ÉTUDE CRITIQUE / REVIEW ESSAY

(Alain Beaulieu, Université Laurentienne)

Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983
Michel Foucault
Paris, Gallimard/Seuil, 2008 ; 382 pages.

Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984
Michel Foucault
Paris, Gallimard/Seuil, 2009 ; 351 pages.

Introduction

Le diptyque composé par *Le Gouvernement de soi et des autres* (GSA) et *Le Courage de la vérité* (CV) prolonge les pistes de méditation sur l'antiquité gréco-romaine ouvertes notamment dans *L'Herméneutique du sujet*. Ces cours, les derniers que Foucault aura donné au Collège de France, n'étaient pas inédits dans leur intégralité si l'on considère qu'un extrait bien connu tiré de la séance inaugurale de GSA a été publié en 1984 sous le titre « Qu'est-ce que les Lumières ?[1] ». La même année la séance inaugurale de GSA a été publiée en anglais, cette fois dans une version remaniée par Foucault; cette dernière version paraît en 1993, en français, dans le *Magazine littéraire*[2]. De plus, en 2004, le *Magazine littéraire* a publié un extrait de la séance du 16 février 1983 (GSA, 226-230) sous le titre « Un cours inédit de Michel Foucault[3] ». Enfin, Joseph

---

[1] M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Magazine littéraire*, No. 207, Mai 1984, 35-39; repris dans *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, Vol. IV, 679-688.

[2] M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Magazine littéraire*, No. 309, Avril 1993, 61-74.

[3] M. Foucault, « Un cours inédit de Michel Foucault », *Magazine littéraire*, No. 435, Octobre 2004, 60-61. L'introduction de F. Gros à ce texte (60) indique malencontreusement que l'extrait est tiré de la séance du 23 février 1983.

Pearson avait édité en 1983, sous le titre *Fearless Speech*[4], une série de six séminaires donnés par Foucault à l'Université de Californie à Berkeley qui reprend plusieurs développements contenus dans GSA et CV. Les études foucaldiennes ont également bénéficié de quelques commentaires inspirés de GSA et CV réalisés à partir des archives déposées à l'IMEC[5]. Notons qu'il s'agit des deux seuls cours dont les résumés n'ont pas été rédigés pour l'*Annuaire du Collège de France*, et par conséquent ne figurent pas dans les versions publiées de GSA et CV comme c'était le cas pour les autres cours. Il faut certainement, et à nouveau, saluer le patient travail d'édition réalisé sous la direction de F. Ewald, A. Fontana et F. Gros qui donne accès à un large public à des textes essentiels à la compréhension du travail de Foucault.

GSA et CV sont tout entier imprégnés de préoccupations pour l'agir en général, et l'action du philosophe en particulier. Ils proposent des analyses toujours novatrices du point de vue de l'histoire des idées en trouvant aussi une résonance avec le monde contemporain. GSA s'ouvre sur une discussion de Kant et la révolution, ce qui témoigne du fait que les derniers cours de Foucault ne sont pas une simple exégèse de la pensée grecque, mais qu'ils tentent aussi de montrer comment certaines pratiques anciennes contiennent des enseignements aptes à produire des alternatives aux manières actuelles de se gouverner soi-même et de gouverner les autres, l'étude de la technique de véridiction parrèsiastique constituant le fil conducteur de ces analyses.

Le Gouvernement de soi et des autres

La *parrêsia* qui est au cœur de GSA (comme de CV d'ailleurs[6]) est une technique de véridiction consistant à tout dire, à dire vrai ou à exercer un franc parler, à travers laquelle la vie du parrèsiaste est mise en danger.

---

[4] M. Foucault, *Fearless Speech*, ed. by J. Pearson, New York, Semiotext(e), 2001. Non traduit en français. Notons que, datant de la même période, des séminaires offerts en anglais par Foucault à Toronto en 1982 sont archivés à l'IMEC (abbaye d'Ardenne, France) sous le titre « Dire-vrai sur soi-même » (cote FCL.128).

