

en mâchant du laurier

Séminaire *Philosophie & anthropologie de l'art*

Fabien Vallos
année 2009-2010
4^o & 5^o années

École des beaux-arts de Bordeaux

Avec la participation de

Gabrielle ARNAUD
Lény BERNAY
Jean-Baptiste CAROBOLANTE
Laurie CHARLES
David CHASTEL
Robin CAUCHOIS
Lisa COCRELLE
Clémentine COUPEAU
Arnaud COUTELLEC
Tatiana DEFRAINE
Yann DESFOUGÈRES
François DUHAYON
Paul GARCIA
Jérémie GAULIN
Noémie KOXARAKIS
Lou Andréa LASSALLE
Erika MASCARAS
Élisa MISTRAL
Mathieu LEBRETON
Louïs PIERRE-LACOUTURE
Simon RAYSSAC
Alexandre ROY
Rémi ROYE
Samba THÉRIE
Fabien VALLOS

à Michel Foucault

PARTIE I : SÉMINAIRES
Parrhèsie philosophique

SÉMINAIRE D'INTRODUCTION GÉNÉRALE

« En fait plus on comprend les œuvres
moins on en jouit. »

Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*.

« Admettons donc que la rhétorique est la faculté de découvrir
spéculativement ce qui, dans chaque cas, peut être propre à persuader »

Aristote, *Rhétorique*, II, 2.

1. Le séminaire de cette année se propose de construire une longue investigation des concepts de vérité et de rhétorique ; ce qui revient à explorer ce que peut signifier une rhétorique de la vérité. Pour y parvenir nous proposons deux éléments comme corpus, l'ultime séminaire de Michel Foucault, *Le courage de la vérité* ^{Cours} au Collège de France, 1984, *Le gouvernement de soi et des autres II*, Gallimard-Seuil, 2009 et un ouvrage étrange, le *Péri parrhèsias* (Περὶ παρρησίας) de Philodème de Gadara ^{1^e siècle avant J.C.}. L'enjeu de ce séminaire est double, d'une part, il est éthique dans la mesure où nous essaierons de constituer une réflexion sur le dire et la puissance des langages et, d'autre part, il sera politique puisque nous essaierons de réfléchir à ce qu'est une pensée politique : nous proposerons l'hypothèse suivante, à savoir qu'il n'est pas possible de constituer un discours sur l'œuvre – à moins de revendiquer qu'il s'agit, là aussi d'une œuvre – cependant qu'il est nécessaire d'avoir le courage de se saisir d'un discours politique.

2. Nous sommes face à deux notions, la vérité et la *parrhèsie*. Qu'est-ce que la vérité ? 1. C'est, admettre une connaissance comme juste, donc *a fortiori* comme absolue. 2. C'est, la valeur de

la puissance énonciative, en somme ce qui permet la constitution d'un discours de vérité. Nous devons dès lors préciser ce que signifie discours et énoncé nous renvoyons bien sûr à l'ouvrage de Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969. Qu'est-ce qu'un discours ? Un discours c'est d'une part, un ensemble d'énoncés qui « peuvent être dénotés par le signe d'un nom propre » ce qui relève aussi du sens de l'œuvre, M. Foucault, *op. cit.* p. 37. C'est encore un processus d'instanciation, en ce sens que le discours est toujours quelque chose en instance c'est-à-dire qui, tout à la fois, est en attente et sollicite. C'est d'autre part un espace de la *con-figuration*. Ce terme est emprunté à Benjamin Introduction épistémocritique de *Origine du drame baroque allemand*, Flammarion, 2000 comme quelque chose qui produit une image, qui façonne une image, quelque chose qui aurait la puissance d'une *eidolopée*. C'est enfin un espace de la sténose, c'est-à-dire l'expérience de l'étroitesse de l'événement et donc du temps présent voir à ce propos, Foucault, *op. cit.*, p. 42 et Gustave Guillaume, *Langage et science du langage*, Nizet-P.U de Laval, p. 59 sq. Qu'est-ce qu'un énoncé ? C'est, d'une part l'unité élémentaire du discours voir Foucault, *op. cit.*, p. 109-120. C'est, d'autre part, un acte de formulation ou ce que Foucault appelle un *speech act*. C'est enfin, non pas une structure, mais « une fonction d'existence qui appartient aux signes et à partir de laquelle on peut décider, ensuite, par l'analyse ou l'intuition, s'ils 'font sens' ou non, selon quelle règle ils se succèdent ou se juxtaposent, de quoi ils sont signe et quelle sorte d'acte se trouve effectué par leur formulation (orale ou écrite) » *ibid.*, p. 120. 3. C'est, la mise en place de ce qu'on appelle une *doxa*, puis les régimes doxiques et enfin la doxologie. La doxa signifie, habituellement l'opinion commune et l'ensemble des éléments qui permettent la célébration d'où l'idée de la gloire. Les régimes doxiques signifient l'ensemble des régimes de connaissance, de valeurs, de mythologisation, de croyance et d'adhésion qui fonde la doxa et qui fonde l'épaisseur de la culture. Toute réception est constituée d'une part extrêmement importante de la doxa. Enfin la doxologie que nous empruntons au vocabulaire religieux, ce qui fonde l'hymne et la célébration doit s'entendre comme l'étude de ce qui fonde cette opinion, comme l'étude de ce qui construit cette

