre en lumière c'est précisément ce processus par lequel nous dirigeons notre ascendance sur autrui. Nous aurons tous, durant de notre vie, l'occasion (ou l'obligation) d'exercer une certaine autorité (à l'école en tant que professeur, à l'usine en tant que supérieur hiérarchique, à la maison en tant que parent, etc.) et le problème n'est plus pour Foucault de savoir si cet exercice est quelque chose de bien ou mal, mais plutôt de s'interroger sur la manière avec laquelle nous allons nous y employer. C'est ce changement de problématisation qui nous servira de point de départ afin de partir, nous aussi, à la recherche du politique dans le travail de Michel Foucault. Cependant, notons que, bien avant ce cours de 1982-1983, Foucault avait déjà signalé ce lien entre philosophie et activité politique dans son cours *Sécurité, territoire, population* de 1977-1978 : « Ce que je fais, ce n'est après tout, ni de l'histoire, ni de la sociologie, ni de l'économie. Mais c'est bien quelque chose qui, d'une manière ou d'une autre, et pour des raisons simplement de fait, a à voir avec la philosophie, c'est-à-dire avec la politique de la vérité<sup>15</sup> ».

Foucault énonce ici une définition plutôt inattendue de la philosophie, puisqu'elle serait, non pas « amour de la sagesse », comme l'étymologie semble pourtant le souligner, mais bien une *politique de la vérité*. Qu'est-ce que cela signifie ? En fait, Foucault aperçoit, dès 1977-1978, que le rôle du philosophe (s'il veut être critique de la société qui l'entoure) ne peut se limiter à énoncer, du haut de son savoir théorique, l'être du politique. En effet, ne serait-ce que pour énoncer le ce « qu'il faut faire », le philosophe doit d'abord réfléchir sur la façon dont il l'énoncera, c'est-à-dire sous quelles modalités il liera son discours à la vérité (est-il prêt, par exemple, à mentir et à user de rhétorique pour être entendu). Cette problématisation de l'activité politique autour de la question du mode d'être de celui qui l'exerce, Foucault la développera à travers une relecture de la philosophie platonicienne (notamment les *Lettres* de Platon) et de son personnage central Socrate. À notre avis, ce développement prend donc une importance capitale pour tous ceux qui souhaitent étudier la compréhension qu'avait Foucault du rôle critique de la philosophie et de son implication politique, puisque c'est sans doute là, mieux que nul par ailleurs dans son travail, que se révèle ce que

---

<sup>15</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, éd. F. Ewald, A. Fontana et M. Senellart (Paris : Gallimard, 2009), 5.

signifie, pour lui, être philosophe. Afin de mettre en lumière cette identité de l'activité philosophique avec celle politique, nous allons procéder à l'examen détaillé des cours de février et mars 1983, et ce, en décortiquant analytiquement chacun des éléments de la thèse de Foucault. Bien qu'il ne s'agisse pas de faire de ces cours le testament philosophique de Foucault ou la preuve d'une quelconque rétractation posthume, notre recherche du politique prendra cette nouvelle problématisation comme fil conducteur afin de s'aventurer dans son travail et voir, si à partir de cette nouvelle coordonnée de départ, nous ne pourrions pas sortir de ce piège infini de l'assignation politique. Voici donc la thèse que nous proposons d'analyser et que Foucault expose dans *Le Gouvernement de soi et des autres* :

Cette pratique de la philosophie, c'est avant tout, c'est essentiellement, c'est fondamentalement une manière pour l'individu de se constituer comme sujet sur un certain mode d'être. Et c'est ce mode d'être du sujet philosophant qui doit constituer le mode d'être du sujet exerçant le pouvoir [...] s'il faut que les rois soient philosophes, ce n'est pas parce qu'ils pourront ainsi demander à leur savoir philosophique ce qu'il faut faire en telles ou telles circonstances. Cela veut dire ceci : c'est que pour pouvoir d'une part gouverner comme il faut, il faudra que d'autre part, on ait un certain rapport de pratique à la philosophie [...] point d'intersection occupé par un même sujet. (GSA, 272)

### **La politeia et la dunasteia**

La première chose que nous devons examiner, si nous souhaitons être en mesure de comprendre la nature de la relation que trace Foucault entre philosophie et politique, c'est d'abord la compréhension du politique qu'elle met en jeu. En effet, quel genre de réflexion politique Foucault met-il en œuvre dans ce cours ? Il est possible d'étudier le fait que l'homme vit en groupe de diverses façons (sociologie, anthropologie, philosophie, histoire), mais qu'est-ce qui caractérise l'approche de Foucault dans ce cours de 1982-1983 ? En fait, ce qui lui permet de problématiser l'activité politique est la distinction, qu'il retrouve dans la pensée grecque, entre une recherche portant sur la *politeia* et une autre portant sur la *dunasteia*. Le premier type de recherche nous est familier. En effet, nous savons tous que *politeia* est le titre grec de *La République* de Platon et désigne, en ce sens, une réflexion sur l'organisation politique d'une société (ses lois, son partage du pouvoir, ses finalités, etc.) et sur les meilleures manières de l'établir. Ainsi, dans la pensée grecque, du moins tel que

nous la présente Foucault, le terme *politeia*, renvoie à une enquête de type « constitutionnel », c'est-à-dire une réflexion établissant les principes et finalités à partir desquels on devrait fonder et régir notre vivre-ensemble. N'est-ce pas exactement ce que fait Platon dans *La République* lorsque celui-ci détermine, à travers le dialogue de Socrate et Glaucon, à la fois le véritable principe de justice (l'Idée du Bien) et les modalités par lesquelles la Cité est le mieux à même d'y répondre ? En somme, toutes les réflexions portant sur la *politeia* semblent vouloir répondre à la même question : quel est le meilleur régime (en soi ou selon les circonstances et les peuples) ?

