

La vie comme "réel" de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire

Daniele Lorenzini

► To cite this version:

Daniele Lorenzini. La vie comme "réel" de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire. La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral, Presses Universitaires de France, pp.469-487, 2010. halshs-00742693

HAL Id: halshs-00742693

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00742693>

Submitted on 17 Oct 2012

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

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

La vie comme « réel » de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire

DANIELE LORENZINI

I.

Michel Foucault, pendant son cours tenu au Collège de France le 16 février 1983, soulève une question qui est absolument fondamentale pour toute pratique philosophique : « Qu'est-ce que le réel de la philosophie ? ». C'est une question qu'il ne pose pas en général, mais en se référant spécifiquement à Platon et à sa célèbre lettre VII (c'est donc, pour lui, une question d'abord historique). Dans la lettre VII, Platon raconte son expérience politique en Sicile, où il s'était rendu trois fois, les deux dernières pour saisir la possibilité de « convertir » le tyran Denys le Jeune à la philosophie – à sa philosophie, évidemment. Bien que la tentative platonicienne ait échoué, l'intérêt de Foucault demeure intact : pourquoi Platon a-t-il accepté de partir, une deuxième fois, pour Syracuse, après avoir risqué sa vie durant le premier séjour ? Pourquoi a-t-il accepté ce jeu politique qu'on lui avait proposé à l'intérieur d'un régime absolument despotique comme celui dont Denys le Jeune était l'héritier ? Foucault ébauche trois séries de réponse à ces interrogations. Premièrement, il y avait le *kairos*, l'occasion propice, le moment favorable. Dans la démocratie athénienne, il était en effet impossible, pour Platon, de faire jouer son dire-vrai, sa *parrhesia*, et donc impossible aussi de voir la philosophie y jouer son rôle. Au contraire, dans une monarchie despotique, dit Foucault, « après tout il suffit de persuader un homme et un seul, et tout sera fait », et Denys semblait vraiment être prêt à se laisser

convaincre, à se convertir à la philosophie platonicienne. Deuxièmement, il se posait à Platon une question de *philia*, d'amitié : Dion, l'oncle du tyran que Platon avait rencontré à l'occasion de son premier voyage, lui avait demandé avec insistance, dans ses lettres, de revenir en Sicile puisqu'il voyait dans la formation de Denys, dans sa *paideia*, une possibilité unique d'exercer lui-même une influence politique sur Syracuse. Enfin, troisièmement, si Platon refusait le voyage, dit Foucault, « il aurait [eu] l'impression de n'être lui-même que *logos*, pur et simple discours, alors qu'il lui faut, qu'il veut toucher, mettre main à l'*ergon* », c'est-à-dire à l'action concrète, à la tâche philosophique¹.

C'est précisément en suivant ce dernier point que Foucault peut voir, dans le texte de Platon, l'affirmation peut-être originaire dans l'histoire de la philosophie du fait que « le réel de la philosophie, ce n'est pas, ce n'est plus, ce n'est pas simplement, en tout cas, le *logos* ». En d'autres mots, la cité idéale platonicienne n'est plus suffisante pour le philosophe : il faut essayer de la rendre effective, de la traduire dans la réalité. C'est ainsi qu'une interrogation fondamentale surgit : qu'est-ce que cette activité de dire-vrai, toute particulière, qui s'appelle « la philosophie » ? Quel est « le réel » de ce dire-vrai philosophique, qu'est-ce qui fait qu'il n'est pas seulement un discours vain, un discours vide ? Ici, il faut être prudent, puisqu'il n'est pas question de la *vérité* du discours philosophique – Foucault le dit très clairement, le dire-vrai philosophique « peut d'ailleurs parfaitement se tromper et dire le faux ». Il est plutôt question de sa *réalité*, c'est-à-dire, au fond, de l'« épreuve » grâce à laquelle la philosophie peut se manifester comme « réelle ». Dans le cas de Platon, explique Foucault, cette épreuve n'est pas située au niveau du jeu intrinsèque au *logos*, mais dans le fait que la philosophie « s'adresse, qu'elle a le courage de s'adresser à qui exerce le pouvoir ». Le discours philosophique, pour Platon, « manifeste sa réalité à partir du moment où il s'introduit dans le champ politique » en marquant toujours, par rapport aux autres discours, « sa différence propre », qui consiste à pratiquer effectivement, concrètement, le dire-vrai face à et par rapport au

1. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p. 200-202, 206-207.

pouvoir politique. Voilà donc comment il sera possible pour la philosophie platonicienne de n'être pas seulement un discours vide¹.

II.

De cet excursus historique complexe et stimulant, j'aimerais retenir surtout l'importance, pour la philosophie et pour ceux qui la pratiquent, de la question de la réalité de son entreprise, de l'efficacité concrète de son discours. En fait, du point de vue de cette interrogation fondamentale (et dans la réponse même qu'on peut lui donner), il m'a semblé possible de rapprocher les perspectives philosophiques de Michel Foucault, de Stanley Cavell et de Pierre Hadot. Ce dernier, dans son texte *La philosophie est-elle un luxe ?*, expose la croyance commune que la philosophie est un « discours abstrait » infiniment loin de ce qui constitue l'essence de la vie, et se demande alors : « Qu'est-ce qui finalement est le plus utile à l'homme en tant qu'homme ? Est-ce de discourir sur le langage, ou sur l'être et le non-être ? N'est-ce pas plutôt d'apprendre à vivre une vie humaine ? » La tâche du travail hadotien consiste précisément à montrer que, grâce au retour à une conception ancienne de la philosophie, il est possible de faire jouer le discours philosophique, le *logos*, une fois encore au service de la vie même, du *bios* : « l'essentiel de la philosophie », dit-il, « n'est plus le discours, mais la vie, mais l'action »². Pour que le discours de la philosophie ne soit pas vide, pour que la philosophie ne soit pas considérée comme inutile, il faudrait qu'elle se rapproche de la vie, comme il advenait dans l'Antiquité, qu'elle exerce à nouveau sa fonction par rapport à la manière de vivre de l'individu et à ses choix existentiels. Le réel de la philosophie devrait donc être *la vie même*, c'est-à-dire la manière dont les individus se conduisent tout au long de leur existence. Au contraire, le perpétuel danger de la philosophie serait celui de « se