opinion et sur ce qui la maintient. 4. Enfin la vérité doit pouvoir s'entendre comme une valeur métaphysique c'est-à-dire ce qui nous livre à une puissance destinale. La vérité est alors une visée télologique qui structure et construit la figure de l'attente, si c'est une aspiration au dévoilement, ou la figure de la nostalgie, si c'est la forme élégiaque d'un temps perdu voir à ce propos le texte « Idée de la vérité », *Idée de la prose*, Giorgio Agamben, Bourgois, 1998.

Que signifie alors un discours de la vérité ? C'est ce qui configurer (c'est-à-dire ce qui fait prendre forme) un rapport (une économie) à une connaissance (une *doxa*). Il en découle trois notions fondamentales, l'autorité, l'interprétation et la doxologie. Il faut entendre l'autorité comme une puissance de contrainte à l'intérieur même du discours de vérité. C'est ce qui le définit, au sens propre. Le discours de vérité, comme autorité peut prendre trois formes, distinctes et cependant conjointes : celle du destin, en ce sens que la vérité, comme ce quelque chose d'assuré, nous offre la garantie d'une figure de notre devenir. Celle de l'acheminement de la pensée en ce sens que la puissance d'un discours de vérité constitue la puissance du rationalisme, du *logos* et c'est ce qui constitue le jugement apodictique. Enfin celle d'une orientation majeure et radicale de la dialectique : la pensée occidentale c'est constituée sur une pensée de la vérité, c'est-à-dire sur une dialectique de la raison (*logos*), de la pensée classique à la pensée de l'*Aufklärung* à celle de nos démocraties occidentales. En ce sens la déconstruction de cette dialectique de la raison a constitué un des enjeux essentiels de la pensée du xx^e siècle voir *Dialectique de la raison* de Max Horkheimer et Theodor W. Adorno et *Dialectique négative* de Theodor W. Adorno. Il faut entendre la question de l'interprétation comme la puissance de ce que nous nommons le noétique, à savoir la puissance de l'herméneutique de l'interprétation et de l'herméneutique de la signification. Enfin il faut entendre la question de la doxologie selon les deux sens de la doxa, l'opinion et la gloire : le discours de vérité est un instrument de la doxologie dont les trois enjeux sont la célébration (*doxazesthai*), la permanence (*diatérein*) et l'adhésion (*métousia*).

3. Venons-en maintenant au concept de rhétorique et de parrhésie. Qu'est-ce que la rhétorique ? La rhétorique est l'art oratoire ou *teknè rhétorikè*. Nous pouvons en relever deux définitions principales. D'une part une définition sophiste qui tend à faire de la rhétorique un art de la persuasion ^{voir Aristote *Rhétorique* 1, 2} et d'autre part, une définition stoïcienne qui conçoit la rhétorique comme le bien discourir. Pour synthétiser, le but de la rhétorique est de persuader, le moyen d'y parvenir est de plaire et ses ressorts sont la convenance et les preuves ^{voir à ce propos l'introduction du *Dictionnaire de rhétorique*, Georges Molinié, Livre de poche, 1992}. Il en ressort trois genres majeurs dans l'art oratoire, le premier est le délibératif, fondé sur l'opposition opportun-inopportun et dont le lieu est le bonheur, le deuxième est le démonstratif, fondé sur l'opposition bien-mal et dont le lieu est la vertu, et enfin le troisième est le judiciaire, fondé sur l'opposition vrai-faux et dont le lieu est le plaisir.

Si nous nous référions à l'analyse de Roland Barthes *L'aventure sémiologique*, Seuil, 1985, la rhétorique est un métalangage puisque c'est du langage qui s'occupe du langage. Plus fondamentalement encore Barthes relève six déterminants définitoires de la rhétorique : la rhétorique est une technique, elle est un enseignement, elle est une science, elle est une morale (un système de règles), elle est une pratique sociale et enfin elle est une pratique ludique et érotique.

