

L'esthétique de l'existence dans le dernier Foucault

Fabien Nègre

Citer ce document / Cite this document :

Nègre Fabien. L'esthétique de l'existence dans le dernier Foucault. In: Raison présente, n°118, 2e trimestre 1996. De la contestation radicale : itinéraires des années trente. pp. 47-71;

doi : <https://doi.org/10.3406/raipr.1996.3336>

https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_1996_num_118_1_3336

Fichier pdf généré le 16/03/2019

L'ESTHÉTIQUE DE L'EXISTENCE DANS LE DERNIER FOUCAULT

Fabien Nègre *

Tout le dernier Foucault consiste dans une série d'études bien énigmatiques sur « les arts de soi-même », c'est-à-dire sur l'esthétique de l'existence et le gouvernement de soi et des autres dans la culture gréco-romaine¹. La compréhension de la généalogie du concept d'« esthétique de l'existence » dans les derniers textes de Michel Foucault requiert une investigation sur la pertinence elle-même généalogique de ce concept et implique, selon nous, une triple interrogation qui renvoie aux trois axes de recherche constituant notre enquête.

La pensée critique de la modernité comme ontologisation du présent

Premièrement, il faut comprendre le rapport de Foucault à la modernité. Autrement dit, la pensée critique de la modernité conduit Foucault à penser l'actualité. La « réappropriation » foucauldienne des Grecs assure une pensée de la modernité comme travail de la pensée sur elle-même². Dans ce contexte, une notion nous paraît centrale, celle de gouvernement. En effet, que ce soit à propos de la folie, de la maladie, de la prison ou de la sexualité, Foucault tente d'établir un diagnostic de ce que nous sommes dans notre présent, en

*Université de Paris I, UFR de Philosophie

faisant jouer le savoir dans l'« élément pratique de la liberté »³. Avoir une conscience historique de la situation dans laquelle nous vivons équivaut à sortir de la contingence qui nous fait être ce que nous sommes ; la liberté consistant à ne rien accepter comme nécessaire, évident, ou définitif ⁴. Le programme foucaldien, si programme il y a, s'inscrit donc dans l'analyse critique de notre présent. En ce sens, il se réclame de l'*Aufklärung* et de Kant. Cependant, sa critique ne se veut pas transcendantale : elle chercherait alors à dégager les limites de cc que nous sommes afin d'en garantir l'objectivité et l'universalité. Elle forme plutôt une critique généalogique qui pense le jeu de la liberté en acte. Ce qui à la fois ne rabat pas la critique sur l'empirique et rejoint le problème classique de l'évaluation. Témoin l'interprétation foucaldienne de la généalogie nietzschéenne : « elle ne fonde pas, elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni, elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même » ⁵. Ailleurs, dans un de ces derniers textes, essentiels, mais qui ne figure pas dans les *Dits et Écrits* parus chez Gallimard, Foucault évoque bien sa préoccupation centrale : « il s'agit, au fond, de *présenter une critique de notre temps fondée sur des analyses rétrospectives*. Il faut mettre en jeu, exhiber, transformer et renverser les systèmes qui nous ordonnent paisiblement. C'est, quant à moi, ce que j'essaie de faire dans mon travail » ⁶. Voilà sans doute la clef de voûte : il n'y a pas une genèse qui s'oriente vers l'unité d'une cause principielle, lourde d'une descendance ; mais il y a « une généalogie, c'est-à-dire quelque chose qui essaie de restituer des conditions d'apparition d'une singularité à partir de multiples éléments déterminants, dont elle apparaît non pas comme le produit mais comme l'effet » ⁷. L'histoire généalogique forme l'instrument qui rend possible une critique rationnelle du présent, par l'évacuation de la causalité, afin de prendre en compte les seuls effets, en se demandant comment des éléments hétérogènes, multiples, produisent un effet global et positif en tant que cause, origine ou principe ⁸. Le but ne consiste pas à dégager une sorte de transcendantal du changement mais les conditions simultanées qui permettent le changement. Il s'agit toujours de « donner la force de rompre les règles dans l'acte même qui les fait jouer » ⁹. L'histoire devient l'instrument d'une critique généalogique débouchant sur une intervention pratique effective. Cette critique

rationnelle du présent, qui brouille les évidences, « fait apparaître non pas l'arbitraire mais la complexe liaison avec des processus historiques multiples : c'est *événementialiser* »¹⁰. Ce faisant, cette critique non-transcendantale du présent élide tout recours à une « base normative » et s'effectue au nom de certaines valeurs : « Les trois éléments de ma morale, je les cite : c'est le refus d'accepter comme allant de soi ce qui nous est proposé ; la nécessité d'analyser et de savoir, car rien de ce que nous avons à faire ne peut être fait sans réflexion, sans une connaissance, la curiosité, le principe d'innovation, ni être lié à aucun programme préalable ; chercher dans notre réflexion et nos actions ce qui n'a jamais été pensé ou imaginé. Donc : refus, curiosité, innovation »¹¹.

Certes, ces valeurs ne structurent pas les valeurs d'une morale de l'universalité, mais la morale de l'universalité est-elle la seule possible ? Chez Foucault, elle fait l'objet d'une analyse généalogique par une tactique de retournement historique dont on trouve une esquisse à propos de la morale kantienne et de sa procédure d'universalisation interprétée à partir du rapport à soi comme sujet¹². De même, l'analyse critique du présent conduit Foucault à thématiser la notion de gouvernement et le pousse à une série d'enquêtes qui vont « remonter » jusqu'à la Grèce antique et au problème du rapport à soi, non pour opérer un « retour » aux Grecs, mais pour dégager une issue vers d'autres modes possibles de rapports à soi que ceux qui s'imposèrent avec un certain stoïcisme ou avec le christianisme et qui deviennent désormais problématiques. C'est pourquoi le détour par la Grèce antique trace le passage d'une microphysique du pouvoir, qui prend l'individu pour objet, à un processus de subjectivation qui pose la question suivante : « comment pourrait-on prétendre gouverner les autres, si l'on ne se gouvernait soi-même ? »¹³.

L'éthique sans loi

Deuxièmement, il faut s'interroger sur le rapport de Foucault à l'éthique¹⁴. En d'autres termes, son éthique se construit face à la morale. Si l'éthique se résume à une esthétique de l'existence, alors seul un sujet éthique pratique cette esthétique de l'existence. « Faire de sa vie une œuvre d'art » signifie aussi se comporter en sujet éthique. Mais alors quelles demeurent, aujourd'hui, les conditions de possibilité de ce

sujet éthique qui pratique une esthétique? La trop moderne préoccupation éthique qui émerge actuellement ne démontre-t-elle pas a contrario que la pensée foucaldienne s'avère plus que jamais d'actualité, c'est-à-dire inactuelle? En voulant retrouver des valeurs qu'elle ne parvient ni à définir ni à évaluer, en souhaitant rétablir une éthique qu'elle confond avec la morale, notre époque ne confirme-t-elle pas profondément les analyses foucaldiennes sur l'éthique et l'esthétique de l'existence? Il faudra donc approfondir la distinction foucaldienne entre éthique et morale afin de comprendre les motifs et les mobiles de l'esthétique de l'existence.