[5] Voir notamment F. Gros (coord. par), *Foucault. Le Courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002 ; et T. Flynn « *Foucault as Parrhesiast : His Last Course at the Collège de France* », *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 12, No. 2-3, July 1987, 213-229.

[6] Sur la *parrêsia*, voir aussi les séances du 3, 10 et 17 mars dans M. Foucault, *Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.

Dans GSA, Foucault étudie la *parrêsia* dans le contexte du gouvernement de soi et des autres à la faveur d'un retour à plusieurs sources antiques parmi lesquelles Isocrate, Plutarque, Polybe, Thucydide et de manière plus détaillée Euripide et Platon.

Le franc parler parrèsiastique s'oppose au mensonge et à la flatterie. Il se distingue également des autres manières de dire vrai que sont la démonstration (analyse de la structure rationnelle du discours), la persuasion (rhétorique), l'enseignement (pédagogie) et la discussion (apparition graduelle du vrai dans le dialogue) ; l'élément de risque pour le locuteur (GSA, 52-56), la dimension publique (GSA, 62) de même que l'entière liberté de parole (GSA, 63-64 et ailleurs) sont présentés comme les principaux caractères distinctifs de la *parrêsia*. En outre, le style de vie du parrèsiaste diffère des manières d'exister propres au devin, au prophète, au philosophe et au scientifique. (GSA, 66 sq.)

Après avoir mis en place la notion de *parrêsia*, Foucault amorce dans la séance du 19 janvier 1983 son étude de l'*Ion* d'Euripide dont on ne trouve pour ainsi dire aucune trace dans le reste de l'œuvre. Dans cette pièce présentée comme tragédie du dire vrai, Ion cherche à connaître son ascendance et souhaite retourner à Athènes pour y exercer la *parrêsia*, obtenir le droit d'y parler, de tout dire et ainsi de gouverner. L'origine complexe de ce personnage mythique est donnée par sa mère Créuse, un père légal non athénien appartenant à la monarchie (Xoutos), et Apollon qui est son père réel. Ion sait que la citoyenneté obtenue de Créuse et le pouvoir hérité de Xoutos ne sont pas suffisants pour pratiquer le dire vrai et gouverner. Foucault souligne bien cette indépendance de la *parrêsia* par rapport à la citoyenneté et au pouvoir hérité : on peut être citoyen et occuper une fonction politique sans être en mesure de gouverner convenablement, c'est-à-dire d'exercer la *parrêsia* en dénonçant l'injustice dont le faible est victime sous l'emprise du puissant. Ion est confronté à un autre problème puisque la pratique même du dire vrai est menacée. Euripide devient ainsi témoin privilégié du déclin de la bonne *parrêsia* et de la montée d'une mauvaise *parrêsia* (parole intéressée, corruption, « faux dire vrai », etc.) au sein de la démocratie athénienne. Foucault discute cette altération du franc parler dans la séance du 2 février 1983 en construisant notamment le modèle du « rectangle constitutif de la *parrêsia* » composé des quatre éléments qui sont autant de conditions à l'exercice de la bonne *parrêsia* : la démocratie (condition formelle), le jeu de l'ascendant (condition de fait), le dire vrai (condition

de vérité), et le courage (condition morale). En d'autres termes, pour qu'il y ait *parrêsia*, il doit y avoir liberté de parole donnée à tous, reconnaissance des rapports de puissance entre gouvernants et gouvernés, capacité de distinguer le vrai du faux, et présence d'individus vertueux prêts à risquer leur vie ou leur statut au nom de la vérité. Après la mort de Périclès, le rectangle aurait été démantelé par la « fausse parole vraie », provoquant le déclin de la démocratie athénienne.