1. *Ibid.*, p. 209-211.

2. P. Hadot, « La philosophie est-elle un luxe ? », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, nouvelle édition revue et argumentée, Paris, Albin Michel, Paris, p. 363-364.

cantonner dans le rassurant univers des concepts et du discours, au lieu de dépasser le discours pour s'engager dans le risque de la transformation radicale de soi »¹.

Je crois que les philosophes que je viens de citer – Cavell, Foucault et Hadot – ont tous essayé de montrer dans leurs travaux l'urgence de repérer, à l'intérieur de l'histoire de la philosophie, un parcours, une voie différente de celle qui est traditionnellement suivie, en considérant la vie, même dans sa « banalité », comme le réel que l'histoire canonique de la philosophie aurait oublié et qu'il faudrait aujourd'hui redécouvrir. J'utilise le terme « banalité » parce qu'il possède, en français comme en italien et en anglais, au moins deux grands champs sémantiques d'application : « banal » signifie dépourvu d'importance et d'intérêt, « insignifiant » ; mais « banal », cela veut dire aussi « ordinaire », « quotidien »². Bien sûr, ces deux significations sont liées : ce qui est ordinaire, en effet, est communément considéré aussi sans importance, peu significatif. Eh bien, qu'y a-t-il de plus ordinaire que la vie quotidienne ? Et donc, semble-t-il, de plus insignifiant ? Cependant, essayer de *disjoindre* ces deux sens du mot « banalité », quand il est appliqué à la vie (et au langage) de tous les jours, cela me semble être précisément l'*ergon*, la tâche philosophique que se proposent, suivant des voies différentes, nos trois philosophes³.

Il est clair que, par rapport à cette tâche, la philosophie ancienne joue un rôle déterminant. En réalité, ce sont les hommes de l'Antiquité qui ont posé pour la première fois l'interrogation morale fondamentale : « Comment dois-je vivre ? Comment doit être ma vie ? »⁴ Mieux : la

1. P. Hadot, « Mes livres et mes recherches », in *ibid*, p. 371.

2. À vrai dire, il y a aussi un troisième champ sémantique d'application du mot « banal », celui qui tourne autour des concepts de « trivial », « vulgaire », « dépourvu de noblesse » : il sera utile de s'en souvenir quand on parlera du cynisme ancien.

3. Comme le dit Cavell, il faudrait que les philosophes, aujourd'hui, redécouvrent l'« *extraordinariness* » de ce que nous considérons ordinaire et l'« *ordinariness* » de ce que nous considérons extraordinaire ; voir S. Cavell, *Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2004, p. 33-34 ; tr. fr. à paraître, Paris, Flammarion, 2011.

4. J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 27. Voir aussi M. Canto-Sperber, « Justifier une vie ? », in S. Laugier (dir.), *Éthique, littérature, vie humaine*, Paris, PUF, 2006, p. 197.

philosophie ancienne n'a pas seulement fait de cette question l'objet de sa propre réflexion *théorique*, mais elle a pris la vie, le quotidien de la vie, comme épreuve *pratique* de l'efficacité et de la réalité de son discours, comme le lieu propre du perfectionnement de soi. Voilà pourquoi je crois qu'il serait tout à fait approprié de considérer l'héritage textuel que la philosophie ancienne nous a transmis comme un champ ultérieur (à côté de la littérature, de la musique et du cinéma) qui nous permet d'approcher les questions morales d'un point de vue différent de celui inauguré par la philosophie moderne, et beaucoup plus efficace. Il y a, en effet, une véritable *rupture* entre conception ancienne et conception moderne de la philosophie :

Il serait intéressant de comparer la *parrhesia* grecque avec la conception moderne (cartésienne) de l'évidence. Puisque, depuis Descartes, la coïncidence entre croyance et vérité est obtenue à l'intérieur d'une certaine expérience (mentale) d'évidence. Pour les Grecs, cependant, la coïncidence entre croyance et vérité n'a pas lieu à l'intérieur d'une expérience (mentale), mais dans une activité verbale, c'est-à-dire, la *parrhesia*¹.