La réappropriation foucaldienne des Grecs

Troisièmement, il faut essayer de penser l'articulation de Foucault aux Grecs. Si l'art de soi se réfère à un travail de soi sur soi, alors l'homme de l'antiquité se présente-t-il comme le seul homme à avoir stylisé sa vie comme une œuvre d'art ¹⁵? Que signifiait la pratique philosophique sur une agora hellénistique? Elle transformait la sagesse en art. L'art de vivre avec un certain style consistait dans une exposition d'attitudes, dans une esthétique de l'existence. Il fallait montrer des manières de vivre, des façons d'agir et des techniques d'existence. Mais la conversion relevait de l'ordre de la vie quotidienne. Elle concernait la manière de donner tout seul un sens à son existence, c'est-à-dire de ne dépendre que de soi-même, exercer la maîtrise et disposer du pouvoir sur soi, travailler la volonté et faire de soi un objet à transformer en sujet, apprivoiser le pire et pratiquer l'ironie. Tous les derniers textes de Foucault portent sur ce souci de construction de soi en référence à la philosophie antique qui proposait des exercices spirituels afin de produire une transformation de la nature du sujet qui les pratique ¹⁶. La fin recherchée dans ces exercices par toutes les écoles philosophiques, c'est l'amélioration, la réalisation de soi. L'éthique du souci de soi modèle une pratique de liberté. Cette préoccupation de la modification de soi se traduit dans des métaphores précises. Plotin écrit qu'il ne faut pas cesser de « sculpter sa propre statue » ¹⁷. Cet exercice délicat prend avant tout la tournure d'un travail esthétique. Dans ce cadre, la philosophie se déploie en tant que pratique, c'est-à-dire façon d'apprendre à vivre. Si Foucault s'intéresse à la philosophie entendue comme pra-

tique, c'est sans doute parce qu'il saisit l'esthétique comme pratique de l'existence. L'esthétique compose une éthique c'est-à-dire un ensemble de pratiques. Dès lors, on peut peut-être repérer des penseurs ou des périodes dans lesquelles la philosophie apparaît comme une esthétique de l'existence. On sait que Foucault en distingue au moins trois : les Grecs, la Renaissance et le Dandysme. Mais il faut donner la part belle à la figure du Cynique. En effet, les cyniques demeurent les seuls parmi les Grecs à concevoir la philosophie comme une véritable pratique. Ils ne théorisent pas, ils pratiquent des arts de l'existence. Vivre confine à un art, il faut construire sa vie esthétiquement, c'est-à-dire comme une œuvre d'art. Chez eux, de même que l'éthique renvoie à une esthétique de l'existence, la stylisation concerne une stylistique de la vie, c'est-à-dire un ensemble de techniques de vie. Le cynique prend pour maxime de « n'être esclave de rien ni de personne dans le petit univers où il trouve sa place »¹⁸. Cette volonté esthétique du cynique qui considère l'éthique comme une modalité du style et transforme l'existence en jeu se trouve profondément liée au dernier Foucault, qui parlait de la vie comme œuvre d'art. Le philosophe ne prend alors plus le masque du géomètre mais celui de l'artiste, du metteur en scène d'un grand style¹⁹. Il expérimente de nouvelles formes d'existence. Lorsque Foucault fait référence à l'incapacité de notre société à mettre l'art en rapport avec les individus et la vie, il continue le grand projet cynique de renversement des valeurs. Il poursuit le célèbre propos de Diogène sur Platon : « A quoi peut bien nous servir un homme qui a déjà mis tout son temps à philosopher sans jamais inquiéter personne »²⁰. Ainsi, situer Foucault dans la trame de la pensée cynique nous aide à comprendre comment toute sa dernière pensée de la *parrhêsia*, du statut de l'*ascèse*, se place dans un certain type de correspondance avec la pensée cynique. La maîtrise du corps et de ses possibilités, de ses capacités, de ses limites aboutit à une complétude de l'*ascèse*. On accède à la pleine disposition de son art après des années de persévérance, d'habitudes, de travail et d'opiniâtreté, qui tendent vers une jubilation, une jouissance de soi dans la simplicité et le contentement du simple.

Par là, le philosophe se distingue en ce qu'il se préoccupe sans cesse d'avancer toujours vers un plus haut degré d'insécurité. Il fait de la philosophie une discipline de l'imma-

nence, une puissance jubilatoire. Il lutte contre cette fâcheuse tendance qu'on les hommes à préférer l'idée qu'ils se font de la réalité plutôt que la réalité elle-même. Il sape la confiance dans les consolations, les idéologies et autres fables. Il pratique le sarcasme contre toutes les architectures en les critiquant, les minant puis les détruisant. Il découvre la supercherie et la dénonce, c'est son grand rôle de saccageur d'illusions, de bousculeur de vieilles erreurs. Être à soi-même sa propre norme correspond à une souveraineté singulière dans laquelle la philosophie de la vie contient un style de vie, parce que la vie devient unique (éthique) et belle (esthétique). Le modèle foucaldien ne prend pas pour objet la vie des dieux mais il insiste sur l'action qui fait de sa vie une œuvre se spécifiant par son style. L'ascèse calculée et méthodique ne vise pas une autonomie divine. L'attitude esthétique adoptée par le sage quant au monde signifie qu'il ne consent pas mais se refuse à collaborer, il résiste par des postures esthétiques. C'est là sa rébellion. Il s'agit bien de construire sa singularité telle une œuvre d'art sans duplication ou bien impossible à dupliquer. La seule instance qui mérite le travail du style occupe toute l'existence. Les cyniques savent bien que les hommes demeurent malades de ne pas savoir vivre libres, de ne pas connaître les délices de l'autonomie, de l'autosuffisance et de la pleine disposition de soi-même : la grande santé exposée par Nietzsche au paragraphe 16 du *Livre du philosophe*.

Faire de sa vie une œuvre d'art

Agir en cynique, c'est donc sculpter son existence comme un chef d'œuvre, informer la matière au sens aristotélicien : donner volume, surface, nature, épaisseur, consistance et harmonie à un quotidien ainsi transfiguré. Une vie se doit d'être voulue, pensée, désirée comme un artiste met en œuvre l'ensemble de son énergie pour produire un objet sans double, unique. Si l'art consiste à jouer avec souplesse, agilité, délicatesse, élégance tel le danseur dans un souffle, un vent, un espace, la philosophie réside dans un combat, une dimension ludique de l'*agôn*. Le cynique recherche l'empire sur soi, seul succès digne, mais il entretient plus de rapport avec l'esthétique qu'avec la science, plus de lien avec le beau qu'avec le vrai. La grande force des jeux du philosophe-artis-

te invente de nouvelles possibilités de vie qui s'opposent à l'habitude et à la convention. Existence d'un nouveau style, existence d'un nouveau type. Seul le philosophe-artiste expérimente, découvre. La maîtrise et la domination de soi incitent à se reprocher aussi fortement à soi ce que l'on met tant d'ardeur à reprocher à autrui. Cependant, détruire revient à inventer, à briser la table des valeurs pour un territoire en forme de conditions de possibilité.