De manière générale nous avons deux visées principales pour la pensée de la rhétorique. Une pensée héritière du *Gorgias* de Platon qui oppose une rhétorique comme logographie, c'est-à-dire une rhétorique fondée sur l'illusion et une rhétorique comme dialectique, c'est-à-dire une rhétorique fondée sur la vérité (ou psychagogie, formation de l'âme par la parole). Et une pensée héritière du *corpus aristotelicus* et essentiellement de la *Rhétorique* et de la *Poétique*. La rhétorique aristotélicienne est fondée sur la persuasion et sur le raisonnement (sur le vraisemblable) dont les deux éléments structurels fondamentaux sont le syllogisme et l'enthymème ^{Rhét. 1355b}. Un enthymème est un syllogisme approximatif ou plus précisément un syllogisme fondé sur le

probable. Un *enthymème*, pour fonctionner, c'est-à-dire pour parvenir à la puissance du *syllogisme*, repose sur trois données techniques qui le fondent : l'indice ou *tekmérion*, le vraisemblable ou *éidos* et enfin le signe ou *séméion*. Indice et signe ont une valeur plus ou moins tangible mais suffisante pour constituer une preuve matérielle. En revanche le vraisemblable ne repose lui que sur la puissance de sa propre valeur et ce qu'il formalise comme croyance : c'est ce qu'on appelle l'*endoxos*. La presque totalité du discours est constitué sur cet *endoxos*. C'est ce qui constitue la puissance mythologique du langage et du discours nous rappelons ici le texte « La mythologie aujourd'hui » in *Le bruissement de la langue*, Seuil 1984, p. 81 où Roland définit le mythe – autrement dit la puissance endoxique du langage – a) comme un reflet ou une représentation collective, b) comme une inversion, une *endoxa*, c) comme du mythique et enfin c) comme un système sémiologique fondé sur la connotation et sur la dénotation autrement dit fondé sur de l'idéologie ou de la littéralité. Ce qui est à noter, enfin, c'est que cette puissance du vraisemblable relève fondamentalement de l'agencement de la langue selon deux modèles, l'agencement syntaxique, la relation comme *pros ti*, et l'agencement stylistique, la relation comme *skhèsis* voir Aristote *Catégories*.

Qu'est-ce que la parrhèsie ? La *παρρησία* est étymologiquement constituée de la forme adverbiale *παν*, tout et du substantif *ρητός* – dont est lui-même formé le terme rhétorique – qui signifie le déclaré, le dit, l'exprimé. À la lettre la parrhèsie signifie « tout dire ». Mais sous quelle forme ? comme brutalité, comme dévoilement, comme discours de vérité, comme franchise ? Dans quelle mesure, comme complément de la rhétorique ou comme son strict contraire ? C'est l'enjeu de cette recherche et de ce séminaire.

4 octobre 2009

PARRHÈSIE

« C'est donc la vérité dans le risque de la violence. »

Michel Foucault, *Le courage de la vérité*.

« Rien ne nous rend plus pauvres et moins libres

que la séparation de notre impuissance »

Giorgio Agamben, *Nudités*.

1. La deuxième partie de notre séminaire appréhende la notion de parrhésie à partir de la première leçon de Michel Foucault du premier février 1984 et à partir des premiers fragments du *Péri parrhèsias* de Philodème.

La parrhésie c'est donc un tout-dire (*parrhèsiazesthai*) et comme un tout-dire un dire-vrai dont on peut relever deux modèles, l'un que Michel Foucault appelle aléthurgie qui signifie « manifestation de la vérité » *Le courage de la vérité*, *op. cit.* p. 5 voir aussi les leçons des 23 et 30 janvier 1980 : « on pourrait appeler aléthurgie l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène à jour ce qui est posé comme vrai, par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli. On pourrait appeler aléthurgie cet ensemble de procédés et dire qu'il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans quelque chose comme une aléthurgie », l'autre que l'on peut nommer « discours de vérité » et prend la double forme d'un *gnôthi séauton*, un « connais-toi toi-même » et d'une *épiméléia héautou*, un « souci de soi » voir *Herméneutique du sujet*, *op. cit.* leçon du 5 janvier 1982¹. Il faut relever ici avec précision le sens du terme grec *épiméléia* (ἐπιμέλεια) qui signifie le soin, la sollicitude et l'administration dont le sens est bien sûr ici fondamental. Sa racine *méléte* (μελέτη) signifie souci, sollicitude mais surtout l'action de s'occuper (donc l'étude). C'est pour cette raison qu'il est possible de construire une pensée essentielle qui joigne pensée de l'*épiméléia* et pensée de l'art,

autrement dit art et vérité. Martin Heidegger écrit *Nietzsche I*, p. 151 :