À la séance du 9 février 1983, Foucault quitte Euripide pour s'intéresser à la *parrêsia* dans le corpus platonicien. C'est en vue de surmonter les problèmes liés à l'essor de la mauvaise *parrêsia* que Platon propose de conférer le pouvoir de gouverner au « philosophe roi ». L'attribution de ce droit au « haut fonctionnaire moral de la cité » (GSA, 189) ne convainc visiblement pas Foucault qui avait déjà marqué ses réserves quant au souci de soi platonicien réservé à l'élite et fondé sur la connaissance idéelle[7]. Il reconnaît toutefois à Platon l'insigne mérite de faire précéder le gouvernement des autres par le bon gouvernement de soi, contribuant ainsi à autonomiser le souci de soi et la pratique du dire vrai par rapport aux affaires politiques. Il y a donc un parcours progressif allant de l'âme aux affaires de la Cité : il faut apprendre à bien se conduire soi-même avant de gouverner les autres, à se soucier de soi avant de prendre la parole pour tous, à se perfectionner avant de dire vrai sur les lois et la constitution. Le double héritage platonicien de la *parrêsia* comprend donc un versant politique où la bonne direction de la Cité constitue la finalité du souci de soi, et un versant éthique où le souci de soi vaut pour lui-même.

Dire vrai à Athènes est devenu exercice périlleux comme en fait foi la condamnation de Socrate. Ce qui a sans doute incité Platon à s'exiler en acceptant l'invitation de Dion de devenir conseiller auprès de Denys le jeune qui avait hérité du pouvoir politique de son père à Syracuse. L'expérience politique de Platon est abondamment commentée par Foucault à partir notamment de la Lettre VII où Platon explique qu'avant de saisir les vérités abstraites liées au mode de vie commun, il faut d'abord s'exercer à dire vrai sur soi, se perfectionner soi-même en pratiquant des exercices de transformation concrets associés par Foucault au « réel de la philosophie » (GSA, 217-224), réel qui a échappé à Denys (GSA, 227) et qui échappe d'ailleurs aux tyrans en général. Incidem-

---

[7] M. Foucault, *Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, 80-81.

ment, Foucault adressait au début de GSA un reproche similaire aux chefs spirituels et politiques qui maintiennent l'humanité dans un état de minorité en exerçant une tyrannie sans avoir d'abord appris à perfectionner leur âme (GSA, 33), ce qui peut être lu comme une auto-critique de sa couverture de la révolution iranienne. Foucault explique de manière éblouissante le caractère indispensable des pratiques de soi chez Platon, écorchant au passage Derrida une ultime fois[8] en soulignant que le rejet platonicien de l'écriture ne signifie pas avènement du logocentrisme, mais bien plutôt critique du savoir simplement théorique de celui qui est appelé à gouverner. (GSA, 234-236)

La séance du 2 mars 1983 permet à Foucault de présenter les transformations de la *parrêsia* dans la Grèce antique, d'Euripide à Platon, et du même coup de résumer les acquis. Il dénombre alors une série de quatre déplacements (GSA, 277-281) : la *parrêsia* n'est plus liée uniquement à la démocratie et devient un enjeu pour tous les régimes politiques, la *parrêsia* univoque devient ambivalente (bonne et mauvaise *parrêsia*), la tâche unique de la *parrêsia* qui consistait à gouverner les autres et à prendre la parole dans l'espace public démocratique devient double en intégrant la dimension du gouvernement de soi, et enfin la *parrêsia* cesse d'être un privilège naturel accordé à quelques-uns et requiert maintenant une éducation en devenant un fait de culture. Dans la suite du cours, Foucault discute l'opposition entre discours rhétorique et discours philosophique, élabore le détournement de la *parrêsia* de sa fonction politique à la faveur de la pratique philosophique, et amorce l'étude des rapports entre socratisme et cynisme qui sera approfondie l'année suivante.