Ainsi, les règles des cyniques obéissent aux lois de la révolte. Ils opposent le modèle poétique au paradigme mathématique; l'art de se suffire à soi-même à la raison, l'idiotie du réel à la rhétorique, le matérialisme à la dialectique, l'atomisme au dualisme. La « re-problématisation » de ses stratégies subversives vont aider Foucault à définir une nouvelle méthodologie du renversement destinée à un « relativisme éthique », à savoir une éthique sans interdit, une morale sans obligation ni sanction. Autrement dit, un monde sans dieu, sans transcendance, sans salut, sans issue après la mort, dans lequel il n'existe de vérité que relative à un pays et à une histoire, à un lieu et à un temps; où il faut s'occuper de ce qui précède le trépas et non de ce qui le suit; où la tâche philosophique par excellence réside dans la transvaluation des valeurs. Ce désir de mutation ne se conçoit que parce que l'éthique ne se soumet plus à l'utile mais à une exigence ludique qui prend pour règle du jeu la fête. De même, l'« usage de soi » foucauldien qui se transforme en « esthétique de l'existence » par de nouvelles pratiques de soi permet une stylisation de la liberté par une fonction « étho-poétique »²¹. Dès lors, la seule issue pour un philosophe consiste à être la mauvaise conscience de son temps. La tâche du philosophe tient dans la résistance, sa richesse dans la maîtrise et la puissance qu'il exerce sur lui-même. Il investit dans un style qui exige confusion de l'éthique et de l'esthétique. Il pratique la philosophie comme un contrepoison à la perpétuelle arrogance des médiocres.

Mais dire que la philosophie forme une pratique implique plusieurs effets. D'une part, en tant qu'art de vivre, elle produit une théorie de l'esthétique de l'existence. D'autre part, en tant qu'immanence, elle suppose un ensemble de singularités qui assurent une éthique. Enfin, le statut du philosophe s'en trouve modifié, il devient un intellectuel. Il en découle que ne pas dissocier la vie de la pensée met en adéquation, chez Foucault, un art de vivre et un art de penser qui

produisent une vie comme œuvre d'art. Penser et vivre forment des arts. Art de penser et art de vivre correspondent à une esthétique de la pensée et une esthétique de l'existence. L'éthique représente une esthétique de l'existence. On peut alors rapporter l'éthique à une esthétique du dedans sous-tendue par des arts de l'existence et l'art devient une sorte d'esthétique du dehors tendue par des arts de l'existence. En cela, le dernier Foucault montre toute sa puissance théorique dans une optique éminemment politique. Éthique, esthétique et politique se conjoignent sur le même plan. Mieux, la spécificité du politique réside dans le fait qu'il se déroule en tant qu'art éthique et esthétique, à savoir comme une esthétique de l'existence. L'art suprême au moyen duquel on peut « faire de sa vie une œuvre d'art » reste bien l'art politique. Ainsi, se prendre pour objet d'art en tant que sujet, se constituer en objet esthétique, confine à un acte politique. En outre, *la généalogie du concept d'« esthétique de l'existence »* ne peut sans doute s'effectuer que si l'on considère la figure de l'altérité comme esthétique de la folie; la figure du pouvoir comme esthétique de l'espace; la figure du regard comme esthétique de la vision. Les esthétiques de l'existence ne se pratiquent que si elles se voient traversées par les figures du fou, du pouvoir, de la pensée, du soi, du discours. Foucault, autant qu'on puisse y voir, ne pratique pas une philosophie de l'expérimentation mais davantage une philosophie de l'expérience. Expérience veut dire ici essai comme ce qui échoue à définir la totalité et indique une logique du fragment. L'essai diffère de l'échec comme dans le Nietzsche du *Gai Savoir*.

In fine, nous voudrions poser quelques hypothèses de travail en expliquant l'émergence du concept d'« esthétique de l'existence » dans le dernier Foucault. Nous pensons, tout d'abord, que toute la problématique foucauldienne gravite autour de la question esthétique, c'est-à-dire d'une « théorie » esthétique. Cette préoccupation esthétique profonde ressortit, ensuite, à une logique de l'« esthétique de l'existence ». Enfin, cette « esthétique de l'existence » que l'on voit si souvent apparaître dans le dernier Foucault représente moins une « théorie esthétique » qu'une vision esthétique du politique ou encore une esthétisation du politique. Michel Foucault invente une philosophie du primat de la relation où les choses n'existent que par relation, et la détermination de cette relation forme leur explication même ²². L'histoire de la philosophie

procède, à bien des égards, par inventions, lesquelles ne structurent aucun passage entre l'ancien et le nouveau, aucune réfutation de nature dogmatique, aucun dépassement de type dialectique mais le plus souvent des déplacements d'intérêt, des débordements de position. La philosophie foucaldienne n'a pas cessé de s'illustrer dans ce registre majeur. Chercher les motifs et les mobiles du concept ultime d'« esthétique de l'existence », c'est trouver les raisons profondes de cette problématique. Il y a sans doute des causes intra-théoriques ou méthodologiques qui appartiennent à la solution de l'aporie du pouvoir mais encore à l'approche nietzschéenne de l'esthétique du sujet qui s'articule sur la ligne de réflexion : Savoir-Pouvoir-Subjectivité. Il y a aussi des racines extra-théoriques ou historiques qui renvoient à l'anti-institutionnalisme et à l'anti-légalisme foucaldiens. Toutes les formes stratégiques impliquent une régulation c'est-à-dire un paradigme de l'espace ²³. Pour bien comprendre la pensée de Foucault, il faut sans doute l'imaginer d'emblée en posture belliqueuse pour ne pas sous-estimer la portée polémique de tous ses livres quand bien même il détestait polémiquer. Il faut supposer un grand saccageur de rêves et d'illusions, un dissipateur de vieux mensonges, un chasseur de vieilles erreurs dans un style de guerrier toujours maîtrisé ²⁴. Et pour la mieux saisir encore, pensons-le d'entrée de jeu architecte et géomètre, saltimbanque et acrobate. En effet, aux prophètes imprudents et autres discoureurs byzantins qui d'ordinaire tentaient de déjouer ses rcts, il rétorquait à l'envi : « Ne me demandez pas qui je suis, et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état civil ; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libre quand il s'agit d'écrire » ²⁵. Aux nouveaux sots qui avaient tôt fait de le prendre pour le diable, il répliquait ipso facto : « Il n'y pas un principe premier et fondamental qui domine toute la société » ²⁶. Et déjà, pour évoquer une fameuse métaphore, nous voilà jetés dans une tempête de haute mer alors que nous arrivions. Aussi, ne différons pas. L'esthétique traverse, sans conteste, toute l'œuvre foucaldienne, des premiers textes sur la littérature en passant par les grands livres célèbres, *L'Histoire de la folie*, *Les Mots et les Choses*, *Naissance de la clinique*, jusqu'aux derniers entretiens avec Dreyfus et Rabinow sur le sujet et le pouvoir. Il y a presque une obsession foucaldienne *de* et *pour* l'esthétique, qu'elle se fasse jour dans les textes obscurs et difficiles de la dernière période ou

dans les contextes historiques. Tout la motive et tout semble y mener, non comme une soudaine et vive diabolisation qui expliquerait tout mais comme un spectre qui sans cesse la hante, comme une étrange ombre portée. Sans doute parce que l'esthétique et surtout l'esthétique de l'existence ne s'expérimentent que de manières diverses, à des micro-niveaux, lorsque nous effectuons des exercices corpusculaires. Sans doute aussi parce que l'esthétique de l'existence exige des arts compris comme ensembles de règles en vue d'une fin, des techniques de vie qui modèlent des nouvelles possibilités de subjectivation. Cette esthétique de l'existence nous oblige en quelque sorte à comprendre davantage l'esthétique dans ses pratiques quotidiennes, dans cette contingence éthique où les individus expérimentent des pratiques de vie. L'esthétique de l'existence se joue donc à la base et au sommet, dans les batailles minuscules des jeux subtils de vérité mais aussi dans les règles de vie qui donnent à certaines existences l'éclat d'une œuvre d'art. La paradoxale acuité intellectuelle de Foucault tient toujours dans sa capacité à prendre en compte les petits drames et les petites trames presque inaperçus qui transforment les confrontations majeures fondant tout ordre social. À nouvelle conception, nouvelle méthodologie. L'esthétique de l'existence présente ses masques et ses virtualités dans des lignes de fuite. C'est une esthétique des champs de relations, des luttes de concurrences, des faisceaux de rapports. Rechercher la valeur heuristique de cette esthétique équivaut alors à explorer au moins trois pistes :

— Comment évaluer la nature intrinsèque de cette esthétique de l'existence? Il faudra envisager ici les problèmes de définition, les occurrences de l'esthétique à travers le primat accordé par Foucault à l'espace.