Si nous entendons par art le *pouvoir* au sens d'une faculté d'exécution, devenue, par l'exercice, une seconde nature pour ainsi dire, un second genre fondamental de l'existence, soit un *pouvoir*, en tant qu'attitude même de l'accomplir, les Grecs l'expriment par $\mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta$, $\epsilon\pi\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$, soit le soin, dans le sens de *pourvoir* au besoins. [...] L'unité de $\mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta$ et de $\tau\epsilon\kappa\nu\eta$ désigne alors la position fondamentale de l'anticipatrice résolution de l'existence à la fondation de l'étant, à partir de l'étant même.

Cette proposition est essentielle puisqu'elle nous servira de fondement à une théorisation possible d'un discours sur l'art.

La parrhèsie c'est d'autre part, ce qui donne puissance et forme à l'autre comme statut, en ce sens que la parrhèsie pour exister doit impliquer forcément l'autre comme interlocuteur, comme actant récepteur et en ce sens aussi que la parrhèsie exige de l'autre la forme même de l'indépendance, indépendance comme forme statutaire et indépendance du langage. C'est pour cette raison que les latins, dans l'impossibilité de traduire le terme grec *parrhèsias*, l'ont traduit par le terme *libertas*. L'erreur est ici fondamentale et relève avec précision l'orientation politique et idéologique du terme.

La parrhèsie est donc structurellement une notion politique en ce sens qu'elle naît d'une problématisation de la démocratie, en ce sens qu'elle apparaît comme constitution du sujet moral et ce sens enfin – qu'il est nécessaire d'ajouter – qu'elle existe comme mesure évidemment discriminante à partir du moment où elle est liée à la notion idéologique de liberté :

Il me semble qu'en analysant la notion de parrhèsie, on peut voir se nouer ensemble l'analyse des modes de vérification, l'étude des techniques de gouvernementalité et le repérage des formes de pratique de soi. L'articulation entre les modes de vérification, les techniques de gouvernementalité et les pratiques de soi, c'est au fond ce que j'ai toujours essayé de faire *Ibid.* p. 10 et *Gouvernement...* p. 42.

La parrhèsie est donc très clairement un rapport entre les notions de vérité, pouvoir et sujet et c'est celle relation que nous devons, à présent apprêhender.

2. Il faut produire, ici, une définition synthétique du terme parrhèsie. Nous l'avons vu, cela signifie précisément « tout dire ». Michel Foucault relève qu'elle peut signifier de manière péjorative – et c'est une orientation morale essentielle – « dire n'importe quoi », c'est-à-dire des énoncés qui ne sont garantis par aucun filtre. Elle signifie, cette fois de manière positive, « un dire sans dissimulation » *Ibid.*, p. 11-12.

C'est ici que les choses se complexifient. La parrhèsie signifie, dans ce « tout dire », un dire comme opinion (*doxa*) personnelle. Le parrhèsiate produit un discours où « il signe en quelque sorte lui-même la vérité qu'il énonce » *Ibid.*, p. 12. Le sujet signe forcément l'instanciation de son énonciation, mais ici il y aurait une sorte d'archi-signature où le sujet redouble la signature dans un acte somatique qui garantit l'acte sémantique. Cette garantie c'est la prise de risque qu'engage le courage de la vérité, prise de risque essentiellement physique puisque la parrhèsie peut déclencher la colère et susciter la violence. Nous retrouvons ici l'ensemble des premiers termes utilisés par Philodème : la critique de la parrhèsie permet d'éviter la colère (*orguè*, § 2) ainsi que le mépris (*adoxia*, § 3) et la rupture (*apospasmos*, § 3) et la violence (*sphodros*, § 5). Mais surtout, la sagesse, comme opposition à la parrhèsie – nous y reviendrons – permet d'éviter les deux plus grands écueils, la crainte (*sébas*, § 4) et le risque (comme non sécurité, *sôtérias mè*, § 4). On retrouve une partie de ces préoccupations dans Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1124b26 : « Le devoir impérieux de l'homme magnanime (*megalopsukhios*) est de se montrer à découvert dans ses haines comme dans ses amitiés, la dissimulation étant la marque d'une âme craintive. Il se soucie davantage de la vérité (*alèthia*) que de l'opinion publique (*doxa*), il parle et agit au grand jour, car le peu de cas qu'il fait des autres lui permet de s'exprimer avec franchise (*parrhesiastès*) ».