Le Courage de la vérité

Les deux premières séances de CV précisent à nouveau le sens à accorder à la *parrêsia*. Foucault affirme d'abord que l'articulation entre les modes de véridiction, les techniques de gouvernementalité et les pratiques de soi sont au centre de toute son œuvre : « c'est au fond ce que

---

[8] Pour une brève récapitulation du débat Foucault-Derrida, voir la section « Derrida and the Enlightenment » dans A. Beaulieu et R. Fillion, compte rendu de M. Foucault, *History of Madness*, London, Routledge, 2006, *Foucault-Studies*, Issue 5, January 2008, 74-89.

j'ai toujours essayé de faire » (CV, 10), l'affirmation de cet intérêt pour la corrélation entre savoir, pouvoir et subjectivation faisant écho à GSA (42, 285) où le nouage prend une valeur ontologique[9]. CV introduit cependant une nouveauté en situant la *parrêsia* au cœur même des trois axes ontologiques. Foucault revient également sur les styles d'existence associés au dire vrai que sont ceux du prophète, du sage et du professeur, ceci dans une version légèrement modifiée par rapport à celle qui est présentée dans GSA (66 sq.) où il était question du devin, du prophète, du philosophe et du scientifique. À ces différentes manières d'exister correspondent autant de techniques de véridiction distinctes du dire vrai parrèsiastique : contrairement au prophète le parrèsiaste parle en son nom et pour le présent, par contraste avec le sage le parrèsiaste demeure actif et ne cherche pas à s'abstraire de ce monde-ci pour en dire la vérité ultime, et finalement le courage du parrèsiaste n'a pas d'équivalent chez le professeur qui lui ne prend aucun risque, ce qui amène d'ailleurs Foucault à ironiser sur sa propre condition : « Tout le monde le sait, et moi le premier, que nul n'a besoin d'être courageux pour enseigner ». (CV, 24) Ainsi le parrèsiaste ne cherche pas à évoquer le destin de manière énigmatique (prophète), à déterminer l'ordre des choses de manière apodictique (sage), ou à présenter des savoirs de manière démonstrative (professeur) ; son domaine d'intervention est autre puisqu'il agit sur l'*êthos*, il vise à transformer le milieu de vie. Enfin, les premières séances de CV reviennent sur la crise de légitimité de la *parrêsia* de la fin du IVe et du Ve siècles (CV, 34 sq.) liée au déclin de la démocratie athénienne qui offre à n'importe qui l'opportunité de dire tout et n'importe quoi. La suite de CV situe les attitudes de Socrate et des cyniques dans ce contexte de crise de la *parrêsia*. Plus précisément, les séances ultérieures de CV discutent les manières de lier le souci de soi (*epimeleia heautou*) au courage de la vérité (*parrêsia*) selon les modalités socratique et cynique.

Les séances du 15 et du 22 février 1984 sont consacrées à Socrate, celui dont le courage de dire vrai l'a emporté jusque dans la mort. *L'herméneutique du sujet* consacrait plusieurs développements au souci de soi chez Socrate. Dans CV, Foucault innove lorsqu'il s'intéresse à la dernière parole de Socrate : « Criton, nous devons un coq à Asklépios » (*Phédon*, 118a) en déplorant le fait que très peu de commentateurs en ont

---

[9] Voir aussi M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard/Seuil, 1994, Vol. IV, 574-577, 618, 687, 813-814.