— En effet, toute la topologie foucauldienne tourne autour d'un ébranlement des catégories classiques de la discursivité philosophique — sujet, vérité, représentation, pouvoir, savoir, volonté — qui s'élabore à partir d'un topos d'objets singuliers et de fonctions irréductibles aux limites d'une définition.

— Comment s'exercent les modalités de cette esthétique de l'existence? Autrement dit, il conviendra d'envisager la positivité de cette esthétique au vu de sa périodisation et de son actualité. A notre sens, le problème du pastorat et la médiation nietzschéenne émergent de manière centrale.

L'enjeu nietzschéen de l'esthétique foucaldienne de l'existence

L'enjeu nietzschéen de l'esthétique de l'existence découvre un pouvoir que le sujet exerce sur lui-même pour se gouverner et pour gouverner les autres. L'esthétique de soi équivaut à un pouvoir de soi et non plus à un pouvoir sur soi car c'est un travail de soi sur soi, une expérience de soi. L'altérité figure alors un travail sur les autres comme production de soi. La grande affaire consiste à se construire, se produire, se façonner soi-même par un effort agonistique entre une politique de soi et une liberté des autres. La créativité de cette esthétique de l'existence réfère à une perception spatiale entendue comme transformation d'objets, espace articulé de descriptions possibles, niveau de relations. Relation primaire ou réelle; relation secondaire ou réflexive; relation tertiaire ou discursive : espaces, territoires, domaines, lieux, paysages, foyers spatiaux, autant de topologies, de connaissances des lieux, de géographies de soi. Nous faisons l'hypothèse que *l'esthétique de l'existence a partie liée avec une politique de l'espace de soi*. Remarquons, à dessein, que Michel Foucault passe son temps à détruire les postulats philosophiques classiques. Il procède par renversements optiques, par torsions conceptuelles, par destructions de perspectives. Car Foucault médite dans des postures théoriques qui confinent à un art de penser, peint avec une méthode picturale qui produit des tableaux étranges où les relations remplacent les objets. De ce fait, l'analytique foucaldienne implique une entreprise historico-critique : nominalisme pratique, positivisme facultatif ou matérialisme des facultés. Foucault ne remet jamais en cause la raison mais étudie des processus de rationalisations, de ratiocinations, de rationalités. L'esthétique de l'existence dans le dernier Foucault parle des pouvoirs du je dans les jeux du pouvoir; s'y mêlent sens ludique, sens esthétique, sens actuel et sens historique. Mais, à côté de la *pensée de l'esthétique*, une autre préoccupation obsède Foucault, la *pensée de l'espace*. L'esthétique de l'existence rapporte, confronte de l'espace à des espaces, l'espace des corps à l'espace des pratiques, l'espace du soi à l'espace de l'autre, l'espace des stratégies à celui des institutions. L'esthétique de l'existence déplace le point de vue, reproblématise le concept de stratégie en créant des stratégies esthétiques que le sujet applique à lui-même afin de devenir un objet esthétique. Elle introduit une autre

manière de penser le mouvement. La méthode historique de Foucault transforme l'histoire en généalogie nietzschéenne. Il n'y a pas d'objets, il n'y a que des pratiques et leur histoire là où les hommes voient des vérités et luttent autour d'elles. L'histoire diffère des devenirs par où se pétrit une structuration de stratégies. La méthode foucaldienne se veut empirico-transcendantale. Elle ne recherche aucunes structures atemporelles mais des conditions historiques de possibilité. C'est pourquoi aucun système ne présente un caractère complet. On ne peut jamais déterminer à l'avance les conditions de possibilité dont le système qu'on étudie ne reflète qu'un exemple parmi tant d'autres. Mais on peut décrire des systèmes particuliers et déterminer les différents types d'énoncés qui se produisent réellement. L'archéologie foucaldienne représente une entreprise descriptive. Les conditions a priori d'émergence des énoncés ne correspondent pas aux conditions transcendantales formelles. L'a priori historique « diltheyen » reconsidéré par Foucault ne s'assimile en aucun cas à un a priori formel doté de l'histoire. Pareillement, il n'existe pas d'éléments de base virtuels ou réels au degré zéro de l'analyse. Il ne préexiste pas non plus, à un niveau supérieur, des règles transcendantales qui définissent une époque donnée. Autrement dit, aucune règle a fortiori ne renferme la possibilité de décrire de façon atemporelle les principes auxquels obéissent les changements qui s'effectuent d'une époque à l'autre. Bref, l'a priori historique foucaldien ressemble étrangement « à ce pli dans lequel la fonction transcendantale vient recouvrir de son réseau impérieux l'espace inerte et gris de l'empiricité ». La méthode foucaldienne se présente donc aussi comme critico-éthique. Le statut de la critique ne concerne plus la recherche des limites à l'intérieur desquelles la raison semble encore légitime. Mais il ne se fonde pas et il faut trouver des instruments de résistance. Foucault récuse tout champ transcendantal car il cherche un principe critique qui transgresse la limite. Il veut penser autrement au sens où l'exercice d'une critique pratique équivaut à *faire autre chose* et non à une critique de la raison kantienne. Il s'en suit que l'universel se compose toujours de singularités. L'universel comporte des singuliers, c'est-à-dire des contingents. Il ne renvoie à aucun champ transcendantal.

Corrélativement, toute possibilité consensuelle s'écroule. Toute acceptation des évidences s'évanouit par la *curiosité*

(nécessité de savoir) et l'*innovation* (n'être lié à rien). Ainsi s'explique la présence d'une normativité sans prétention à l'universalité. En aucun cas, la tâche du philosophe ne consiste à légiférer, à dire aux autres la loi. Car il n'y a pas une raison mais un pluralisme de raisons. C'est en cela que Foucault opère des renversements de visibilité et de discursivité. Il en va de même pour le problème du gouvernement. Le *gouvernement* se définit comme l'ensemble des procédures engagées pour assurer, au sein d'une société donnée, le bon fonctionnement des affaires des hommes, le meilleur commerce des hommes entre eux. Le *gouvernement de soi* diffère du *gouvernement des autres* qui s'envisage *lato sensu*, c'est-à-dire au sens de la conduite des autres. Se gouverner revient à structurer le réseau des actions éventuelles des autres. L'expérience de la gouvernementalité traduit un complexe de relations stratégiques qui se développent avec soi-même et en compagnie des autres. Personne ne se dirige soi-même sans une articulation étroite à autrui dont la conduite signale en retour la procédure à suivre au sein d'une stratégie déterminée. Le gouvernement se situe à l'articulation de l'actualité et du sujet. Quelle est notre actualité? Quelle est l'existence propre du sujet dans celle-ci? Quelle est notre situation présente? Comment s'oriente le sujet en son sein? Que signifie notre existence dans ce moment précis? Ceci passe inévitablement par la création et la promotion de nouvelles formes de subjectivité. La subjectivité résulte, chez Foucault, d'une production, et le pouvoir s'entend comme une technologie de production du sujet dans le champ de l'expérience. Le sujet s'orientera donc spatialement dans l'expérience au moyen du pouvoir qui se définit plus comme un intensificateur de liberté que comme un accélérateur d'asservissement. En effet, la réalisation de soi ne signifie pas la préservation de la vérité ou de la liberté. Mais alors comment peut-on envisager un pouvoir sans liberté et sans vérité? Nous croyons que c'est en pensant le pouvoir comme espace, et créations d'espaces, tout en le considérant corrélativement comme un mode d'actualisation du sujet dans l'espace. Cette pensée de l'espace détermine la dernière acception foucauldienne du pouvoir qui agit comme une capacité de se constituer en tant que sujet d'expérience à l'aide d'une résistance aux ordres, d'un *exercice esthétique des forces du dehors sur soi-même*. Mieux, d'un travail spatial de soi sur soi, d'une manière d'organiser l'espace pour créer de

nouvelles possibilités de vie dans la mesure où l'on peut se déprendre du pouvoir en se construisant comme sujet de pouvoir.