Puisque le modèle épistémique de l'évidence a joué un rôle fondamental (et fondateur) par rapport à l'entière entreprise philosophique moderne, ces mots de Foucault signifient précisément que, à son avis, il est possible de repérer une réelle *discontinuité* entre conception ancienne et conception moderne de la philosophie. C'est à peu près la même idée à laquelle Cavell songe quand il écrit que, « après environ un millénaire pendant lequel la philosophie, comme elle avait été établie en Grèce, avait promu l'idée de la philosophie comme manière de vivre, constituée en visant à la tâche (perfectionniste) d'avoir souci de soi-même », il y a eu « environ un autre millénaire pendant lequel la philosophie a paru prête à abandonner cette partie de sa mission »². On peut trouver presque la même description historique aussi chez Hadot, quand il parle de la différence entre le « discours philosophique » et la « philosophie ». Le tournant fondamental dans cette histoire serait alors à identifier avec le moment de

1. M. Foucault, *Fearless speech*, Los Angeles, Semiotext(e)/Foreign Agents, 2001, p. 14, ma traduction.

2. S. Cavell, *Cities of Words*, *op. cit.*, p. 237.

la Scolastique médiévale et l'entrée de la philosophie dans la nouvelle institution universitaire : à partir de ce moment là, on aura l'idée que la philosophie est un procédé exclusivement abstrait et théorique, une matière d'enseignement institutionnalisée, et qu'elle n'a plus rien à voir avec une attitude concrète, un choix effectif d'existence, un travail de soi sur soi, une façon de voir le monde et d'y agir¹. Pour utiliser les mots de Foucault, la philosophie, dans l'Antiquité, était toujours associée à ce qu'on peut appeler la « spiritualité », c'est-à-dire qu'elle était conçue comme une activité, comme une expérience pratique de transformation de soi pour avoir accès à la vérité, ou mieux à une certaine manière d'être et de vivre. Mais, après la Scolastique et grâce au « moment cartésien », la philosophie aurait mis de côté cette exigence « spirituelle », en se liant à la structure du savoir scientifique et en affirmant que le sujet peut avoir accès à la vérité à travers un simple acte de connaissance, qui ne concerne plus ce que le sujet est dans son être même². La vérité « épistémologique » se serait ainsi affirmée comme modèle du dire-vrai philosophique, et celui-ci se serait en retour constitué comme dire-vrai sur la science, « dire-vrai du vrai », en se détachant de plus en plus du langage quotidien, de la vie de tous les jours et des exercices que l'on utilisait pour la façonner³.

III.

Ce que Cavell, Foucault et Hadot reprennent de la spéculation ancienne n'est donc pas simplement l'identification du réel de la philosophie avec le *bios*, mais aussi et surtout l'idée que le *bios*, la vie, ne peut être le réel de la philosophie *qu'à condition* que la philosophie soit conçue comme une entreprise essentiellement « pratique ». C'est bien

1. P. Hadot, « Exercices spirituels » et « La philosophie comme manière de vivre », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 71-72, 292-299.

2. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Le Seuil/Gallimard, 2001, p. 16-20. Évidemment, le mot « spiritualité » que Foucault utilise en ce contexte n'est pas superposable au sens « traditionnel » du terme, qui s'est affirmé en Occident avec le christianisme.

3. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit, p. 211.

clairement la voie inaugurée par Hadot : considérer les œuvres des philosophes anciens non pas comme l'exposition d'une théorie abstraite, mais comme des manuels d'« exercices spirituels », et la philosophie elle-même comme un « art de vivre », une activité qui « nous rend meilleurs », dit-il, une « conversion qui bouleverse toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit »¹. Voie reprise à son compte par Foucault, qui a vu dans le champ des exercices de soi sur soi, du « souci de soi » et des « techniques de l'existence », la possibilité d'ouvrir une nouvelle perspective éthique – une éthique « immanente » de la transformation active de soi, de la *transfiguration* non seulement de notre façon de regarder le monde, mais aussi de notre façon d'y agir ; non seulement de notre façon de parler de la vie, mais aussi et directement de notre manière de vivre elle-même. En particulier, dans le souci de soi stoïcien on aurait affaire, selon lui, à une « subjectivation de la vérité », c'est-à-dire que, grâce au travail de soi sur soi, les *logoi* (les préceptes vrais de comportement) entrent « dans » la vie même du sujet pour la diriger et la conduire².

Cependant, l'éthique du souci de soi dans la forme « stoïcienne » n'est pas le dernier mot de Foucault qui, à la fin de sa vie, arrive à repérer une figure de « spiritualité » différente, liminaire, paradoxale, dans laquelle la vérité et la vie se lient d'une façon nouvelle et, selon ses propres mots, « militante ». C'est la vie cynique – ce qu'il appelle aussi la *vraie vie*³. En effet, le sage stoïcien peut se constituer comme sujet capable de consentir totalement et spontanément à l'ordre cosmique⁴,

1. P. Hadot, « Exercices spirituels », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 23.

2. M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et écrits. 1954-1988*, Paris, Gallimard, 2001, vol. II, p. 1531-1532.

3. Il serait possible de décrire la trajectoire des cinq derniers cours de Foucault au Collège de France, les cours des années 1980, en soulignant le déplacement progressif que subit le concept de vérité par rapport à la vie, jusqu'à devenir purement et simplement un adjectif qui la qualifie, qui qualifie le bios lui-même. J'ai ébauché ce déplacement pour la première fois dans « El cinismo hace de la vida una aleturgia », in *Apuntes para una lectura del recorrido filosófico del último Michel Foucault*, Revista Laguna, n° 23, octobre 2008, p. 63-90.