Cependant, et c'est ici que les choses deviennent intéressantes pour nous, Foucault observe, dans la pensée grecque, un autre type de recherche, portant cette fois sur la *dunasteia*. Selon lui, ce terme désigne les réflexions entreprises sur les façons par lesquelles l'homme politique peut user de son pouvoir. La différence est majeure, puisqu'il ne s'agit plus de comprendre le politique comme un objet dont on doit définir les principes, mais plutôt comme une expérience vécue, c'est-à-dire qui implique, pour celui qui exerce de l'autorité sur autrui, un certain usage du pouvoir. Voici comment Foucault définit cette seconde considération du politique :

Les problèmes de la *politeia*, ce sont les problèmes de la constitution. Je dirais que les problèmes de la *dunasteia*, ce sont les problèmes du jeu politique, c'est-à-dire : de la formation, de l'exercice, de la limitation, de la garantie aussi apportée à l'ascendant qui est exercé par certains citoyens sur certains autres. [...] La *dunasteia* c'est le problème du jeu politique, de ses règles, de ses instruments, de l'individu même qui l'exerce. C'est le problème de la politique, j'allais dire comme expérience. (GSA, 146)

Ce que Foucault parvient à mettre en lumière grâce à ce concept de la *dunasteia*, c'est qu'il est possible de décloisonner la réflexion politique de son éternel questionnement à propos du « ce qu'il faut faire », et ce, en interrogeant plutôt l'expérience en elle-même du pouvoir. Ceci ne préjuge en aucun cas de l'importance des philosophies portant sur la *politeia*, au contraire, sans elles comment pourrions-nous être critique (au nom de quoi pourrions-nous juger), mais déplace néanmoins radicalement l'objet du questionnement. Pour comprendre de quoi il en retourne exactement, nous pouvons prendre ici l'exemple d'un professeur universitaire (ce qui n'est pas sans analogie avec la position qu'occupait, dans l'Antiquité, le philosophe vis-à-vis de ses disciples). Le professeur, de par son titre et sa tâche de pédagogue, se doit d'exercer une certaine autorité sur sa classe et

de dégager un ascendant. En effet, c'est grâce à lui que ses étudiants apprennent (ou pas) quelque chose et c'est lui qui est le maître évaluateur de cet apprentissage. En ce sens, cette expérience du pouvoir peut prendre plusieurs formes. Notamment, elle peut prendre une forme tyrannique, c'est-à-dire que le professeur impose à sa classe, de force, à la fois son pouvoir et son savoir (il faut toujours répondre ce qu'il veut entendre), ou encore l'expérience du pouvoir peut être vécue « candidement » par un professeur incapable de faire croire à ses étudiants qu'il sait quelque chose (il ne se rend pas compte que, lorsqu'il parle, personne ne l'écoute). C'est précisément cette manière d'exercer le pouvoir sur autrui (de manière tyrannique ou candide) qui est l'objet de recherche de la *dunasteia*. Le questionnement est dirigé sur l'agent de l'action politique (non plus l'objet), c'est à partir de cette expérience du pouvoir que nous demandons quelles sont ses limites acceptables, c'est maintenant au professeur que l'on demande de réfléchir sur la façon dont il veut diriger sa classe.

La question du rapport à soi est donc intégrée au cœur même de la problématisation de l'activité politique chez Foucault et cette nouvelle orientation lui permet d'envisager le rôle critique de la philosophie dans l'exigence qu'elle pose à l'homme politique qui la vit. Il ne s'agit donc pas de se demander si le pouvoir est quelque chose de bien ou de mal, ni le statut progressiste de ce qu'il construit, mais s'interroger à propos de l'usage qu'il est possible de faire avec son pouvoir. Cependant, si nous poursuivons notre décortication analytique de la thèse de Foucault, nous sommes alors confrontés aux questions suivantes : pourquoi Foucault associe-t-il le mode d'être de celui qui gouverne avec l'activité philosophique ? En effet, comment peut-on rattacher la chaîne entre rapport à soi et philosophie, et philosophie et activité politique ? De plus, pourquoi la philosophie devrait-elle conseiller celui qui gouverne ? Ainsi, si nous comprenons maintenant à quel point la *dunasteia* se distingue de la *politeia* et l'importance que prend cette nouvelle orientation, nous ne pouvons pas encore établir les liens entre philosophie et politique. Voilà ce à quoi nous devons maintenant répondre.

### **Platon va à Syracuse**

Nous connaissons tous l'allégorie de la caverne dans laquelle Platon raconte l'histoire d'hommes emprisonnés dans une caverne, attachés face à un mur et qui prennent le jeu des ombres projeté sur le mur pour la vérité. Le « *story line* » de cette allégorie est d'examiner ce qui arriverait si l'un de ces hommes parvenait à se libérer, sortir de la

caverne et entreprendre la maïeutique l'élevant vers la véritable lumière de la vérité, soit le soleil. Cette élévation vers la vérité racontée par Platon symbolise le dur chemin qu'il faut mener pour atteindre la sagesse.