On sait que les trois éléments de la méthode foucauldienne : archéologie, généalogie, éthique correspondent à trois niveaux de pratique : systèmes de savoir, modalités de pouvoir, rapports à soi. La subjectivation définit un rapport à soi qui conduit à une métamorphose de l'être humain en sujet de conduite. Les modalités concrètes de cette mutation fournissent une autre orientation au concept de pouvoir. Elles le lestent d'une dimension gouvernementale. Se gouverner soi-même revient à s'orienter fondamentalement en tant que sujet d'actions dans l'espace de l'expérience qui excède tous les autres. L'amélioration de soi indique que les modes de subjectivation présentent une grande ambiguïté. Ils échappent au pouvoir. Hors de son emprise, en courbant la force qu'il exerce sur les autres vers lui-même, le sujet forme aussi bien une véritable esthétique qu'une éthique comme un ensemble de relations que l'on peut entretenir avec soi-même : « les prescriptions comportent un autre aspect qui, la plupart du temps, n'est pas isolé comme tel, mais dont le rôle est, d'après moi, capital : c'est le genre de relation qu'il faut avoir avec soi-même, le rapport à soi que j'appelle éthique et qui détermine comment l'individu doit se constituer en sujet moral de ses propres actions ». S'améliorer par et dans la confrontation entre le pouvoir et la liberté exclut toute norme universelle post-moderne : « La recherche d'une forme de moralité acceptable par quiconque dans le sens que quiconque devrait s'y soumettre me semble catastrophique ». L'articulation entre la gouvernementalité et l'actualité permet de saisir les conditions historiques qui motivent un certain type de conceptualisation afin de cerner la conscience historique de la situation dans laquelle nous vivons. Dans ces conditions, les processus d'objectivation, de subjectivation ou de vérification ne suffisent plus. La description de leurs rapports passe par un regard sur notre actualité, c'est-à-dire notre façon de penser, de vivre, de parler. L'esthétique de l'existence se produit donc en tant que technique de techniques et figure les nouveaux territoires du gouvernement réciproque : se bien produire, se bien modeler pour vivre en adéquation avec les autres. Relations à soi et relations aux autres ouvrent alors à des relations amicales, sexuelles ou pédagogiques.

Il existe ici trois espaces : production de soi par soi, constitution de soi par l'autre, construction de l'autre par soi. Comment l'individu se fabrique-t-il et s'affirme-t-il face à l'ami, l'être aimé, le divin ou bien même la mort? En quoi la pensée grecque permet-elle de mieux comprendre un idéal de maîtrise de soi qui structure aujourd'hui l'une des figures du moi? C'est la position sociale qui fait découvrir et entrer en relation avec autrui, c'est l'œil d'autrui qui permet de savoir qui nous sommes mais c'est dans l'*agôn* que l'individu se fabrique. Si Foucault représente le philosophe, celui qui, selon la belle formule de Paul Veyne, à chaque nouvelle actualité, diagnostique le nouveau danger et montre une nouvelle issue, ces nouvelles manières de vivre doivent aussi exister en tant que nouvelles possibilités d'existence. Pour demeurer généalogiste et archéologue, Foucault n'écarte pas les temps modernes mais se préoccupe de l'antiquité. A quelles fins? A la suite de Nietzsche, il recherche, chez les Grecs, moins une morale collective qu'une éthique qui permet de forger son existence comme une œuvre d'art. Beaucoup de pratiques regagnent ainsi leur haute stature. La *philia* en tant qu'excellence des relations humaines ne demeure pas sans rapport avec les problèmes de la pensée et les dangers de la vie que l'on ressent pour soi et pour les autres. Nietzsche et Foucault partagent la même conception de l'adéquation entre des *pratiques* éthiques et une vision esthétique. L'esthétique de l'existence dégage une éthique parce que les processus de subjectivation expriment un vouloir-artiste. En effet, la pensée moderne économise toute morale possible car toute la gnoséologie contemporaine s'accompagne de la formation ou de la transformation d'éthiques, c'est-à-dire de *pratiques* politiques. De fait, la construction des nouveaux modes d'existence ou la constitution d'autres styles de vie recouvrent une valeur éthique et non morale. La morale se définit régulièrement, elle requiert des règles. Elle réunit l'ensemble des règles contraignantes, c'est-à-dire obligatoires, qui résident dans le jugement des actions et des intentions en les rabattant sur des valeurs transcendantales. L'éthique, quant à elle, obéit à une toute autre logique. Elle se précise facultativement. Elle se présente, par conséquent, comme un ensemble de règles facultatives qui procèdent à l'évaluation des actions que les hommes exercent entre eux, du langage qu'ils parlent, d'après la configuration d'existence que cela

implique. Toutefois, il convient de distinguer les *normes*, les *règles* et les *lois*. L'esthétique de l'existence consiste-t-elle en une auto-production de normes? Être à soi-même sa propre norme, faire de soi-même sa propre norme? Produire de nouvelles normes avec d'anciennes règles ²⁷? Mais ce qui lie ces dispositifs, ces dispositions, ces postures, ces possibilités d'occurrence, en un mot ce qui rapproche la liberté, le pouvoir, l'éthique et la vie, ce qui les réunit en une grande circulation du sens sans jamais les séparer pour les affirmer dans une certaine spatialité, cet objet curieux et singulier ne tient-il pas tout entier dans l'expérience de la transgression au sein de l'espace? En rigueur de terme, l'esthétique de l'existence ne forme-t-elle pas une expérience de la transgression? En effet, se déprendre du pouvoir en l'exerçant sur soi-même équivaut à tracer une limite ou plutôt à dessiner des mouvements de limite dans l'espace comme « la ligne d'écume sur le sable du silence ». L'esthétique de l'existence, prise sous l'angle de la transgression dans l'espace, exige d'outrepasser l'espace de nos gestes et le pouvoir de notre langage pour affirmer une liberté qui confond éthique et vie. Le sujet fait l'expérience décisive de l'espace, crée le principe de contestation, l'affirmation ultime, celle-là même qui n'affirme plus rien.