proposé une interprétation valable. Quel sens accorder à l'ultime parole de Socrate ? Dans ce travail herméneutique mené par Foucault, bouleversant si l'on considère qu'il allait lui-même mourir quelques mois plus tard, Socrate est présenté ni d'abord comme un prophète, un sage ou un enseignant, mais bien plutôt comme un parrèsiaste qui se donne comme tâche de transformer l'*êthos*. Selon l'interprétation platonicienne, qui demeure dominante, Socrate est un sage cultivant l'immortalité de la belle âme. En offrant un coq à la divinité de la médecine et du rétablissement, Socrate aurait souhaité le remercier d'avoir enfin guéri de la maladie qui consiste pour l'âme à être unie au corps, ce qui consolide le grand thème platonicien selon lequel le corps est une prison pour l'âme. L'ennui avec cette interprétation idéaliste, dit Foucault, c'est que l'on ne trouve aucune trace de condamnation de la vie immanente dans les textes qui rapportent les éléments de la pensée de Socrate. S'inspirant de Dumézil et d'un passage du *Phédon* (115b) où Socrate invite les hommes à se soucier d'eux-mêmes, Foucault soutient que la maladie dont Socrate est délivré n'est pas le corps inférieur à l'âme, mais plutôt l'absence de courage de la vérité qui est elle-même liée à l'incapacité de se transformer et de se perfectionner. Ainsi, Socrate est délivré non pas des fausses théories à la faveur d'un savoir plus haut et plus noble, mais il est libre par rapport à cette quête théorique en étant parvenu à accorder un privilège à son action pratique, à son *êthos*. Cette interprétation n'empêche pas Foucault de considérer l'entreprise socratique, et parrèsiastique en général, comme hautement spirituelle. En effet, dans un entretien de janvier 1984, Foucault définit précisément la spiritualité comme entreprise de transformation de soi : « Par spiritualité, j'entends … ce qui précisément se réfère à l'accès du sujet à un certain mode d'être et aux transformations que le sujet doit faire de lui-même pour accéder à ce mode d'être. Je crois que dans la spiritualité antique, il y avait identité ou presque entre cette spiritualité et la philosophie »[10].

L'essentiel des séances suivantes est consacré à l'analyse du mode de vie cynique qui est lui aussi placé sous le signe d'une transformation spirituelle et concrète de soi doublée d'une pratique courageuse de la vérité. On sent dans ces pages admirables parsemées d'envolées philosophiques une approbation et même un certain respect pour l'existence cynique qui dépasse l'affinité avec Socrate. Après tout,

---

[10] M. Foucault, *Dits et écrits*, Vol. IV, 722.

comme le rappelle Foucault, la journée de Socrate à corrompre les mœurs se terminait paisiblement dans le confort de sa demeure auprès de sa femme… Le mode de vie cynique est plus radical, le parrèsiaste cynique faisant preuve d'un courage de tous les instants ainsi que d'une franchise scandaleuse pour les autres et dangereuse pour lui-même, se dépouillant de tous les biens matériels superflus, vivant dans les marges à la manière des bêtes errantes et sans demeure fixe, étant davantage préoccupé par la transformation des attitudes et des manières d'être que par l'acquisition d'un savoir théorique, etc. Le personnage cynique est le plus grand éveilleur de conscience éthique, celui pour qui la véridiction se manifeste le plus directement dans son existence, Foucault allant même jusqu'à le sacrer « missionnaire universel du genre humain » et « fonctionnaire de l'humanité » (dans un clin d'œil à Husserl[11]) en charge du « gouvernement de l'univers ». (CV, 277-278)

À juste titre, Foucault souligne que le cynisme a fait l'objet de très peu d'études (CV, 164), l'institution philosophique entretenant une certaine ambiguïté (CV, 163) à l'égard d'un style de vie qui pourrait pourtant être considéré comme un paradigme de l'expérience philosophique. Foucault comble en partie cette lacune en spéculant, entre autres et de manière instructive, sur le caractère « transhistorique » (CV, 161) du cynisme dont il perçoit les prolongements dans certains mouvements spirituels chrétiens qui encouragent pauvreté, errance et mendicité (CV, 168), dans les actes terroristes qui en effet constituent une manière scandaleuse de dire la vérité, doublée d'une transformation de soi jusque dans la mort, bien que ce fanatisme courageux soit aussi qualifié de « délirant » (CV, 170-171), dans certains mouvements révolutionnaires gauchistes du XIXe siècle (CV, 171-172), ainsi que dans l'art moderne à partir de la fin du XVIIIe siècle où une rupture s'installe entre l'artiste marginalisé et son époque. (CV, 171-173)

Foucault présente le cynisme comme donnant un sens nouveau au thème platonicien de la « vie vraie » (*alêthês bios*). Chez Platon, la vie vraie en est une qui est pure, idéale, unitaire et sans mélange. La *parrêsia* cynique pratique bien l'art de la transparence en cherchant à ne rien dissimuler et à tout dire sans craindre les conséquences, mais elle redéfinit les paramètres de cette transparence. C'est en relation avec la vie vraie que Foucault se propose d'interpréter le message reçu à Delphes par

---

[11] E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, Paris, PUF, 1976, 23.