Cependant, il faut aussi nous rappeler à quel point Platon insiste sur l'obligation de cet homme à retourner dans la caverne pour aller dire, à ceux qui sont restés prisonniers, qu'ils ne regardent que des ombres, que la vérité est ailleurs. Pourtant, il est évident qu'après avoir effectué cette pénible ascension, cet homme, devenu maintenant philosophe, préférerait sans aucun doute rester auprès du soleil afin de le contempler. N'est-ce pas étrange que Platon veuille, à tout prix, que cet homme retourne dans un monde où règne la pénombre, l'apparence et le mensonge ? Pourquoi exiger de lui un tel désagrément ? Afin d'expliquer ce paradoxe, Foucault examine la lettre VII de Platon dans laquelle celui-ci explique les raisons qui l'on conduit à Syracuse afin de conseiller le tyran Denys le jeune et tenter de l'éveiller à la philosophie. Dans cette lettre, Platon mentionne qu'il ne veut pas seulement être *logos*, c'est-à-dire être l'auteur de *La République* ou des *Lois*, celui qui pose les principes essentiels de la philosophie (les *mathêmata*), mais qu'il souhaite aussi mettre la main à l'action, que sa philosophie parvienne à son *ergon* (GSA, 209). Ainsi, malgré les conséquences funestes de sa visite en Sicile (il sera arrêté et mis en esclavage), c'est une obligation interne à la philosophie d'aller, selon Platon, vers l'action, elle ne peut être réel (pour reprendre l'expression de Foucault) sans intervenir dans la Cité (GSA, 210). Voici comment Foucault pose cette nécessité de la philosophie à n'être pas simplement contemplation de la vérité, mais aussi action : « S'interroger sur le réel de la philosophie, comme je crois que cette septième lettre le fait, c'est se demander ce qu'est, dans sa réalité même, la volonté de dire vrai, cette activité de dire vrai [...] tout à fait particulier et singulier qui s'appelle la philosophie » (GSA, 210).

Avant d'aller examiner en quoi la philosophie est, selon Foucault, directement reliée à cet acte du dire-vrai (*parrêsia*), nous devons d'abord nous demander de quelle manière la philosophie parvient à « trouver son réel ». Si Platon estime que la philosophie ne peut demeurer qu'une contemplation des *mathêmata*, quelles sont les conditions qui lui permettent de n'être pas simplement *logos*, mais aussi *ergon* ? Pour Foucault, la philosophie trouve son réel dans l'écoute qu'elle reçoit d'autrui c'est-à-dire que « la philosophie n'existe dans le réel, la philosophie rencontre son réel qu'à la condition qu'au philosophe qui tient son discours répondent l'attente et l'écoute de celui qui veut être persuadé par la philosophie » (GSA,

213). Dans cette perspective, le philosophe ne peut donc, s'il veut être philosophe, demeurer seul comme un ermite (bien que cela représente souvent l'image que l'on se fait du philosophe) puisque la philosophie, pour être réelle, doit recevoir l'écoute des autres, c'est-à-dire qu'elle doit pouvoir s'inscrire comme discours dans la société. Cette obligation pour la philosophie d'être écoutée nous explique pourquoi les philosophes de l'Antiquité ont accordé une telle importance aux questions pédagogiques (le philosophe touchait alors son réel dans la relation qu'il établissait avec ses disciples) et à la nécessité de se constituer en école (par exemple, le Lycée, l'Académie, le Portique, le Jardin), mais aussi pourquoi Platon a tant insisté sur la participation du philosophe à la vie politique de la Cité. Car, c'est bien beau avoir quelques disciples chez qui le philosophe peut trouver un certain écho, mais ne serait-il pas plus intéressant, pour celui-ci, d'être écouté de toute la Cité ? Pour le philosophe, ne vaudrait-il pas mieux que la philosophie devienne *le* discours de la Cité ?

Cette question de la place que doit occuper le discours philosophique dans la Cité a toujours interpellé la pensée ancienne et, *a fortiori* Platon, qui a vécu la condamnation à mort, par la démocratie athénienne, de Socrate<sup>16</sup>. En ce sens, compte tenu de l'instabilité de l'opinion du plus grand nombre (c'est pourquoi Platon mentionne qu'il est inutile d'intervenir à Athènes, puisqu'il n'a aucune chance d'être écouté), il est peut-être préférable de s'adresser à un seul homme capable d'agir sur la Cité entière. En effet, il semble beaucoup plus facile de persuader un tyran de se convertir à la philosophie, que de convaincre tous les citoyens d'une Cité. Dans cette optique, la visite qu'entreprend Platon à Syracuse pour éveiller le tyran Denys à la philosophie représentait une belle occasion (*kairos*) (GSA, 201) de mettre sa philosophie à l'épreuve, de lui faire atteindre son *ergon*, puisqu'elle aurait ainsi permis, si Denys l'avait appliquée, de trans-

---

<sup>16</sup> Nul, mieux que Léo Strauss n'a réussi à exposer les enjeux de cette question : quels sont les régimes politiques les plus favorables à la philosophie ? En s'inspirant directement de Platon, Strauss développe l'idée selon laquelle l'organisation politique d'une société a un impact direct sur la survie ou non de la philosophie. L'idéal serait (tant pour Platon que pour Strauss) que les philosophes gouvernent. Cependant, le dilemme est que pour être écouté de tous (démocratie), le philosophe devra user de rhétorique et alors, s'éloigner du discours philosophique, ou encore, convaincre de force (tyrannie) et s'écarter, de manière encore plus évidente, de ce qu'est une vie philosophique. Cette interrogation sur la place qu'est en mesure d'occuper la philosophie selon les différents régimes politiques de la Cité est aussi présente chez Foucault lorsqu'au début de son cours de 1982-1983, il examine la tragédie d'Euripide *Ion* afin de montrer les risques qu'encourt la *parrésia* dans une société démocratique.