Topologie foucaldienne du pouvoir et stratégies esthétiques

Les relations de pouvoir et les stratégies esthétiques, chez Foucault, correspondent à des lieux hétérogènes (segmentation en singularités), c'est-à-dire une géographie (état diagrammatique métastable : autant de diagrammes que de champs sociaux dans l'histoire) que traversent des dispositifs (plusieurs dispositifs forment un bloc de relations) et des disciplines (les disciplines se définissent comme des ensembles de blocs). Ils en précisent la spatialité mouvante qui n'existe que comme un réseau (champ quantique de possibles dans lequel s'actualisent, s'intègrent des fonctions opératoires toujours en intensité), maillé de rapports de forces plurielles, qui emporte en son sein les dominés et les dominants. Ils en modèlent fragilement dans l'espace les catégories fluides et instables (répartir, ordonner, composer, différencier, raréfier) qui se nourrissent de ses métaphores : inflexions, bifurca-

tions, rebroussements, tournolements, retournements, résistances. Autant de stratifications anonymes, muettes et aveugles ; autant de pratiques stratégiques irréductibles et réversibles. Les exercices de pouvoir utilisent des technologies de pouvoir peu ou prou sophistiquées qui les engagent dans un devenir, celui-là même qui double et parfois même trouble l'histoire. Cette nouvelle économie du pouvoir prolonge les travaux de Nietzsche. L'articulation entre des procédés de savoir, des procédures de pouvoir et des processus de subjectivation engendre des formes comme forces composantes de l'homme.

L'esthétique de l'existence inaugure donc des passages de soi à soi, un art de penser dans l'espace. A travers ses relations amicales, pédagogiques ou amoureuses avec les autres, un individu se transforme, se métamorphose en sujet moral (passage du pouvoir au gouvernement) à condition d'inventer de nouvelles manières de vivre, de créer de nouvelles possibilités d'existence (passage de la domination à la conduite). Et le meilleur sujet devient celui qui exerce un pouvoir esthétique sur lui-même dans un acte de maîtrise et de production de soi. Mais il y a bien plus encore et sans doute plus étrange. La bonne gouverne de soi-même et des autres implique deux éléments : l'autre doit persévérer et se maintenir comme sujet d'action ; un espace doit surgir devant la relation de pouvoir qui féconde un champ de réponses, de réactions, d'effets, d'inventions pures. Le pouvoir assure donc une altérité par son inventivité, il donne également une spatialité par sa liberté. *Ces capacités de subjectivation hors de l'emprise du pouvoir structurent l'esthétique de l'existence.* On la discernait déjà, chez Nietzsche, comme un bruit lointain, elle figure pour Foucault la plus grande intensité de vie, l'ultime liberté. Voilà sans doute la singulière innovation que l'auteur du *Souci de soi* entendait nous livrer à la lisière de sa mort.

Le masque, la révolte et la plèbe jouent un rôle décisif chez Nietzsche et chez Foucault. Ils participent d'une *esthétique de l'histoire*. Dans un texte trop peu connu ²⁸, Foucault nie la réalité sociologique de la plèbe mais il indique qu'il y a *de la plèbe* partout, dans les corps et dans les âmes. Elle échappe aux relations de pouvoir car elle forme leur limite, leur envers, leur contrecoup. Il y a là une *esthétique de la révolte* comme modalité d'existence, comme un mouvement

esthétique pour se dégager de soi. Le concept de masque travaille aussi l'esthétique de l'existence en ce qu'il a partie liée à l'esthétique et au pouvoir du sujet. Les masques exercent des puissances, ils effectuent des puissances. Les mouvements de figures masquées, de flux et de reflux apparaissent, s'effacent, se répartissent ou se dissocient. L'aphorisme 54 du *Gai Savoir* place sur un même plan la question de la surface et la problématique du masque afin de suggérer que le rapport de la surface à la profondeur s'identifie à celui du masque et de la personne masquée. Comme la surface montre la visibilité de la profondeur, le masque figure la visibilité de la personne. La même conception s'affirme chez Foucault pour qui le masque indique le réel. Il se présente comme un bon indice du réel. Il remplit essentiellement une fonction d'expression et non de dissimulation mais il prévient aussi de l'éternel mensonge de toute parole et de toute vérité en général. C'est ici encore un point sur lequel les deux philosophes accordent leur critique. Critiquer ne signifie pas mettre en doute, contester, attaquer, récuser ou accuser mais bien au contraire observer, discerner ou encore distinguer. Si le dualisme foucauldien agit comme une répartition préparatoire qui opère au sein d'un pluralisme ²⁹, le principe nietzschéen de renversement des valeurs s'inscrit dans la généalogie critique de Foucault.

Souci de soi, souci des autres

Pour cela, il faut confronter les recherches toujours pertinentes et fructueuses de Jean-Pierre Vernant et les derniers travaux de Foucault sur la question du statut de l'individu et sur le rôle de l'*agôn*. En effet, la notion d'individu ne paraît pas du tout claire. Il semble donc utile de distinguer trois aspects de l'individu. Le premier relève de l'ordre social. Le deuxième concerne le sujet, le troisième repose sur une logique du moi ou de la personne. Foucault nomme « le souci de soi » ou « le travail sur soi » ce moment où les individus commencent à considérer qu'il y a une partie d'eux-mêmes qui dépend d'eux, qui fait l'objet d'un examen systématique. Pierre Hadot, quant à lui, demeure partagé sur la notion foucauldienne de « culture de soi ». A ce propos, il avoue la fécondité de ses discussions avec Foucault : « Michel Foucault a évoqué, dans la préface de *L'Usage des plaisirs* et dans un

chapitre du *Souci de Soi*, mon livre *Exercices spirituels et philosophie antique*. La description que j'y donnais de la philosophie antique comme art de vivre, comme style de vie, comme manière de vivre, l'effort que je faisais pour expliquer pourquoi la philosophie moderne avait oublié cette tradition et était devenue presque exclusivement un discours théorique, l'idée que j'y esquissais et que j'ai développée ensuite dans mon livre, idée selon laquelle le christianisme a repris à son compte certaines techniques d'exercices spirituels pratiquées dans l'Antiquité, tout cela a retenu l'attention de Michel Foucault »³⁰. Il émet, en revanche, une réserve sur l'interprétation foucauldienne de la « culture de soi » qui nous paraît inacceptable : « Je crains un peu qu'en centrant trop exclusivement son interprétation sur la culture de soi, sur le souci de soi, sur la conversion vers soi et d'une manière générale en définissant son modèle éthique comme une esthétique de l'existence, Michel Foucault ne propose une culture de soi trop purement esthétique, c'est-à-dire, je le crains, une nouvelle forme de dandysme version fin du XX^e siècle »³¹. Nous pensons que ces considérations s'avèrent purement irrecevables malgré tout le respect intellectuel que nous portons à ce grand historien de la philosophie antique³².

Le concept d'« esthétique de l'existence » élaboré par le dernier Foucault ne se réduit surtout pas à une culture de soi purement esthétisante, ne se résume absolument pas à un nouveau dandysme. L'esthétique de l'existence forme un véritable concept opératoire que Michel Foucault invente dans trois directions ou plutôt trois dimensions : — Penser la *modernité* à l'horizon de la *Critique*. C'est ce que nous qualifions d'*archéologie de la modernité*. — Penser l'*éthique* à l'horizon de la modernité, c'est ce que nous nommerons dans la perspective nietzschéenne une *généalogie de l'éthique*. — Penser la *stylisation* de notre modernité à l'horizon de l'*Antiquité*, c'est ce que nous appellerons, faute de mieux, l'*art de soi* qui articule les concepts de *jeu*, de *sexe* et de *mort*. Concernant l'*agôn* par exemple, la Grèce a constitué une certaine culture de la honte, de l'honneur et de la gloire. S'il y a bien une morale : c'est d'être le meilleur. C'est donc une société agonistique (concurrence entre les gens, société de rivalité, de jeux) où l'on existe sous le regard d'autrui. Il s'agit d'être admiré par les autres³³.