4. Selon Hadot, la liberté du sage stoïcien « consiste à accepter, à vouloir, cet ordre en faisant coïncider sa raison avec la Raison universelle. C'est la seule chose en effet qui dépende de nous seuls » ; P. Hadot, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », in *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 244.

il peut trouver la « vérité » en soi-même, dans la meilleure partie de soi-même, *seulement parce que* sa raison est une particule de la Raison universelle qui, toutefois, reste une source toujours « extérieure » de la vérité que le sage doit ainsi « subjectiver ». Au contraire, *le cynique n'a plus aucune vérité extérieure à subjectiver : la vérité devient coessentielle à la vie, ou mieux, elle se transforme en sa caractéristique primaire.* Et c'est ainsi que le problème de l'accès du sujet à la vérité s'identifie complètement au problème de son accès à *la vie philosophique* : ce n'est pas la subjectivation cynique qui est mise à l'épreuve par la vérité, mais c'est elle-même qui fait l'épreuve de la vérité de la vie des autres, grâce à son « altérité » fondamentale¹. Le cynisme représente donc l'exemple privilégié de la philosophie ancienne conçue comme « spiritualité », puisque la manière de vivre du sujet y devient l'enjeu et la fin de la subjectivation éthique, et qu'elle reçoit par là même une valeur *autonome*.

Ainsi, on peut repérer l'une des clés essentielles pour comprendre quelle est la signification de l'analyse surprenante que Foucault mène à propos du cynisme ancien, et l'enjeu représenté par *la question qu'il faut alors poser : comment est-il possible pour une vie d'être « vraie » ?* Pour répondre, on doit songer à l'acte mythique qui se pose au fondement du cynisme ancien, c'est-à-dire le précepte que le dieu de Delphes avait donné à Diogène : *parakharattein to nomisma*, change/altère la valeur de la monnaie. Quel sens cela avait-il ?, se demande Foucault. Étant donné la proximité entre les mots « monnaie » (*nomisma*) et « loi » (*nomos*), il suggère que la tâche assignée à Diogène était celle de « remplacer » l'effigie de la monnaie courante, c'est-à-dire des *valeurs* courantes, par une autre qui représentait sa vraie valeur. Mais la « monnaie » qu'il fallait changer, ce n'était pas seulement celle de la vie menée communément par les hommes, c'était aussi celle du *bios philosophikos*, de la vie philosophique comme elle était théorisée et pratiquée par les autres philosophes. C'est à partir de ce moment-là que le cynisme n'a plus cessé de poser l'interrogation suivante : *« La vie, pour être vraiment la vie de vérité, ne*

1. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*. 1984, Paris, Le Seuil/Gallimard, 2009, p. 247-248.

doit-elle pas être une vie autre, une vie radicalement et paradoxalement autre ? »¹

Les cyniques se présentent donc comme les seuls qui pratiquent réellement la vie philosophique, qui font de la vie même leur enseignement, qui prennent le noyau universel, commun des autres philosophies, ce que tous les autres philosophes admettent *en théorie*, pour l'appliquer *concrètement* à la vie quotidienne, *en faisant donc de cette vie un exercice perpétuel de la vérité*. Ainsi, grâce à cette application des principes les plus conventionnellement admis à la vie même (au lieu de les maintenir seulement dans l'élément du *logos*), les cyniques font apparaître les autres vies comme une monnaie sans valeur par rapport à leur *vraie vie* – une vie qui se configure comme essentiellement *autre* puisqu'elle porte à la limite et renverse les quatre caractéristiques du *bios philosophikos* « traditionnel » (ou mieux, platonicien). Dans le cynisme, la vie non dissimulée devient une vie publiquement impudique, une vie de naturalité éclatante et entièrement visible ; la vie sans mélange devient une vie de pauvreté active, de dépouillement indéfini, qui arrive jusqu'à la mendicité ; la vie droite devient une vie animale, conforme à la nature jusqu'à la critique radicale de toute convention humaine ; enfin, la vie souveraine devient une vie paradoxalement royale, parce que pleine d'une souveraineté réelle qu'elle cache grâce à la dérision qu'elle met en scène². D'ailleurs, il ne faut pas oublier que ces renversements sont obtenus par *l'askesis*, c'est-à-dire par une construction positive de soi, par un travail de soi sur soi qui prend pour objet la vie quotidienne, les paroles et les gestes de tous les jours. Ainsi, pour utiliser les mots de Foucault, les cyniques font de la vie, du *bios*, une *alèthurgie*, c'est-à-dire une manifestation scandaleuse et paradoxale de la « vérité ». Mais quelle vérité ?

L'*alèthurgie* cynique est d'un type « spécial » : en réalité, ce que le philosophe cynique manifeste réellement, ce qu'il met sous les yeux de tous, la chose à laquelle il attache la valeur majeure, c'est sa manière

1. *Ibid.*, p. 221-226.

2. *Ibid.*, p. 231-258. Dans ces pages foucaaldiennes on peut constater l'émergence du troisième champ sémantique d'application du mot « banal » : en fait, c'est une partie essentielle de sa mission de renversement que la vie cynique apparaisse et soit considérée triviale, vulgaire et absolument dépourvue de toute noblesse.

de vivre, sa vie (extra)ordinaire. En effet, ce n'est qu'en faisant de la vie quotidienne, de ses détails les plus infimes, des gestes les plus petits et des mots les plus ordinaires, l'objet de son propre soin, que le cynique est capable de « réduire » la vie des autres – qui affirment les mêmes choses dans leur *logos*, mais qui vivent sans considérer ces choses comme le réel de leur discours. Si, en lisant Platon, Foucault avait repéré le réel de la philosophie dans la confrontation parrhèsiastique de son discours avec le pouvoir politique, je crois donc légitime d'affirmer que le cynisme représente une « ligne » différente, selon laquelle c'est la vie quotidienne qui devient *l'épreuve* du dire-vrai philosophique.