former toute une société. Sans aller plus loin dans les raisons qui ont poussé Platon à se rendre en Sicile, nous pouvons maintenant comprendre pourquoi la philosophie est d'emblée une activité politique, puisque celle-ci est toujours dans la nécessité, si elle souhaite trouver son réel, de recevoir l'écoute des autres. La philosophie ne peut donc être réelle sans altérité et c'est précisément la nécessité de l'autre qui l'engage d'emblée à être une activité politique. Bien sûr, l'écoute de la philosophie s'est le plus souvent, historiquement parlant, limitée au cadre de l'école philosophique, mais nous ne pouvons pas négliger l'idée qu'ultimement (dans son fantasme le plus extrême), le philosophe souhaite recevoir l'écoute de l'ensemble de la Cité. Ainsi, l'activité philosophique est toujours reliée avec le politique, puisqu'en dernière instance, c'est de toute la Cité que le philosophe veut être écouté et que cette nécessité exige de lui une certaine manière de s'adresser aux autres.

### **Quels sont les conseils de Platon à Denys ?**

Maintenant que nous savons pourquoi Platon accorde une telle importance à l'activité politique du philosophe, nous devons nous questionner sur le discours que tient le philosophe. D'accord, il faut que le philosophe soit écouté, mais que dit-il ? Foucault, poursuivant son examen des *Lettres* de Platon, étudiera deux conseils que celui-ci donna à Denys et qui pourraient nous aider à répondre à cette question. Premièrement, il y aura l'interdiction formelle d'écrire. En fait, essayant de trouver les causes de son échec à convertir Denys à la philosophie, Platon voit déjà un signe de son revers dans la volonté du tyran à « ne pas prendre le chemin long de la philosophie et se croire philosophe immédiatement après la première leçon » (GSA, 226-27). De plus, faute plus grave encore, Denys revendique la publication d'un texte philosophique. La faute n'est pas tant qu'il se présente comme l'auteur de ce livre de philosophie (alors qu'il s'agit simplement de la « retranscription des leçons qu'il a reçues » (GSA, 227), mais bien dans le fait même qu'il ait cru bon d'écrire un livre. Pour Platon, souligne Foucault, l'écriture n'est pas en mesure (du moins, à elle seule) de rendre réelle la philosophie et encore moins constituer une « preuve » que cette discipline a véritablement pénétré le philosophe.

À première vue, cette recommandation de ne pas écrire peut nous sembler quelque peu paradoxale dans la mesure où Platon a lui-même écrit plusieurs ouvrages de philosophie. Sans vouloir trop

approfondir la compréhension qu'avaient les philosophes anciens de l'écriture et de son rôle à titre d'« exercice spirituel<sup>17</sup> », nous devons comprendre que pour Platon, l'écriture n'est qu'un moyen, parmi d'autres, par lequel le philosophe peut s'exercer à la philosophie. Dans cette perspective, le fait d'écrire un traité de philosophie ne donne aucune garantie que les principes philosophiques se soient réellement incarnés dans le philosophe et constituent désormais son mode de vie. S'exercer à la philosophie est certes une chose importante, mais c'est seulement à l'aune de son mode de vie, dans sa manière d'être avec les autres, que l'on peut évaluer si le philosophe vit philosophiquement sa vie. En clair, ce n'est pas parce que Denys publie un livre de philosophie qu'il est, *ipso facto*, philosophe. Ainsi, ce que Platon reproche à Denys, c'est de croire qu'il peut être un philosophe simplement après avoir recopié la *doxa* philosophique, qu'en écrivant un livre de philosophie, il s'évitera toutes les tâches inhérentes à l'actualisation quotidienne (GSA, 222) de ses principes. Bref, on ne peut pas être philosophe si l'on ne vit pas sa vie philosophiquement.

Par contre, la condamnation du geste de Denys par Platon va plus loin encore. En effet, pire que de se croire philosophe après avoir recopié ses leçons, Denys pense qu'une fois qu'il saura les principes de philosophie, il pourra directement s'en servir afin d'accroître son pouvoir et diriger son royaume. En fait, Denys ne peut espérer de la philosophie qu'elle lui donne des réponses en termes de « rationalité politique » (GSA, 233) c'est-à-dire des réponses à ce qu'il doit faire quotidiennement pour gouverner. Si la philosophie peut lui venir en aide, nous dit Platon, c'est uniquement en le guidant sur la façon avec laquelle il veut vivre sa vie et exercer son pouvoir sur les autres. Foucault fait d'ailleurs remarquer à quel point cette compréhension du rôle politique de la philosophie de Platon, dans laquelle le philosophe interpelle l'homme politique sur sa *dunasteia*, diffère des recommandations de Machiavel dans *Le Prince* ou du *Testament*

---

<sup>17</sup> Nous référons ici bien sûr à la thèse de Pierre Hadot dans *Exercices spirituels et philosophie antique* et aussi dans *La Citadelle intérieure* qui mentionne que l'écriture, tout comme la méditation, la lecture ou l'étude physique par exemple, sont toutes considérées, dans l'Antiquité, comme des pratiques par lesquelles il est possible, aux philosophes, de « faire de la philosophie ». Nous savons à quel point cette thèse a eu des répercussions importantes dans le travail de Foucault, notamment dans son cours de 1981-1982 *L'Herméneutique du sujet* et dans son *Histoire de la sexualité* dans laquelle il lui rend explicitement hommage. Pour voir la réponse de Hadot face à l'usage de Foucault de sa thèse voir : Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris : Albin Michel, 2002), 305-11.