Diogène de Sinope : « changer la valeur de la monnaie ». (CV, 208 sq.) Cette prophétie appelle l'adoption d'un regard critique par rapport aux normes, aux lois et aux conventions. Pour Foucault, monnaie devient synonyme de la « vie vraie » que les cyniques poussent à la limite en cultivant l'art du paradoxe. Mais l'attitude du cynique n'est contradictoire qu'en apparence puisqu'elle ne fait que refléter la vie vraie dans un « miroir brisé » (CV, 214) qui renvoie aux philosophes une image déformée et inavouable d'eux-mêmes, de leur tâche et de leur existence.

Les pages 215 et 216 récapitulent de manière éclairante le travail accompli depuis GSA en identifiant trois types de courage de la vérité : dans sa forme politique le courage de la vérité dit à l'Assemblée (*Ion* d'Euripide) et au Prince (Platon en Sicile) ce que l'Assemblée et le Prince ne veulent entendre, le courage socratique de la vérité risque de subir les assauts de ceux qui ne veulent pas savoir qu'ils ne savent rien, tandis que le courage cynique de la vérité ne se contente pas de parler pour changer les attitudes, mais il provoque le scandale en renvoyant une image concrète (besace, haillon, barbe hirsute, tonneau, etc.) dont les principes sont théoriquement admis (faire preuve de simplicité pour mieux aller l'essentiel) bien que l'action et le dire vrai qui leur correspondent deviennent intolérables (refus des pratiques quotidiennes et des conventions pouvant aller jusqu'aux insultes). Foucault a-t-il raison d'affirmer que Spinoza fut le dernier philosophe concerné par la vie vraie, que la recherche de la vie véritable a été négligée dans les derniers siècles un peu à la manière dont Heidegger présentait l'Être comme oublié ? (CV, 217-218) Si tel est le cas, Foucault se donne pour tâche de rappeler la philosophie à ses fonctions premières : le « vie vraie » ne réside pas seulement dans la transformation des attitudes individuelles en vue de faire advenir une « vie autre », mais il faut aussi pousser cette altération jusqu'à faire surgir un « monde autre » (CV, 226-228) qui n'est pas, précise Foucault, un « autre monde » transcendant par rapport à celui-ci, mais un autre état de ce monde-ci. (CV, 288 note) Que l'un des enseignements trouvés par Foucault dans la pensée antique consiste à porter le souci de soi jusqu'à altérer le monde par un « combat spirituel » (CV, 257) mené « dans ce monde contre le monde » (CV, 310) et qui « doit conduire au changement du monde tout entier » (CV, 264) à de quoi surprendre si l'on considère que l'ancienne critique de l'intellectuel universel établie au nom de l'intellectuel spécifique semblait neutraliser

les forces utopiques[12]. Mais en réalité cette quête du « monde autre » s'inscrit dans un projet plus vaste, bien que présenté de manière fragmentée et parcellaire dans les textes de Foucault, qui vise à réformer la tradition utopiste. Un passage de *Naissance de la biopolitique*[13] s'inscrit dans le courant de cette réflexion en appelant la création d'utopies libérales dont l'environnement favorise les pratiques minoritaires. Un tel environnement pourrait entrer dans la catégorie des « espaces autres » ou des « hétérotopies »[14].

La dernière séance de CV propose une ébauche de ce qui aurait pu être étudié l'année suivante et qui aurait consisté, notamment, à montrer comment le cynique « missionnaire de la vérité » assure le relais entre l'héritage socratique et certaines pratiques de l'ascétisme chrétien, à analyser la façon dont la vie vraie dans le christianisme donne accès à un autre monde, et à examiner la *parrêsia* chrétienne comprise non pas comme dire vrai courageux et risqué adressé aux hommes mais plutôt comme parole d'engagement de l'âme vis-à-vis de Dieu.