La parrhèsie est donc d'une part, un dire comme manifestation entre vérité et sujet, et d'autre part, un dire comme lien puissant entre deux locuteurs, en deux actants.

Michel Foucault dit précisément que la parrhèsie s'oppose à la rhétorique *Ibid.*, p. 14 *sq* en ce sens justement que dans la parrhèsie il y a un lien entre les deux locuteurs qui n'est pas de même nature que le lien contraignant entre deux locuteurs dans l'usage de la rhétorique. Michel Foucault dit que ce lien dans la rhétorique est dénoué. Or il faudrait reprendre l'intégralité de cette proposition et relever qu'il ne s'agit pas d'un délien mais exactement de liens de nature différente. Si la parrhèsie instaure un lien, presque physique, la rhétorique instaure, quant à elle un lien matérielle d'une autre nature fondée sur la contrainte, la fascination, le plaisir et la jubilation des effets. Les liens sont donc conceptuellement et matériellement plus puissants avec la rhétorique qu'avec la parrhèsie. La parrhèsie est sans effet, brutale et immédiate alors que la rhétorique est entièrement constituée d'effet, elle est donc séduisante et saisissante. Il faudrait alors entièrement repenser la question du plaisir dans l'une et l'autre. Il y a forcément contrainte dans les deux et il y a forcément plaisir aussi bien dans la présentation d'effet que dans l'exposition d'une brutalité. L'idée même du dire parrhésiastique ne peut résider entièrement sur une position morale, il relève aussi d'une expression de la fascination. Si Michel Foucault relève le fait que la parrhèsie n'est pas une technique mais qu'elle relève d'une manière d'être *Ibid.*, p. 15 *sq*. La proposition, ici encore, est séduisante mais elle ne prend pas suffisamment en compte que l'une et l'autre dépendent d'un dispositif et qu'en ce cas l'une et l'autre relèvent d'un faire et donc d'une façon de faire, de dire, une façon de tout dire qui configure une stylistique, c'est-à-dire, une *skèsis*, une relation comme manière. Il faudrait même préciser qu'une absence de rhétorique – si c'est possible – est déjà, ou encore, de la rhétorique...

3. Michel Foucault relève quatre modèles fondamentaux du dire, la prophétie *Ibid.*, p. 16 *sq*, le sage *Ibid.*, p. 17 *sq*, le professeur *Ibid.*, p. 20 *sq* et le parrhésiaste *Ibid.*, p. 24 *sq*. Si nous relevons quelques points synthétiques il faudrait, premièrement, entrevoir que le prophète ne

s'apparente pas au parrhésiaste en ce sens qu'il travaille sur la figure du destin et donc qu'il livre le dire à la question de l'interprétation (le dire obscur et énigmatique), qu'il livre le dire à la puissance de l'herméneutique de l'interprétation. Deux conclusions essentielles, la parrhésie n'est donc jamais destinale en ce sens qu'elle est, d'une part, l'expression et l'exposition d'un à-présent et d'un maintenant aussi étroit soit-il, et d'autre part, en ce sens qu'elle ne livre pas le dire à une herméneutique de l'interprétation puisqu'il n'y a rien à désambiguiser. L'hypothèse pourrait être alors que l'expérience de la parrhésie nous livre, dans l'absence momentanée de l'interprétation, à une herméneutique matérielle, à un face à face avec le langage comme prose intégrale pour paraphraser Walter Benjamin *Paralipomènes à « Sur le concept d'histoire »*, MS 470.

Deuxièmement, la figure du sage (en somme le *sophos*) s'oppose à celle du parrhésiaste en ce sens que le sage a toujours la possibilité de la réserve et du silence voir ici encore le texte de Philodème de Gadara et la question de la sollicitation. Le sage dit en somme l'être du monde et l'être des choses, le sage configure un discours ontologique alors que le parrhésiaste ne dit que la brûlante urgence de la matérialité et de l'événement. Troisièmement, la figure du professeur s'oppose encore à celle du parrhésiaste en ce sens que le dire du professeur est sans risque parce qu'il ne construit pas, réellement une séparation, de rupture ni dans le contenu (la dialectique), ni dans la forme (la rhétorique), ni dans la relation (la *philia*).