*politique* de Richelieu (GSA, 241), mais corrobore parfaitement la position antique vis-à-vis ce sujet. Car, tout comme Marc-Aurèle ne demande pas à ses *Pensées* de l'instruire sur la façon dont il doit mener certaines opérations militaires, Platon explique à Denys que l'impact de la philosophie ne se mesure pas dans les réponses qu'elle lui donne, mais dans les transformations qu'elle permet d'opérer sur lui, en tant qu'acteur de l'action politique. En ce sens, si nous pouvons considérer Marc-Aurèle comme un « empereur-philosophe » ce n'est pas parce que son discours politique et les mesures qu'il appliqua correspondaient aux maximes stoïciennes (comme si la guerre contre les peuplades germaniques lui avait été inspirée par le stoïcisme), mais plutôt parce que la doctrine du Portique le guida sur la manière avec laquelle il devait exercer son pouvoir (GSA, 273). C'est donc la manière de gouverner de Marc-Aurèle qui était stoïcienne, pas ses décisions. Dans cette perspective, la philosophie, telle que comprise par Platon (mais de manière générale dans l'Antiquité), vise à jouer un rôle fondamental dans le mode d'être de celui qui pratique le politique, c'est lui qu'elle vise à interpeller afin qu'il réfléchisse à la manière dont il pose ses actions.

En ce sens, la philosophie, du moins telle que Platon semble la concevoir dans ses *Lettres*, a pour objectif de faire prendre conscience à l'homme politique le mode d'être avec lequel il exerce le pouvoir, le diriger dans sa réflexion sur sa *dunasteia*. Mais une question demeure : qu'est-ce que la philosophie exigera de l'homme politique pour qu'il réfléchisse sur la façon qu'il dirigera son action sur les autres ? Que va concrètement recommander Platon à Denys ? En fait, Platon, lorsqu'il rencontre Denys, lui mentionne qu'il n'est pas venu lui dire quoi faire pour inspirer la concorde entre ses ennemis, ni comment il doit administrer son pouvoir sur les différentes Cités, mais plutôt pour lui dire qu'il doit travailler sur lui-même, c'est-à-dire « qu'il doit être réfléchi, calme et modéré » (GSA, 249). C'est ce que Foucault appelle, non sans une certaine ironie, « la pauvreté des conseils politiques de Platon » (GSA, 241). Car, plutôt que de lui donner des conseils pragmatiques, Platon convie Denys à s'interroger sur le mode d'être avec lequel il entreprend son action politique et ce faisant, à se soucier de lui-même. Dans cette perspective, le message de la philosophie à l'homme politique est celui qu'il doit se soucier de lui-même, car s'il veut prétendre gouverner les autres, il doit d'abord apprendre à se gouverner lui-même. Ce n'est qu'en effectuant ce travail sur soi que l'homme politique pourra agir philosophiquement.

Nous pouvons, bien sûr, imaginer la grande surprise de Denys face à ce type de conseil, lui, habituellement entouré de flatteurs qui

ne font que vanter ses interventions, se fait dire par Platon (un « grand » philosophe), non pas quel genre de régime politique il doit établir, mais plutôt de travailler sur lui-même afin d’user sagement de son pouvoir. Nous-mêmes, aujourd’hui, demeurions sans doute perplexes face à ce genre de recommandation. En effet, que dirions-nous d’un philosophe conseiller à Nicolas Sarkozy, par exemple, de se soucier de lui-même ? Notre sourire en dit long sur le paradoxe de la chose, puisque nous pensons à la fois que l’homme politique a sans doute bien des « affaires » plus importantes à régler que celle de travailler à être « réfléchi, calme et modéré », mais savons aussi à quel point se soucier de soi est une chose essentielle pour quiconque et qu’il est donc absurde qu’un homme politique ne pense pas qu’il soit important de le faire. Cependant, au-delà de notre surprise face à la « pauvreté des conseils politiques » de Platon à Denys, c’est la définition même de ce qu’est la philosophie qui se trouve affirmée ici par Platon. Car, la philosophie trouve certes son réel dans la convocation de l’homme politique à se soucier de lui-même et au mode d’être avec lequel il exerce le pouvoir, mais l’activité philosophique (et c’est ce que nous voulons souligner maintenant), en elle-même, n’est pas autre chose que ce souci que l’on porte sur soi-même. Voici comment Foucault expose cette thèse : « Le sérieux de la philosophie ne consiste pas à donner des lois aux hommes et à leur dire quelle est la Cité idéale dans laquelle ils doivent vivre, mais à leur rappeler sans cesse que le réel même de la philosophie sera dans les pratiques que l’on exerce de soi sur soi » (GSA, 235-36).