Conclusion

GSA et CV sont les seuls cours qui tissent des liens avec toutes les époques de l'histoire de la pensée occidentale : avec l'ascétisme chrétien qui prolonge la tradition cynique du dire vrai en le plaçant sous les signes de l'aveu et de la félicité (GSA, 330-331 ; CV, 166-169, 228, 289-310), avec la philosophie moderne de Descartes, Leibniz, Kant et Hegel à laquelle Foucault reproche de rompre avec les pratiques concrètes de transformation de soi (GSA, 318 ; CV 218)—Kant occupant à nouveau une place d'exception puisque Foucault partage aussi son enthousiasme pour la révolution (GSA, 10-38) et salue son éclectisme qui fait tenir ensemble le dire vrai privé et public (GSA, 270)—, et enfin avec plusieurs philosophes contemporains dont Foucault ne mentionne pas les noms tout en prenant position par rapport aux énoncés performatifs de Austin et Searle (GSA, 59 sq.), à la déconstruction de Derrida (GSA, 234-236), et de ma-

---

[12] M. Foucault, *Dits et écrits*, Vol. II, p. 308 et Vol. III, 109.

[13] M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, 224-225. Voir aussi A. Beaulieu, « Towards a Liberal Utopia. The Connection Between Foucault's Reporting on the Iranian Revolution and the Ethical Turn », *Philosophy and Social Criticism* (sous presse : vol. 35, 2009).

[14] M. Foucault, *Dits et écrits*, Vol. IV, 752-762.

nière moins déterminante à la force allocutoire de Habermas (GSA, 322) ainsi qu'à l'Être de Heidegger. (CV, 218) Nietzsche, en particulier sa critique du monde vrai et son invitation à délaisser la quête principielle du « quoi » pour s'intéresser au « qui », transpire dans chacune des pages de GSA et CV où Foucault expose une théâtralisation et une dramatisation (GSA, 66 ; CV 234) du franc parler qui concerne moins le Sujet que les manières de styliser son existence, moins la Vérité que les manières de la dire.

Mais du point de vue historique, c'est évidemment la pensée grecque qui intéresse Foucault dans GSA et CV. Les hellénistes sont d'ailleurs souvent interpellés et provoqués par Foucault qui déplore qu'en deux mille ans aucun commentaire ne soit parvenu à bien interpréter la dernière parole de Socrate (CV, 67-68, 112), en soulignant également le manque criant d'études relatives à l'histoire du cynisme (CV, 164). Plus encore, il reste à voir si le thème de la *parrêsia* qui demeure lui aussi peu étudié (GSA, 45) constitue bel et bien l'une des clés d'interprétation pour expliquer l'évolution de la culture grecque. Foucault le croit et nous en convainc, précisant que « jusqu'à un certain point » (GSA, 177) la *parrêsia* peut servir de grille de lecture à sept siècles de pensée antique. Mais qu'en est-il alors des études hellénistiques qui ont considéré jusqu'ici la *parrêsia* comme un thème marginal et satellitaire ? Le lecteur de GSA et CV n'a pas l'impression que Foucault surinterprète les textes. Au contraire, on voit Foucault à chaque séance commenter patiemment les textes grecs, comparant les termes avec les traductions consacrées, cherchant inlassablement le sens des mots. Les réactions des hellénistes à GSA et CV sont attendues.[15] On peut « imaginer que certains spécialistes de l'antiquité monteront aux

---

[15] Mentionnons tout de même les travaux suivants d'héllenistes qui ont commenté la réaction de Foucault à la pensée antique: P. Hadot, « Réflexions sur la notion de 'culture de soi' », dans G. Canguilhem *et al.*, Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988, Paris, Seuil, 261-270 (où l'éthique de Foucault est associé à une forme de dandysme); D.H.J. Larmour, P.A. Miller, et C. Platter (eds), *Rethinking Sexuality : Foucault and Classical Antiquity*, Princeton, Princeton UP, 1998; W. Detel, *Foucault and Classical Antiquity* : *Power, Ethics and Knowledge,* New York, Cambridge UP, 2005; P.A. Miller, *Postmodern Spiritual Practices : The Construction of the Subject and the Reception of Plato in Lacan, Derrida and Foucault*, Columbus, Ohio State UP, 2007. Aucun des commentaires ne considère dans leur détail les propos de Foucault dans la GSA et CV.