Le parrhésiaste ne dit alors ni le destin ni l'être ni la *tekhnè*, mais il dit, selon Michel Foucault, l'*éthos* *Ibid.*, p. 25 & 27. :

Le destin a une modalité de vérification que l'on trouve dans la prophétie. L'être a une modalité de vérification que l'on trouve chez le sage. La *tekhnè* a une modalité de vérification que l'on trouve chez le technicien, le professeur, l'enseignant, l'homme du savoir-faire. Et enfin l'*éthos* a sa vérification dans la parole du parrhésiaste et le jeu de la parrhésia. Prophétie, sagesse, enseignement, parrhésie, ce sont là, je crois, quatre modes de vérification qui premièrement impliquent des personnages différents, deuxièmement appellent des modes de parole différents, et troisièmement se réfèrent à des domaines différents

(destin, être, *tekhnè*, *èthos*).

Il y a la modalité qui dit énigmatiquement ce qu'il en est de ce qui se dérobe à tout être humain. Il y a la modalité du dire-vrai qui dit apodictiquement ce qu'il en est de l'être, de la *phusis* et sur l'ordre des choses. Il y a la véridiction qui dit démonstrativement ce qu'il en est des savoirs et des savoirs-faire. Il y a enfin la véridiction qui dit polémiquement ce qu'il en est des individus et des situations.

5. Quelles sont les figures contemporaines de la parrhèsie ?

Michel Foucault propose que le discours prophétique soit aujourd'hui ce qu'on appelle le discours révolutionnaire, que le discours ontologique soit celui de la philosophie, que celui du démonstratif soit celui de la science (plus que de l'enseignement) et qu'enfin que le discours parrhésiaque ait soit disparu ou qu'il s'apparente aux discours révolutionnaires. Il y aurait collusion, dans le discours révolutionnaire, entre le dire-vrai prophétique et le dire-vrai parrhésiastique. Or il n'en est peut-être pas exactement de la sorte. Si le discours prophétique réapparaît, dans toute sa violence et sa brutalité, comme discours prophétique, il supprime *de facto* une partie du discours révolutionnaire (quoiqu'il en soit il annule l'idée de la révolte). Si le discours démonstratif survit dans la forme spectaculaire du dire de l'actualité, il disparaît, ou plus précisément il s'enferme dans le silence, involontaire, de son inapparition sociale. Si le discours technique triomphe, il ne triomphe pas dans l'enseignement, ni dans les universités qui sont tenues petit à petit au silence mais dans une visée idéologique d'un positivisme scientifique. Il triomphe encore dans la figure, non de l'état mais de la politique. Enfin, la parrhèsie survit encore, bien vivante, dans la mesure où elle a pris place d'une part dans le discours sur l'art mais surtout dans l'instabilité statutaire de l'artiste.

18 octobre 2009

PARRHÈSIE & POLITIQUE CONSTITUTION D'UNE ÉTHOPOIÈTIQUE

« Ce qui est donc *ēthopoiōs* c'est quelque chose qui a la qualité de transformer le mode d'être d'un individu. »
Michel Foucault, *Herméneutique du sujet*.

« Tout progressait, en ce temps, grâce à la liberté (*eleutherian*), à l'amitié et à la collaboration (*philian kai nou koinōnian*) »
Platon, *Les lois*, III, 694a-b.

1. Dans la continuité de notre séminaire sur la parrhèsie, nous entamons aujourd'hui la lecture et l'analyse du cours du 8 février 1984 de Michel Foucault. Il avait précédent définit la question de la véridiction liée à la double problématique de la *polis* (la politique) et de l'*éthos* (la manière de faire). Il s'agit maintenant d'analyser ce qu'il nomme la crise politique de la parrhèsie. Il s'est agit d'une part, d'une définition archaïque de la parrhèsie que l'on retrouve essentiellement dans les œuvres de Euripide, *Ion*, *Les phéniciennes* et *Hippolyte* qui permet à Foucault *Le courage...* p. 33-34 & *Le gouvernement...* p. 71-126 de synthétiser son usage selon trois principes ou trois modèles : on peut donc faire usage de parrhèsie, à condition de relever de l'*eugénia*, c'est-à-dire le né-citoyen, à condition de n'être pas en exil ou étranger (privé de cette *eugénia*, on est privé de *parrhèsia*, on est alors *doulos*) à condition, enfin, d'avoir à se laver d'un dommage. Ces trois conditions donnent, archaïquement accès à l'usage de la parrhèsie et définit ainsi l'accès à la vie politique.