C'est en esthétisant son concept de pouvoir que Foucault aboutit à l'esthétique de l'existence. C'est le segment pouvoir-esthétique-sujet-vérité. Avec l'esthétique de l'existence, Foucault pose et propose un rapport à la modernité, c'est-à-dire une pensée critique de la modernité contenue dans une archéologie de la modernité. La Critique devient un style de la modernité parce qu'elle lie la dangerosité du présent à la philosophie comme diagnostic du présent.

Or la critique foucaldienne de la post-modernité n'existe pas en soi mais reprend le concept critique de rationalité élaboré au sein de l'École de Francfort pour faire apparaître la transgression, la rupture et la discontinuité propres à l'herméneutique du sujet contemporain. Les problématiques du sujet existent donc sous la forme de problématiques d'expériences de soi en tant que problématisation et expérimentation perçues comme éthique-esthétique du sujet. De même que l'histoire foucaldienne s'écrit autant dans la révolution comme esthétique de l'histoire que dans la révolte comme esthétique du présent. Alors, événementialiser la critique du libéralisme, c'est aussi cerner l'histoire de ses matrices conceptuelles en forme de systèmes de pensée, analyser l'historicité de ses pratiques, comprendre l'historicisation de ses processus. Si l'a priori historique, l'archive et le document offrent un espace de temporalisations de l'Antiquité à la Modernité, l'esthétique de l'existence articule la représentation de la répétition et le sujet de la finitude dans des technologies du soi qui produisent autant de techniques de soi sur soi. L'idéal ascétique de l'éthique ne se résume plus à une *tekhnè* de l'ascèse ni à un connais-toi toi-même mais conduit à l'*epimeleia beautou*. En ce sens, la généalogie foucaldienne de l'éthique signifie que l'esthétique de l'existence forme une éthique dont nous pouvons et devons faire la généalogie. Elle permet aussi à Foucault de produire et de creuser une distinction fondamentale entre l'éthique et la morale. Par là, l'esthétique foucaldienne, parce qu'elle forme une éthique, se construit totalement dans l'opposition à la morale. La morale individualisée de la norme transcendantale comprend des morales orientées vers le code et des morales orientées vers l'éthique. Les fondements de l'éthique s'orientent davantage vers des combats, des guerres de soi contre soi, des gouvernements de soi par soi où les règles de vie créent des styles de subjectivation et des types de subjectivi-

té. La culture de soi trouve donc sa vérité dans une invention de l'âme par des typologies de gouvernementalité, de comportement et de conduite. Lorsque les Grecs prennent les *aphrodisia* pour un art en tant que stratégie technique de soi, il s'agit également d'un art de se gouverner comme singularisation de l'individu. L'éthique comprise comme esthétique de l'existence inclut ainsi un art de penser le partage des corps, d'envisager les rapports de force qui sous-tendent la logique de la confession, des régimes de vérité et du plaisir. L'homosexualité implique peut-être une herméneutique de l'identité, de la liberté et de la lutte qui s'effectue à travers le jeu, le sexe et la mort, c'est-à-dire un art de soi.

C'est ici que l'esthétique foucaldienne de l'existence conjoint trois concepts centraux : Le jeu, sous l'occurrence des jeux de vérité, qui pousse à la question : Qu'est-ce qu'un jeu foucaldien ? Le sexe, c'est-à-dire tous les processus de sexualisation lorsqu'ils s'inscrivent dans des positivités historiques, qui conduit à la question : Quel est le rapport entre le sujet, le sexe et la vérité ? La mort, car elle traverse toute l'œuvre de Foucault comme une « esthétique de l'absence » et induit la question : le rapport entre le sujet, la mort, et la vérité n'est-il pas le moyen ultime de l'esthétique de l'existence ? Autrement dit, faire de sa vie une œuvre d'art a partie liée avec un travail du sujet sur lui-même dans son rapport à la vérité, c'est-à-dire dans son lien singulier à la mort. Le jeu envisagé comme symbole esthétique du je modèle le jeu des conduites dans l'art du temps où se jouent la rhétorique du danger et l'écriture du seuil pour devenir l'auteur de soi. Le théâtre de soi se dit comme récit de soi où les limites du dedans et la peinture du dehors ouvrent la vérité du jeu dans les jeux de la vérité. Réfugié dans les jeux de langage ou les plis de la fiction, le souci de soi côtoie parfois la finitude de la folie. Mais faire de sa vie une œuvre d'art existe aussi avec la vérité de son sexe, avec l'histoire de sa sexualité et les pratiques de sa sexualisation. Le pouvoir de soi sur soi que requierent les règles du déchiffrement de soi relève autant de l'empire de soi que de la déprise de soi. Le plaisir de soi ne se confond pas avec la souveraineté sur soi car la mort se métamorphose en art politique de soi. Elle traduit une volonté d'anonymat, un désir d'effacement. L'extériorité du suicide exprime une expérience de soi dans le miroir de la mort. La mort comme art politique de soi transforme le récit du regard

dans les régimes de vérité. La perception de la mort comme politique de soi affirme ainsi une esthétique de l'existence comme mort à l'œuvre.

Dès lors, l'interprétation et l'ontologie de soi accordent une plus grande intensité esthétique à la vie. L'esthétique illumine toute l'œuvre de Michel Foucault. Mieux, il y a une volonté de penser l'esthétique, à savoir une conception sous-jacente de l'esthétique prise en trois sens : théorie de la sensation ; théorie de l'œuvre d'art ; théorie du beau ou science du beau. Cette esthétique forme une esthétique de l'existence, c'est-à-dire une éthique au sens de technique qui met en jeu des règles en vue d'un art. Cette esthétique de l'existence conjoint magistralement trois plans auparavant distincts : éthique, politique et esthétique. Par là, elle assure une esthétisation du politique ou une esthétique du politique. De même que l'éthique devient une politique de l'esthétique et une esthétique du politique, la philosophie se définit comme une politique de la vérité et par une vérité du politique.

Notes

1. Michel Foucault, « L'écriture de soi », in *Corps écrit*, n° 5, PUF, 1983, p. 3-26. La conception de l'*askésis* en tant que *technè* dans la culture de soi semble repérée par Barry Smart, *Michel Foucault*, Londres et New York, Ellis Horwood and Tavistock, Routledge, 1991, p. 115-121. Voir aussi Elke Dauk, *Denken als Ethos und Methode, Foucault Lesen*, Berlin, Dietrich Reiner Verlag, 1989.

2. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 115-161. G. Deleuze précise très bien que Foucault n'a jamais cherché l'éternel, c'est-à-dire l'éternité du temps, mais la formation du nouveau ou l'émergence de l'actualité. L'actuel ou le nouveau compris à la fois au sens de l'*energeia* aristotélicienne mais encore plus dans l'acception nietzschéenne du terme. Sur le concept d'actualité chez Foucault, on consultera l'article d'André Scala, « Notes sur l'actualité, le présent et l'ontologie chez Foucault », in *Les Cahiers de Philosophie*, n° 13, Automne 1991, p. 19-35. Nous ne partageons pas non plus l'interprétation récente de Giuseppe Cambiano, *Le Retour des Anciens*, Paris, Belin, 1994, chapitre V : « L'antiquité sans sujet de Michel Foucault », p. 153-168. En pensant la réappropriation foucauldienne des Grecs sur le mode du retour, il ne perçoit pas du tout les enjeux théoriques contemporains dans lesquels Foucault élabore le « travail de soi sur soi ».