barricades pour défendre leur territoire, tandis que d'autres salueront ces ultimes travaux de Foucault qui ouvrent de nouveaux chantiers.

Tous ces débats avec l'histoire des idées ne doivent pas faire oublier que la visée de Foucault en rédigeant ces cours est éminemment pratique : contribuer à changer les mœurs et modifier l'état du monde de manière à favoriser la transformation de soi et des autres. Pour y parvenir, Foucault s'attaque au problème d'une façon qui convient aux limites de ses fonctions de professeur en proposant, comme il le rappelle fréquemment (GSA, 321-322 ; CV, 195-196, 262), une nouvelle façon d'envisager l'histoire de la philosophie qui ne soit pas analyse de l'oubli ou du progrès des doctrines, mais étude des pratiques de véridiction et des modes d'existence.

Non seulement Foucault place son entreprise sous le signe de la transformation (de soi, des autres, de la pratique de l'histoire), mais sa réflexion concerne aussi l'« actualité » : GSA et CV participent ainsi à une « histoire du présent » en questionnant les limites du fonctionnement de nos propres démocraties comme lieu déficitaire du discours vrai. Ce faisant, les derniers cours de Foucault entretiennent un dialogue souterrain avec la pensée libérale qui avait été rendue explicite dans *Sécurité, territoire, population* et *Naissance de la biopolitique*. La liberté de parole ne doit pas ouvrir, comme on le voit le plus souvent, sur un festival d'opinions qui ne font rien changer, mais sur un dire vrai qui provoque et transforme, à commencer par celui qui exerce le franc parler. La démocratie foucaldienne ne fait donc pas de la tolérance son enjeu principal, mais elle encourage au contraire une certaine forme d'intolérance publique située dans le prolongement de l'héritage kantien. (GSA, 36)

GSA et CV contiennent un riche réseau de réflexions qui, espérons-le, pourront être intégrées aux débats dans les domaines de l'éthique, de la politique et de la pensée antique. Ils apportent également plusieurs éléments utiles à la compréhension interne de l'œuvre foucaldienne en prolongeant certaines méditations antérieures qui concernent notamment les relations de Foucault aux Lumières, à la révolution, à la spiritualité, à l'ontologie et à la tradition utopique. Exposé pour la première fois de manière aussi claire, Foucault trace le portrait d'une figure de résistance aux techniques de domination ; le parrèsiaste cynique, missionnaire universel du genre humain, devient même le dehors absolu de ces mécanismes d'assujettissement. Maîtrisant l'art du gouvernement de soi, ce roi de la dérision agit sur les jeux de savoir/pouvoir qu'il est en

mesure de dénoncer scandaleusement pour ainsi encourager des alternatives au gouvernement des autres. C'est pourquoi certains passages de GSA et CV peuvent donner l'impression d'une régression dans le parcours de Foucault, d'un retour à un stade pré-disciplinaire où le parrèsiaste et son humanisme universel deviendraient souverains. Mais cette régression n'est qu'apparente si l'on tient compte du fait que le savoir est secondaire par rapport aux changements de l'*êthos* pour le parrèsiaste qui demeure, en outre, indifférent au pouvoir de domination (*potestas*) en vue de mieux favoriser les puissances de transformation (*potentia*).

La parution de la traduction anglophone de ces cours, assurée une fois de plus par la maison d'éditions Pelgrave-Macmillan, est annoncée pour le printemps 2010 dans le cas de GSA et pour le printemps 2011 dans le cas de CV.

abeaulieu@laurentienne.ca