### **Socrate : le taon des Athéniens**

L’un des textes les plus enseignés de Platon, *Apologie de Socrate*, relate le déroulement du procès que les Athéniens instituèrent contre Socrate et la plaidoirie que ce dernier invoqua alors pour se défendre. Nous connaissons tous le résultat final de ce procès : Socrate finira par boire la cigüe. Cependant, ce que Foucault retient de ce texte de Platon, c’est l’argumentaire que Socrate emploie contre ses accusateurs et qui expose, selon Foucault, la définition la plus précise de ce qu’est, pour Socrate, la philosophie. Il est vrai que l’importance des circonstances (en dernière analyse, ce qui est en jeu dans ce procès, c’est la manière dont Socrate a mené sa vie) nous porte à croire que Platon utilise cet événement pour révéler les véritables motivations qui poussèrent Socrate à interroger sans relâche les Athéniens et à exposer la finalité d’une telle démarche. Afin d’examiner ce que Foucault comprend de la démarche socratique et l’identité fondamentale qu’il trace entre celle-ci et ce que

c'est que de vivre philosophiquement sa vie, rappelons-nous brièvement le contenu de sa plaidoirie. Socrate affirme que tout le mécontentement qu'il occasionne et qui lui vaut ce procès est causé par ses incessants interrogatoires qu'il mène auprès des citoyens. En fait, pour lui, il ne fait aucun doute que ce sont les désagréments causés par ses entretiens (dont nul ne sort vainqueur) qui lui ont valu cette réputation d'impiété et de faire « d'une mauvaise cause une bonne<sup>18</sup> » (qui sont les deux chefs d'accusation).

Cependant, Socrate mentionne que, pour sa part, il a seulement voulu mettre à l'épreuve l'oracle de Delphes qui avait affirmé que nul homme n'était plus sage que lui. Ainsi, dans l'objectif d'infirmier l'oracle, Socrate s'est lancé à la recherche de l'homme qu'il croyait alors le plus sage d'Athènes de façon à l'interroger et à prouver, une fois l'entretien terminé, qu'il existe un homme plus sage que lui. Par contre, contrairement à ce qu'il avait prévu, Socrate se rendit compte, au fil de la discussion, que cet homme n'était pas aussi sage qu'il le prétendait et, qu'en ce sens, bien qu'il ne se considère pas lui-même comme un sage, il était plus sage que cet homme qui se croit sage, mais qui ne l'est pas. Voilà donc comment Socrate justifie tous ses interrogatoires : il fallait, en examinant la sagesse des hommes, trouver un homme plus sage que lui. Malheureusement, ses entretiens eurent tous le même résultat : « Il me parut en effet, en causant avec lui, que cet homme semblait sage à beaucoup d'autres et surtout à lui-même, mais qu'il ne l'était point [...] Après celui-là j'en allai trouver un autre et mon impression fut la même<sup>19</sup> ». C'est donc dans l'espoir de contredire l'oracle de Delphes que Socrate obligea tous les plus réputés citoyens (savants, hommes politiques, poètes, artisans, etc.) d'Athènes à répondre de leur savoir et c'est son incapacité à en trouver un seul chez qui la sagesse serait fondée qui lui attirera tant d'accusateurs.

En effet, nombreux sont ceux qui, subissant la « dialectique » de Socrate, sont contraints d'admettre qu'au fond, ce qu'ils pensent savoir, ils l'ignorent et, dans cette perspective, les sources de mécontentement envers lui sont plus que nombreuses. Par contre, ce que Foucault retiendra surtout de la défense de Socrate et de la légitimation de sa démarche, ce n'est pas tant les bouleversements qu'elle cause chez les plus orgueilleux de ses interlocuteurs, mais plutôt ce à quoi elle les convie. Car, il faut bien comprendre que Socrate ne remplace jamais leur ignorance par un nouveau savoir qui serait,

---

<sup>18</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, trad. Émile Chambry (Paris : Flammarion, 1965), 28.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 32

pour ainsi dire, plus pénétrant et, qu'en ce sens, sa démarche ne vise aucunement à proclamer « vous voyez, ce que vous pensiez était faux, voilà ce qu'il faut désormais penser » (c'est ici toute la puissance des dialogues aporétiques). Pour lui, il ne s'agit jamais de se moquer du savoir des autres ou de ridiculiser, pour le plaisir (tel Aristophane dans *Les Nuées*) leur réputation ou les raisons pour lesquelles ils se sont crus si sage. Au contraire, il s'agit plutôt de les forcer à se retourner vers eux-mêmes, c'est-à-dire à ce qu'il s'interroge sur ce qui leur a fait croire qu'ils étaient sages et tenter, de la sorte, de répondre à l'impératif socratique du « connais-toi toi-même ». En révélant, à ceux qui pensent savoir, que ce qu'ils savent, est faux, Socrate (qui est celui qui sait qu'il ne sait pas et qui expose cette condition d'ignorance aux autres) donne l'exemple de quelqu'un dont le mode de vie est consacré à la recherche de la vérité (toujours à la recherche d'un nouvel interlocuteur capable de fonder son savoir) et qui se donne pour tâche d'obliger les autres à penser et remettre en question ce qui se prétend être la vérité. Ainsi, loin de vouloir simplement jouer un rôle de provocateur, Socrate vise à redonner la vertu de l'ignorance aux Athéniens, c'est-à-dire les pousser, dans cette mise en parenthèse de la *doxa*, à débiter un véritable questionnement sur eux-mêmes et sur leur conduite envers les autres. Nous pouvons maintenant mieux comprendre la métaphore employée par Socrate qui se compare à un taon qui vient piquer (et donc causer certains désagréments) les Athéniens afin de les « vivifier », les obliger à penser et à leur rappeler sans cesse l'importance de se soucier de soi.