[Le cynisme] fait de la forme de l'existence une condition essentielle pour le dire-vrai. Il fait de la forme de l'existence la pratique réductrice qui va laisser place au dire-vrai. Il fait enfin de la forme de l'existence une façon de rendre visible, dans les gestes, dans le corps, dans la manière de s'habiller, dans la manière de se conduire et de vivre, la vérité elle-même¹.

Qu'on puisse distinguer ces deux « lignes » du dire-vrai philosophique, le dire-vrai par rapport au pouvoir et le dire-vrai à travers la manière de vivre – lignes que Foucault met (implicitement) à côté du dire-vrai sur la science, le dire-vrai « épistémologique » – ne signifie pas, cependant, que le cynisme renoncerait à toute possibilité de critique politique et sociale. Au contraire, avec le cynisme, on a aussi le « paradigme » d'une forme très radicale de *résistance*. Il suffira d'évoquer ici la scène matricielle de la confrontation entre Alexandre, le tout-puissant roi de Macédoine, et Diogène, qui se présente à lui, devant sa royauté terrestre, comme « le seul vrai roi ». En réalité, si la monarchie d'Alexandre est fragile et précaire, puisqu'elle dépend de quelque chose d'autre, d'extérieur à elle-même (l'armée, les gardes, les alliés...), et si par conséquent elle est exposée à tous les possibles malheurs et retournements de fortune, la monarchie de Diogène, en revanche, est « absolue » parce qu'« elle n'a besoin strictement de rien » : c'est la monarchie de *l'autarchie*, la monarchie de celui qui a travaillé sur soi pour se rendre littéralement, physiquement inattaquable, pour se dépouiller de toute

1. *Ibid.*, p. 159.

prise possible de la part du pouvoir¹. Le cynique ne se contente donc pas de « valoriser » sa vie quotidienne et de l'utiliser pour « renverser » concrètement les valeurs admises par les autres hommes : il *construit* aussi sa vie quotidienne comme une pratique « militante » de résistance à tout pouvoir extérieur, il *transfigure* le quotidien de sa vie en le faisant devenir lieu d'un risque perpétuel aussi bien que noyau de sa critique radicale de tout conformisme social. En d'autres mots, la (vraie) vie cynique, c'est-à-dire *la vie quotidienne vécue par le philosophe cynique*, est une forme de subjectivation qui vise essentiellement à l'agression « explicite, volontaire et constante qui s'adresse à l'humanité en général », ayant comme objectif « de la changer, la changer dans son attitude morale (son *ethos*) mais, en même temps et par là même, la changer dans ses habitudes, ses conventions, ses manières de vivre »².

Dussé-je être un peu anachronique, je voudrais rapprocher ce type d'analyse d'un texte foucauldien de 1977, « La vie des hommes infâmes », où le philosophe français décrit la naissance d'un mécanisme de pouvoir que l'on peut appeler « disciplinaire », c'est-à-dire un pouvoir qui prend en charge les vies infimes, grises, obscures des individus, en les *construisant* en même temps comme telles, c'est-à-dire comme objets de son intervention directement politique. À ce moment-là, selon Foucault, c'est donc l'individu en tant que tel, l'« anonyme », avec ses gestes, son corps, sa vie quotidienne et « banale », qui devient l'enjeu fondamental des nouveaux dispositifs de pouvoir³. Par conséquent, je crois que, au fond, analyser le cynisme ancien constitue pour Foucault une façon de rappeler à la philosophie et aux philosophes que, s'il faut donner de l'importance à la « banalité » de la vie quotidienne, c'est précisément parce qu'elle est le champ où se joue la lutte toujours mobile et changeante entre les relations de pouvoir et les pratiques de résistance. D'ailleurs, il est remarquable que, dans un entretien de 1971, donc bien avant son intérêt pour l'Antiquité, Foucault ait déjà esquissé une figure très proche du cynique comme « paradigme » de la résistance

1. *Ibid.*, p. 254.

2. *Ibid.*, p. 258.

3. M. Foucault, « La vie des hommes infâmes », in *Dits et écrits. 1954-1988*, op. cit., vol. II, p. 248-249.

politique : il faut démasquer nos rituels, disait-il, il faut mettre « en jeu », exhiber, transformer et renverser les systèmes qui nous conduisent, pour les faire apparaître comme ce qu'ils sont en réalité, c'est-à-dire des choses purement *arbitraires*. Donc, « il est bon d'être sale et barbu, de porter des cheveux longs, de ressembler à une fille lorsqu'on est un garçon (et *vice versa*) »¹. Ce magnifique portrait du cynique « contemporain » doit nous rappeler, encore aujourd'hui, que la vie quotidienne a une valeur non seulement éthique, mais aussi politique, et que le travail de soi sur soi, appliqué à la manière que nous avons de nous conduire pendant notre existence de tous les jours, est réellement le point d'application fondamental pour toute pratique de critique (sociale et politique) et de résistance qui se veulent efficaces.

IV.

Il ne faut pas non plus oublier que le thème de la lutte contre les conventions sociales et la critique du conformisme est également très significatif dans la perspective du perfectionnisme moral de Stanley Cavell. En fait, le conformisme se présente ici comme l'un des obstacles fondamentaux dans le perfectionnement de soi, puisqu'il empêche la majorité des individus d'éprouver le besoin de réfléchir sur leur manière de vivre, il les empêche d'avoir « confiance en eux » et d'entreprendre ainsi la recherche de leur « meilleur moi »². À ce sujet, il est peut-être utile de se référer au roman d'Alberto Moravia, *Il conformista*, qui permet de clarifier un éventuel malentendu. En vérité, contrairement à ce que le titre nous porte à penser, Marcello (le protagoniste) n'est pas le « conformiste » au sens cavellien du terme : Moravia met en relief *la complexité*

1. M. Foucault, « Conversation avec Michel Foucault. Entretien avec J.-K. Simon », in *Dits et écrits. 1954-1988, op. cit.*, vol. I, p. 1061.