Cependant Michel Foucault relève une crise fondamentale de cette parrhèsie. La première phase est celle qui a opposé parrhèsie et rhétorique voir à ce propos *Le gouvernement...* p. 137-204. Cette crise

aura formulé deux critiques essentielles, celle de la parrhèsie démocratique et celle de la parrhèsie oligarchique qui permet à Foucault de fonder le concept de « différenciation éthique ».

2. Critique de la parrhèsie démocratique. L'exercice de la parrhèsie dans l'espace démocratique voir Platon *République*, VIII, 557b et Isocrate, *Discours sur la paix*, § 13 expose, d'une part, un danger majeur en offrant une latitude trop importante aux propos et à ceux qui les disent et, d'autre part, expose les parrhèsiastes au danger de l'impuissance d'un discours de la vérité voir Démosthène, 3^e *Olynthienne* § 31-32 (<http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/demosthene/olynth3.htm>). S'il y a latitude dans l'usage de la parrhèsie, il n'y a alors plus exactement production d'un discours du vrai, il n'y a alors plus de parrhèsie. Qu'est-ce qui fait que la parrhèsie est impuissance dans l'espace de la démocratie *Le courage...* p. 40 ? Pour Michel Foucault il s'agit d'une impuissance contextuelle. Il nous faut maintenant analyser cette impuissance nous renvoyons ici à la lecture précise du texte de Foucault, *op. cit.*, p. 40-44 ainsi qu'à la lecture de la *République des Athéniens*, Pseudo-Xénophon (<http://ugo.bratelli.free.fr/Xenophon/XenophonLaRepubliqueDesAtheniens.htm>). Nous en relevons trois concepts : celui de liberté, *éléuthéria*, celui du bon régime, *eunomia* et celui de quantité, *hoi polloi*.

L'exercice du politique et l'exercice essentielle de la parrhèsie relève intégralement du concept de liberté, du concept grec de l'*éléuthéria*. Il faut évidemment voir dans le terme ἐλευθερία et ἐλεύθερος le terme latin *liber* dont il semble y avoir en commun, comme racine, cette forme supposée par Benveniste *leudb- qui signifie la croissance et le développement voir à ce propos Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, 1969, I, p. 321 sq. Est libre ce qui relève d'une croissance possible et, donc, ce qui relève d'une souche (*eu-génia*) qui lui permet cette croissance : est libre celui qui dispose de cette croissance, est esclave (*doulos*) celui qui en est privé nous renvoyons ici pour plus de précisions à l'ouvrage *Les origines de la pensée européennes* de Richard Bruxton Onians, Seuil, 1999, p. 558 sq. sur l'interprétation du terme *liber* et sur l'interprétation du concept d'affranchissement.

Deuxièmement l'exercice du politique et de la parrhèsie relève intégralement du concept d'eunomie, c'est-à-dire du bon gouvernement, de la bonne législation. Le concept d'eunomie est essentiellement un concept moral et eutopique. Seul un renversement de ses fondements moraux en principes éthiques permet de la penser comme espace politique d'une régulation de l'espace moral et comme la condition d'un *eu zen*, d'un vivre bien.

Troisièmement l'exercice du politique et la parrhèsie ne peut se réaliser qu'à la condition d'analyser le concept grec du *hoi polloi*, autrement dit la question du nombre : nombre des gouvernants et nombre des gouvernés. Pour Michel Foucault il s'agit de relever quatre distinctions essentielles. D'une part relever l'opposition quantitative entre le *polloi* et l'*oligos*. Relever encore l'opposition morale entre le bon (*eu*) et le mauvais (*kakos*) et de construire ce qu'il appelle un isomorphisme éthico-quantitatif ^{op. cit., p. 43}. Relever que ces oppositions fondent ce que Foucault appelle un principe de transitivité politique (la volonté des meilleurs). Et enfin que le vrai ne peut donc relever que de la puissance du petit nombre et ne peut se constituer sur l'indifférence entre les sujets parlants. La démocratie n'est donc pas le lieu de la parrhèsie parce qu'elle ne fait pas de différence entre les sujets parlants et donc entre les discours de vérité et de fausseté.

Michel Foucault expose deux critiques fondamentales à ce discours qu'il nomme le « renversement platonicien » et « l'hésitation aristotélicienne ». Pour Platon, la *politéia République*, VI, 488a-b est le lieu du dire vrai, elle ne peut donc exister dans la démocratie. L'hésitation aristotélicienne *Politique*, III, 1279b-1280a repose sur la définition de la démocratie comme le « régime où la majorité pauvre (*apori*) gouverne ». Aristote oppose à la structure nombreux (*polloi*) / moins nombreux (*oligos*), la structure riches (*pléious*) / pauvres (*apori*) et la structure bon (*eu*) / mauvais (*kakos*) qui met alors en doute le principe d'isomorphisme éthico-quantitatif pour plus de précisions voir *Le courage...* p. 44-50.