L'un des dialogues exemplaires qui illustrent cette démarche socratique et qu'examinera Foucault durant son cours de 1981-1982, est celui qu'entreprend Socrate avec Alcibiade. Sans vouloir trop nous éloigner du texte qui nous préoccupe maintenant, il est intéressant de souligner ce dialogue non seulement pour la compréhension que Foucault en retirera concernant la tâche de la philosophie (et qu'il conservera dans son cours de 1982-1983), mais aussi pour son lien avec l'action politique. En effet, la motivation pour laquelle Alcibiade décide de rencontrer Socrate est claire : il souhaite gouverner un jour la Cité. Ses chances sont d'ailleurs très bonnes (ce qui fait de la discussion avec Alcibiade une belle occasion (*kairos*) (GSA, 209) puisqu'il est membre d'une famille influente d'Athènes et possède plusieurs relations. Cependant, en interrogeant Alcibiade, Socrate (fidèle à son habitude) se rend compte que celui-ci n'a aucune idée de ce qu'est la justice, ni de ce qu'il faut faire pour défendre la Cité contre ses ennemis extérieurs et intérieurs (HS, 36). Alcibiade, gêné de son ignorance, se fait répondre par Socrate que celle-ci n'est

pas une faute puisqu'il est encore jeune et, qu'en ce sens, il a encore le temps de se soucier de lui-même (HS, 37).

Afin, de lui montrer l'importance de cette tâche, Socrate lui mentionne qu'il est étrange que tout le monde se préoccupe de sa fortune, sa gloire, sa santé, mais que lorsqu'il s'agit de ce qui nous est le plus propre, soit notre âme, cela personne ne s'en soucie. Pour Socrate, il est clair que si Alcibiade veut prétendre gouverner les autres avec justice, il doit d'abord commencer par se gouverner lui-même. La démarche socratique a donc pour objectif de convoquer les autres à se soucier d'eux-mêmes et c'est exactement en ce sens que Foucault comprend la tâche de la philosophie. Voici comment Foucault pose, toujours dans son cours portant sur *L'Herméneutique du sujet*, cette symétrie entre le souci de soi et le souci des autres : « Par conséquent, s'occuper de soi-même ou s'occuper de la justice revient au même, et tout le jeu du dialogue consiste, en partant de la question : 'comment est-ce je vais pouvoir devenir un bon gouvernant ?' à conduire Alcibiade au précepte 'occupe-toi de toi-même' et développant ce qu'est et ce que doit être ce précepte, on y découvre que 's'occuper de soi-même' c'est 's'occuper de la justice' » (HS, 70-71).

Pour nous, la boucle est ainsi bouclée. Car, si nous nous demandions, au tout début de notre recherche du politique dans le travail de Michel Foucault, comment celui-ci pouvait relier la chaîne entre le souci de soi et la philosophie d'une part et d'autre part, la philosophie et le politique, nous sommes maintenant en mesure de répondre à cette question. En effet, à l'aune des derniers cours qu'il donna au Collège de France et que nous avons examinés, il semble bien que Foucault accepte la définition antique de la philosophie et qui fait de cette discipline une pratique que l'on exerce de soi sur soi et par laquelle on se soucie de soi-même et de la manière dont on agit envers les autres. Cependant, pour que cet exercice de la philosophie soit réel, il faut aussi que le philosophe obtienne l'écoute des autres, car il n'y a pas de philosophie sans altérité. C'est pourquoi (toujours dans la compréhension antique de la philosophie) le philosophe est celui qui a pour tâche de convoquer l'autre à se soucier de lui, que son rôle politique se situe toujours dans cette interpellation de l'autre (et à plus forte raison, l'homme politique) à se soucier de lui-même, l'obligeant ainsi, par le fait même, à se préoccuper de la manière avec laquelle il va exercer son pouvoir. Voilà ce que Foucault entend ici par la « symétrie » de la justice. Pour gouverner les autres, j'ai d'abord besoin de me gouverner moi-même, mais si je veux me soucier de moi, c'est d'abord parce que je me soucie des autres (ce n'est qu'ainsi que la philosophie peut toucher son *ergon* et être le « point d'intersection occupé par le même sujet »).

Par contre, il semble que, bien plus que les discours que le philosophe tient aux autres, c'est surtout l'exemple qu'il donne, dans la manière qu'il mène sa vie, qu'il parvient à convaincre les autres de la pertinence de la philosophie. Ce n'est pas tant ce que Socrate a dit concrètement à chacun des hommes qu'il interrogea qui les guida vers une vie philosophique, mais bien plutôt sa propre manière de vivre et de se comporter avec les autres (n'est-ce pas exactement ce qu'Alcibiade encense dans le *Banquet*). Discourir sur l'importance de se soucier de soi est une chose, mais l'appliquer sur soi en est une autre. Il n'y a sans doute rien de pire, de plus odieux, qu'un philosophe qui « prêche » un certain nombre de principes, mais qui n'en applique aucun dans sa vie. En ce sens, la vie du philosophe se doit d'être en parfaite conformité avec le discours qu'il tient et, afin d'exposer cette conformité, celui-ci doit révéler, en toute vérité, son mode d'être.