2. Voir S. Cavell, « Conditions nobles et ignobles », « La constitution du perfectionnisme moral émersonien », et « Statuts d'Emerson. Constitution, philosophie, politique », in *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, tr. fr. C. Fournier et S. Laugier, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 2009, p. 202, 267, 284-285, 454-455.

du conformisme, qui apparaît au moins « double ». D'une part, il y a Marcello, qui *recherche* consciemment la conformité, qui veut et décide d'être comme tout le monde : pour lui, le conformisme est une façon de « justifier sa propre vie menacée par la faute originaire »¹, c'est donc déjà une « réponse » à une situation vécue comme désagréable, c'est déjà une tentative (illusoire, fallacieuse) de trouver sa propre voix (mimétique) dans la société italienne du temps. De l'autre, il y a le conformisme plus subtil, mais bien plus dangereux, représenté par le personnage de Giulia, la femme de Marcello, qui s'avère arrêtée à un stade *précédent*, puisqu'elle n'a jamais mis sa vie en discussion.

Pour Giulia, la normalité n'était pas, comme pour lui [Marcello], à trouver ou à reconstruire ; elle était là ; et elle [Giulia] y serait restée plongée et, quoiqu'il fût arrivé, elle n'en serait jamais sortie².

Face à l'obstacle du conformisme inaperçu, parfaitement évoqué par l'image de la « plongée », l'importance historique de la réflexion de John Stuart Mill dans le troisième chapitre de *On Liberty* est celle d'avoir indiqué l'exercice de l'individualité, de l'originalité et même de l'« excentricité », comme une composante essentielle du bonheur humain³. Mais exercer l'individualité, cela signifie au fond prendre notre manière de vivre comme un objet de transformation positive, cela signifie trouver notre propre voix et essayer de s'engager dans un mouvement de perfectionnement de soi⁴. D'ailleurs, comme dans le cas du cynisme, cette transformation et ce mouvement ne sont pas du tout « individualistes », ils ne se replient pas sur le narcissisme du soi⁵ : au contraire, ils sont l'instrument à travers lequel on peut combattre le conformisme répandu parmi la société et « réveiller » les autres – des autres que notre vie doit mettre perpétuellement en *discussion*. C'est la tâche que, selon Cavell, se proposait Mill lui-même : « L'écriture de Mill, sa mission philosophique,

1. A. Moravia, *Il conformista*, Milan, Bompiani, 2002, p. 281, ma traduction.

2. *Ibid.*, p. 142.

3. C'est grâce aux cours d'Arnold I. Davidson et au chapitre sur Mill de *Cities of Words* que je suis parvenu à cette conviction.

4. S. Cavell, « Conditions nobles et ignobles », p. 291-294, et « Statuts d'Emerson », p. 438-439, in *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, *op. cit.*

5. Voir E. Halais, *Une certaine vision du bien*, Paris, PUF, 2008, p. 259.

dirais-je, vise à nous *éveiller* à la question qu'il pose »¹. C'est pourquoi le perfectionniste millien, mais aussi émersonien, est très proche du cynique : la transformation perfectionniste de soi qu'il opère est aussi principe et véhicule de la transformation des autres et de la transfiguration du monde entier – c'est-à-dire qu'elle est intrinsèquement *critique*. En effet, un des grands mérites d'Emerson est d'avoir indiqué comme tâche fondamentale de l'exercice de la pensée le *renversement* de nos manières de vivre et la *lutte* perpétuelle avec et dans le présent, une lutte qui est polarisée (comme chez le cynique) par la tension entre la société « comme elle est » et la société « comme elle pourrait devenir »².

C'est un point essentiel à retenir parce que, si Hadot a raison quand il affirme que la philosophie est toujours un arrachement et une rupture par rapport au « quotidien », entendu comme attitude faussement « naturelle » du sens commun, comme lieu des habitudes, des préjugés et du conformisme par excellence³, cependant cette rupture ne peut pas prendre la simple forme d'un refus. Au contraire, elle doit se configurer comme une *acceptation militante*. C'est-à-dire que le quotidien est le « réel » de la philosophie *seulement quand* il est et à *condition* qu'il soit transformé, transfiguré par elle, par son regard et par ses pratiques. En effet, dans l'affirmation selon laquelle « la manière de vivre philosophique, c'est tout simplement le comportement du philosophe dans la vie quotidienne »⁴, il n'y a rien de *simple* : le philosophe ne laisse jamais que sa vie quotidienne lui « passe à côté »⁵, mais il l'assume comme objet de sa réflexion et de son action – une tâche difficile, toujours traversée par l'ambiguïté et le risque (nécessaire) du scepticisme⁶. Le philosophe établit ainsi son rapport avec la vie quotidienne comme un rapport

1. S. Cavell, *Cities of Words*, op. cit., p. 97.

2. *Ibid.*, p. 141.

3. P. Hadot, « Qu'est-ce que l'éthique ? », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 381-382.

4. P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 159.

5. C. Diamond, « Passer à côté de l'aventure. Réponse à Martha Nussbaum », in *L'Esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit (1995)*, tr. fr. E. Halais et J.-Y. Mondon, Paris, PUF, 2004, p. 417-428.