3. M. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault : un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 288.

4. *Ibid.*, p. 304.

5. M. Foucault, « Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 153.

6. John Simon, « Conversation with Michel Foucault », in *Partisan Review*, vol. 38, n°2, 1971, p. 192-201.

7. M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung », in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84^e Année, n° 2, avril-juin 1990, p. 35-63 (communication à la Société Française de Philosophie, séance du 27 mai 1978).

8. D. Séglaud, « Foucault et le problème du gouvernement », in C. Lazzeri et D. Reynié, *La Raison d'État : politique et rationalité*, Paris, PUF, 1992, p. 117-140.

9. M. Foucault, « Pierre Boulez, l'écran traversé », in M. Colin, J.-P. Leonardini, J. Markovits, éd., *Dix ans et après. Album souvenir du Festival d'automne*, Paris, Messidor, coll. « Temps actuels », 1982, p. 232-236.

10. M. Perrot, *L'impossible Prison*, Paris, Seuil, 1980, p. 43. On pourra aussi se reporter, sur ce point, aux analyses de G. Deleuze dans *Périclès et Verdi*, Paris, Minuit, 1989, p. 9. G. Bachelard et G. Canguilhem partent aussi des pratiques et non des universaux (« Le concept et la vie », in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1983, p. 362). Ce « réductionnisme nominaliste », selon le mot de P. Veyne, saisit des réseaux de complexité rationnelles dans l'histoire tout en évitant l'historicisme.

11. Entretien avec Michael Bess, 3 nov. 1980.

12. Dreyfus, Rabinow, op. cit., p. 346.

13. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 107.

14. Sur la question de l'éthique comme nouvelle esthétique de l'existence, voir l'ouvrage bien informé de Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst : Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Francfort, Suhrkamp, 1991, p. 225-298.

15. Dans le colloque dirigé par B. Cassin : *Nos Grecs et leurs Modernes*, Paris, Seuil, 1992, F. Wolff « Trios : Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme », p. 232-250; W. a également abordé les rapports entre Foucault et les Grecs, en 1993, dans son séminaire à l'ENS (Ulm) intitulé : « Les techniques de vérité dans la Grèce archaïque »; G. Deleuze, « Remarques », p. 249-250, et J. Derrida « Nous autres Grecs », p. 251-276, reviennent sur les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité. Nous remarquerons simplement combien l'interprétation deleuzienne du platonisme confirme le primat foucauldien de l'agonistique grecque, et infirme l'idée d'un retour foucauldien aux Grecs soutenue par H. Joly, tout en démontrant que c'est une façon de reprendre le rapport à la subjectivation inventé par eux en le réinterprétant comme processus au sein duquel l'existence devient une œuvre d'art : i.e. comment contre la mort et la folie

faire de l'existence un art? Nous nous étonnons, en outre, que F. Wolff ne perçoive pas l'hétérodoxie foucaldienne du détour par les Grecs et qu'il la restitue dans une orthodoxie philologique qui n'a pas grand rapport avec l'« utilisation » foucaldienne des Grecs. Nous voudrions, enfin, ajouter que J. Derrida thématise sa communauté d'interprétation avec Foucault sur trois points : — sa fascination pour les Grecs en tant que source vive d'interprétation, lieu théorique dans lequel on peut trouver des linéaments qui permettent de penser notre modernité; — sa capacité à se sentir étranger, incompetent, incapable de les traduire au sens où l'intérêt ne porte pas tant sur les régimes de vérité des Grecs sur eux-mêmes que sur l'étude des conditions de possibilité et de véridiction des régimes de vérité dans la Grèce antique. En d'autres termes, quel est le tribut à payer, chez les Grecs, pour que la vérité soit vraie? Quelle est la vérité de leur Vérité? — et conséquemment, cette volonté de ne pas vouloir les tenir pour les ultimes témoins, de ne pas croire à un âge d'or, de ne pas considérer que leur monde est notre monde. Trois mouvements, trois symptômes, trois attitudes qui traversent l'articulation entre le sujet et la vérité, dernière préoccupation foucaldienne.

16. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, p. 47-48.

17. Plotin, *Ennéades*, I, 6, 9, 7.

18. L. Paquet, *Les Cyniques grecs*, Presses Universitaires d'Ottawa, 1992, p. 12.

19. M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique, un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986, p. 11. Sur les rapports entre Foucault et le cynisme ancien, on lira avec intérêt M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (ss la dir. de), *Le Cynisme Ancien et ses prolongements* (Actes du Colloque international du C.N.R.S., Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, PUF, 1993. Sur les notions d'*autarkeia* et de *parrhêsia*, on consultera l'article de R. Bracht Branham, « Diogenes' rhetoric and the invention of cynicism », p.445-473. Sur la réception du cynisme dans la modernité des Lumières, on se reportera au texte de H. Niehues-Pröbsting, « Die Kynismus-Rezeption der Moderne : Diogenes in der Aufklärung », p. 519-555. L'art du dire-vrai ou *parrhêsia* chez les Grecs concerne l'harmonie que l'individu crée entre ses paroles et ses actes. C'est là que réside la beauté de cette existence. Selon l'interprétation foucaldienne des Cyniques, seule la création d'une « autre vie » dans cette vie reste digne de mémoire, non pas parce qu'elle se conforme à un ordre idéal et nécessaire mais parce qu'elle donne forme à une présence à partir d'une multiplicité de vérités que l'individu affronte. Cf., sur ce point, J. Bernauer, « Par delà vie et mort », in *Michel Foucault Philosophe*, Paris, Seuil, 1988, p. 302-327.

20. Stobée, *Florilège*, M.13.43.

21. M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 18-19.
22. P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1979, p. 228, note 6.
23. M. Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata Morgana, 1986, p. 50.
24. P. Veyne, « Le dernier Foucault et sa morale », in *Critique*, n° 471/472, Août-Sept 1986, p. 933-941.
25. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 28.
26. Dreyfus, Rabinow, op. cit., p. 318.
27. P. Macherey, « De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault », in *Georges Canguilhem, Philosophe, Historien des sciences*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 286-294. P. Macherey démontre bien que toute la démarche théorique foucauldienne se développe autour d'une réflexion consacrée au problème des normes comprises comme règles d'une sorte d'art de vivre ou d'« esthétique de l'existence » dans laquelle on se joue des normes en jouant avec elles, c'est-à-dire en les faisant fonctionner, et en ouvrant du même coup la marge d'initiative qui libère leur « jeu ». Cette « esthétique de l'existence » suppose donc, de la part de celui qui l'exerce, qu'il se sache mortel et qu'il apprenne à mourir. Voir également, de P. Macherey, sur le problème de « l'esthétique de l'existence », *Michel Foucault, Raymond Roussel*, Paris, Folio/Essais, 1992, n° 205, « Présentation », p. I-XXX.
28. Cf. M. Foucault, « Pouvoirs et stratégies », in *Les Révoltes logiques*, n° 4, hiver 1977, p.92.
29. G. Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 89.
30. *Michel Foucault Philosophe*, op. cit., p. 261.
31. *Ibid.*, p. 267.
32. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la Philosophie antique?*, Paris, Coll. Folio-Essais-Inédit, n° 280, Gallimard, 1995, p.24, 365, 395-396.
33. J.-P. Vernant, « Entre la vie et la mort : préserver son individualité », in *Journal des Psychologues*, Juil.-Août 1989, n° 69, p. 17-21.