Le philosophe doit donc, en quelque sorte, lier sa vie avec le discours qu'il tient. Nous retrouvons ici l'idée de la « politique de la vérité » que nous avons repérée dans le cours de 1977-1978, puisqu'il s'agit bien d'unir la vérité, non pas tant à un registre d'actions possibles ou à une simple adéquation entre les « mots et les choses », mais à une manière d'être. La *parrésia* (le dire-vrai), concept si important pour Foucault et qui sous-tend l'ensemble des cours de 1981 à 1984, est donc essentielle au philosophe, puisque c'est seulement grâce à cette forme de parole qu'il peut mettre à l'épreuve sa philosophie et montrer à tous comment celle-ci a bel et bien pénétré l'ensemble de sa vie. À bien des égards, c'est sans doute le cynique qui poussa le plus loin cette relation entre la vérité du discours et la manière d'être, car en assumant pleinement le caractère purement conventionnel de nos relations avec les autres, les cyniques peuvent ainsi dénoncer la conformité artificielle avec laquelle nous menons nos vies et qui nous éloigne de ce qui est vraiment important, soit se soucier de soi. Ainsi, pour les cyniques, se masturber sur la place publique, insulter les personnages influents, se vêtir pauvrement, bref « vivre comme des chiens », ce sont des actions qui représentent plus qu'une simple effronterie, mais l'exemple vivant que rien n'est plus important que de vivre philosophiquement sa vie. Pour eux, agir « franchement », sans tabous, c'est une manière de relier leur philosophie avec leur façon d'être. Peut-être en va-t-il ainsi pour Foucault aussi : pour lui, être philosophe ça ne signifie pas faire des recommandations aux autres sur ce qu'ils doivent accomplir (Deleuze signale que c'est Foucault qui nous a montré toute l'indignité qu'il y avait à parler pour les autres), ni comment ils doivent agir pour parvenir à leur fin, mais d'être celui

qui donne l'exemple, par la vie qu'il mène, comment il est possible de lier celle-ci avec la recherche, toujours ouverte, de la vérité.

## Conclusion

Se soucier de soi-même, c'est la tâche de la philosophie, mais que peut-on bien vouloir dire ainsi ? En posant la question, on ne fait que reconduire à nouveau le travail de l'œuvre. C'est donc que la lecture est sans fin, car une fois esquissée des éléments de réponse, de nouvelles questions surgissent et ainsi de suite. N'est-ce pas là le propre du travail philosophique que de poser des questions, de ne jamais se satisfaire des réponses; c'est une quête sans fin. En fait, on pourrait montrer aisément qu'il n'y a pas que la philosophie qui va de question en question. La plupart des sciences procèdent ainsi. Si ce n'est pas là le proprement philosophique, dira-t-on, c'est qu'elle partage avec les sciences un vif intérêt pour les idées. Les idées auraient pour principales caractéristiques d'être une cristallisation à un moment donné d'affects ou d'impressions en mouvement perpétuel. Mais, demanderons-nous alors, qu'est-ce que signifie lire un texte si cela se limite à figer dans une interprétation, juste ou vraie, le mouvement de la pensée ? Que veut dire encore lire un texte si cela se résume à imposer une signification à un texte – la politique de Foucault par exemple – pour des raisons biographiques ? Quel intérêt y aurait-il alors à lire ? La lecture n'a-t-elle pas été jusqu'ici au service du politique, réduisant celui-ci par le fait même à cette chose banale, d'une évidence suspecte, de la lutte pour le pouvoir.

Le politique n'est-ce pas cette chose qui consiste à produire, en parlant, en écrivant, en publiant, les relations par lesquelles certains croient, et cette croyance est vécue dramatiquement, être la victime, la proie et la cible des actions des autres ? Le politique ne se résume pas à la lutte et au combat politiques; pas plus qu'il ne se traduit par des rapports de pouvoir. Qu'est-ce donc alors le politique qui échappe, ou plutôt qui accompagne au cœur même du langage, sans qu'on en aperçoive toujours la présence, l'interprétation ?

Il n'y a pas de leçons, de morale, ni même une expérience de vie exemplaire à tirer de Foucault. Comme tout un chacun, il a été un homme avec ses forces, ses faiblesses, ses bons et ses mauvais coups. Ce n'est pas son travail ni sa biographie qui peuvent nous les révéler, mais tout son travail a ceci d'ironique qu'il appartient aux mécanismes mêmes, que certains s'évertuent à dénoncer en cherchant chez lui une façon d'y échapper, qui fait fonctionner, qui rend possible ce que nous sommes, ce que nous souhaitons devenir, ce que, en fin de compte, nous voulons être. En sachant qu'un tel vouloir être

avec tout le travail sur soi qu'il implique et suppose, moral, physique, intellectuel, n'est possible précisément qu'en s'assujettissant soi-même à des formes de pouvoir. Être, c'est toujours être assujetti. S'établit ici moins un partage entre moi et le pouvoir qui fonde la lutte et le combat politiques, qu'un rapport nécessaire, celui par lequel depuis déjà quatre siècles, il m'est impossible d'être quelque chose ou quelqu'un sans m'imposer un certain nombre de codes de conduite, de lois morales, de principes de vie, pour me gouverner et gouverner mes rapports aux autres. Mais que sont ces pratiques de soi ? Rien d'autre que ce qui est nécessaire pour être ce que je suis, des modes d'assujettissement. L'assujettissement ne se résume à un pouvoir chez ceux qui ne comprennent pas ce que peut être un *sujet*. Ce n'est pas Foucault qui le premier en a fait état, nous en faisons tous les jours, en parlant, en écrivant, en lisant, l'amère et l'impitoyable expérience. L'assujettissement, c'est le jeu de la liberté dans les mécanismes de pouvoir; une liberté liée inexorablement au pouvoir. On comprend mieux maintenant ce que la lecture, les interprétations qu'on donne du pouvoir, de l'assujettissement, peut faire à notre esprit.

*olivier.lawrence@uqam.ca*  
*francis.lapointe@ulaval.ca*