6. S. Cavell, « Une nouvelle Amérique encore inapprochable », p. 78 ; « Conditions nobles et ignobles », in *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, p. 245-246, 264, 308-309.

d'inquiétude et d'altérité qui, par la transformation de nous-mêmes, de notre façon de voir et dire le monde, et de notre conduite, vise à faire de la valorisation du quotidien le « moteur » essentiel d'une *transfiguration positive du quotidien lui-même* en la forme de la création d'un moi plus élevé, d'une nouvelle intelligibilité personnelle et sociale, et d'un monde radicalement autre¹.

Par conséquent, aussi dans le perfectionnisme moral s'opère ce que Foucault appelle, en parlant du cynisme ancien, un véritable « passage à la limite ». Pour Cavell il s'agit, en fait, non seulement de ramener *les mots* à leur usage ordinaire, suivant la leçon de Wittgenstein, mais bien plus radicalement de reconduire *la philosophie même* à l'ordinaire, ou mieux de faire *l'épreuve* de la philosophie par l'ordinaire de la vie humaine². En d'autres termes, il s'agit de reconsidérer l'histoire de la philosophie en y découvrant une ligne oubliée qui donne de l'importance à la banalité des moments ordinaires, des choix de vie que nous faisons tous les jours ; il s'agit d'aller jusqu'au fond de la « caverne du quotidien »³, pour utiliser une métaphore platonicienne, et de le faire en particulier (mais pas seulement) grâce au cinéma. En vérité, de la même manière que les cyniques opèrent le « retournement » de la vie philosophique « traditionnelle » en appliquant concrètement ses principes à la vie quotidienne, dans sa matérialité plus brutale, le cinéma est en quelque sorte le plan sur lequel Cavell opère le passage à la limite et le retournement de la philosophie « académique », afin de la lier à son véritable objet, à son « réel », c'est-à-dire précisément à la *vie ordinaire*.

On doit songer à ces films comme [un moyen] pour configurer différemment des voies intellectuelles et émotionnelles que la philosophie est déjà en train d'explorer, mais que, peut-être, elle a parfois laissé de côté prématurément, en particulier dans la forme qu'elle a pris depuis sa professionnalisation, ou académisation [...]. La conclusion implicite est que le film, le dernier

1. Voir S. Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, op. cit., p. 66, 123, 148 ; *Conditions nobles et ignobles*, op. cit., p. 193, 209, 283 ; *Cities of Words*, op. cit., p. 13-14. Voir aussi M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, op. cit., p. 287-289.

2. S. Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, op. cit., p. 51-52, 65.

3. S. Cavell, *Cities of Words*, op. cit., p. 325.

des grands arts, montre la philosophie comme l'accompagnement souvent invisible des vies ordinaires que le film est si apte à capturer¹.

Faire apparaître les moments de la vie ordinaire comme les films les montrent, faire jouer cette vie par rapport aux théories morales que l'histoire de la philosophie a formulées, cela signifie, au fond, « changer la monnaie », changer la valeur de ces théories elles-mêmes, et découvrir leur vraie signification pour l'existence. Le cinéma cavellien est donc précisément *l'analogon* de la vie cynique foucauldienne, puisque c'est grâce à l'application réciproque de la philosophie et du cinéma que la première pourra être mise à l'épreuve, pourra faire l'épreuve de son efficacité et éviter d'être seulement un discours vide. En d'autres mots, le cinéma est une *aléthurgie* de la vie quotidienne, puisqu'il la montre comme elle est et la met *sous nos yeux* : « la caméra est un emblème de visibilité perpétuelle »². Évidemment, c'est à nous de la reconnaître, d'en assumer la responsabilité et de l'accepter dans son inquiétante et mystérieuse « banalité »³. Les travaux de Cavell sur le perfectionnisme moral et le cinéma (mais aussi ceux qui, du même point de vue, prennent en compte la littérature, ou la musique⁴) témoignent ainsi d'une autre voie possible dans l'histoire du dire-vrai philosophique, à ajouter aux trois esquissées plus haut : c'est le dire-vrai de l'art ou, plus précisément, le dire-vrai grâce à l'art, et en particulier par cet art qu'est le cinéma, par la vie ordinaire qui se rend manifeste dans les films hollywoodiens de l'« âge d'or ».

Pendant la leçon du 29 février 1984, Foucault parle précisément de l'art comme d'un véhicule de l'attitude cynique dans le monde moderne, c'est-à-dire comme le véhicule du thème de la manière de vivre en tant que « manifestation » de la vérité. Évidemment, Foucault ne se réfère

1. *Ibid.*, p. 6.

2. *Ibid.*, p. 205. Pour l'importance qui est donnée, dans une perspective wittgensteinienne, à la « capacité à voir ce qui est sous nos yeux », voir S. Laugier, *Wittgenstein. Le sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009, p. 57, 172, 178.

3. S. Laugier, « Qu'est-ce que le réalisme ? Cavell, la philosophie, le cinéma », in *Critique*, n° 692-693, janvier-février 2005, p. 89-90.

4. Je songe en particulier au volume *Éthique, littérature, vie humaine*, édité par S. Laugier et déjà cité, ainsi qu'au travail « expérimental » d'Arnold I. Davidson sur la valeur éthique de l'improvisation en jazz.

pas au cinéma, mais il soutient, toutefois, que dans le monde moderne la littérature, la peinture, la musique doivent « établir au réel un rapport qui n'est plus de l'ordre de l'ornementation, de l'ordre de l'imitation, mais qui est de l'ordre de la mise à nu, du démasquage, du décapage, de l'excavation, de la réduction violente à l'élémentaire de l'existence ».

À partir du XIX^e siècle, selon le philosophe français, l'art s'est constitué comme « lieu d'irruption de l'en-dessous, de l'en-bas, de ce qui, dans une culture, n'a pas droit, ou du moins possibilité d'expression », c'est-à-dire comme un lieu d'irruption de la « banalité » de la vie ordinaire ainsi que de sa « vérité »¹.

V.

Après ce long détour, je voudrais conclure en formulant deux séries stratégiques de questions. Première série : si l'une des tâches que le travail de Cavell, Foucault et Hadot nous indique est réellement celle de reconnaître, dans la philosophie ancienne (aussi bien que dans le cinéma ou la littérature), un problème qu'il faudrait aujourd'hui reprendre et réélaborer, celui de l'importance de la vie quotidienne ; et si la philosophie contemporaine est vraiment, par là, appelée à se demander à nouveau : « Qu'est-ce que signifie *vivre philosophiquement* ? » – quel sera alors, aujourd'hui, dans notre société, le lieu propice pour pratiquer cette philosophie ? Ne sera-t-il pas nécessaire de remettre en discussion non seulement notre façon de faire l'histoire de la philosophie et de lire les textes philosophiques, mais avant tout l'événement historique même qui a permis à la philosophie d'entrer à l'intérieur de l'institution universitaire ? « Il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes. Toutefois, il est admirable de professer puisqu'il fut jadis admirable de vivre », écrivait Thoreau². Similairement, Nietzsche

1. M. Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, op. cit., p. 173.

2. H. D. Thoreau, *Walden*, cité par S. Cavell dans *Cities of Words*, op. cit., p. XIII.

reprochait à ses contemporains le fait que personne ne vivait plus en philosophe :

On pense, on écrit, on imprime, on parle, on enseigne philosophiquement – jusque-là tout est à peu près permis. Mais il en est autrement en action, dans ce que l'on appelle la vie réelle. Là une seule chose est permise et tout le reste est simplement impossible¹.

Dans son cours au Collège de France de 1983, Foucault affirme que « vivre philosophiquement » c'est faire de sa propre vie un *témoignage*, c'est faire apparaître, par « le type d'existence que l'on mène, l'ensemble des choix qu'on fait, les choses auxquelles on renonce, celles qu'on accepte, la manière dont on se vêt, la manière dont on parle, etc. » – c'est faire apparaître, par là, la vérité de sa propre vie². Et pour faire de la vie quotidienne un témoignage, on l'a vu, est toujours nécessaire un « travail de soi sur soi », c'est-à-dire tout un « ensemble des pratiques par lesquelles le sujet a rapport à lui-même, s'élabore lui-même » et modifie sa manière d'être et de vivre³. Ces pratiques, on pourrait les appeler « techniques de l'ordinaire », en entendant par là des techniques linguistiques aussi bien que des comportements pratiques qui visent à *modifier* le rapport du sujet à soi-même, aux autres et au monde. Le premier problème demeure toutefois intact : est-ce que l'université et les lieux « traditionnels » de la culture et de l'enseignement, peuvent vraiment être (ou pourront jamais être) l'espace propice pour ce travail de soi sur soi, pour cette manifestation de la vie quotidienne à travers les techniques de l'ordinaire ? Et puis, deuxième série de questions : si, selon l'exemple-limite du cynisme, faire de la philosophie signifie vraiment s'embarquer dans une perpétuelle transformation de soi et du monde, en tentant l'élaboration ardue de sa propre vie quotidienne dans la forme de la *vraie vie* – pourquoi est-il nécessaire de parler toujours, comme le fait Foucault, de « vérité » ? Ne serait-il pas possible de songer à une subjectivation, à

1. F. Nietzsche, *Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie* (1874), tr. fr. H. Albert, Paris, Flammarion, 1988, p. 116.

2. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au collège de France. 1982-1983.*, op. cit., p. 315-316.

3. *Ibid.*, p. 223-224.

un travail « éthopoïétique », qui n'aurait rien à voir avec la vérité, qu'elle soit considérée comme la forme d'un substantif ou comme celle d'un adjectif ? Serait-il possible de concevoir un souci de soi, des exercices spirituels, un perfectionnisme moral en ne parlant *plus* de « la vérité » ?

En effet, je crois que, d'un certain point de vue, cela est possible – et peut-être décisif. Il faudrait alors se concentrer avant tout sur la partie « technique » de l'éthique, et se rendre compte que chaque décision morale qu'on est appelé à prendre intéresse essentiellement le type de vie qu'on veut conduire, la signification qu'on veut lui donner et donc la possibilité (ou l'impossibilité), par là, de se rendre intelligible à soi-même et aux autres. Il faudrait aussi *redéfinir* le problème de la « vérité » comme l'enjeu d'une série de *pratiques discursives* en rapport essentiel avec notre subjectivation/assujettissement. Ainsi, on pourrait enfin comprendre que nous sommes vraiment capables de *créer*, grâce aux techniques de l'ordinaire, de nouvelles manières de vivre ensemble aussi bien que des formes inédites de lutte et de résistance¹.

1. Qu'il me soit permis ici de remercier Judith Revel pour ses précieux conseils et intelligentes remarques sur la première version de cet article. Ma reconnaissance va aussi à Arnold I. Davidson et Sandra Laugier.