3. Critique de la parrhèsie monarchique. Le lieu idéal de la parrhèsie serait alors non l'espace de la démocratie (trop de latitude) mais la cour du prince, la cour du tyran, parce que si la démocratie n'est pas le lieu de la différenciation éthique, la tyrannie peut l'être puisqu'elle est l'espace d'une individualité.

La parrhèsie s'exposerait alors comme la critique de la démocratie et la valorisation de ce que nous nommons l'espace de la monarchie. La parrhèsie n'est plus un droit mais une pratique (*teknè*). Elle n'est plus liée à la *polis* mais à la *psukhè*. La parrhèsie est alors une technique de formation de l'*éthos* voir *Le courage...* p. 57, sq. et voir aussi Richard Bruxton Onians, *op. cit.*, « *La psukhè* », p. 119-153. Michel Foucault relève alors trois fondamentaux : 1. la problématique définition de la *psukhè*, 2. l'opposition entre *aléthéia*, *politéia* et *éthopoièsis*, et enfin, 3. la réinterprétation des quatre modèles du dire relevés dans le séminaire précédent :

- attitude prophétique comme processus de réconciliation de l'*aléthéia*, de la *politéia* et de l'*éthopoièsis*;
- attitude de sagesse comme démonstration de l'unité fondatrice entre *aléthéia*, *politéia* et *éthopoièsis*;
- attitude technique comme démonstration de l'hétérogénéité irréconciliable entre *aléthéia*, *politéia* et *éthopoièsis*;
- attitude parrhésiastique comme exposition de la différenciation éthique et de l'impossibilité de les penser comme tels mais dans leurs relations et leur irréconcilier.

Scolie 1. Sur la notion d'éthopoièsis. Éthopoièsis signifierait assez simplement produire (*poien*) de l'*éthos* : ce qui est donc éthopoiétique « c'est quelque chose qui a la qualité de transformer le mode d'être d'un individu » *Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 227. Tout événement et tout acte est graduellement et obligatoirement éthopoiétique puisqu'il a – graduellement de l'indifférence au bouleversement – la capacité de transformer le mode d'être de celui qui perçoit cet événement ou cet acte. C'est encore ce qu'il

serait possible d'appeler un modèle de subjectivation.

Si nous sommes d'accord avec Foucault pour reconnaître qu'il y a trois fondements à la pensée occidentale dans les formes de l'*aléthéia*, de la *politéia* et de l'*éthopoièsis*, il nous faut cependant faire quelques précisions. D'une part nous devons – tout en reconnaissant qu'elles sont irréductibles et irréconciliables – que la constitution d'un discours de vérité (autrement dit discours de véridiction et discours apodictique) ne peut se faire qu'à la condition de relever du courage de la constitution d'un discours éthique, c'est-à-dire d'une éthopoiètique. L'éthopoiètique est alors le seul espace du vivre avec. D'autre part nous devons faire une distinction essentielle entre la psychagogie et l'éthopoiètique. Si la première s'occupe de la formation de la *psukhè*, la seconde ne devrait s'occuper que de la production de l'*éthos*. La pensée de l'éthique repose intégralement sur cette distinction.

Scolie 2. Sur la notion d'ostracisme. Michel Foucault termine la première partie de la leçon du 8 février 1984 par un commentaire sur l'ostracisme. L'ostracisme est un exil qui n'est pas fondé sur l'expulsion d'un membre qui aurait commis un crime, mais sur l'expulsion d'un membre dont « le prestige, l'excellence, les qualités particulières dont il faisait preuve le mettait trop au-dessus des autres citoyens » *Le courage...* op. cit. p. 50. Il faudrait ici repenser le concept d'ostracisme ainsi que le concept d'obscénité comme forme de régulation de la *politéia*.

premier novembre 2009

PARRHÈSIE ÉTHIQUE LE DIRE PHILOSOPHIQUE COMME *EXÉTASIS*

« ἐν τινὶ φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἀνθρωποι.
Nous les hommes sommes dans un poste de garde. »
(Pythagore) Platon, *Phédon*, 62b.

Nous poursuivons aujourd’hui notre analyse du concept de parrhèsie en faisant une lecture de la leçon du 15 février 1984. Le texte de Foucault est intégralement occupé à l’analyse des textes de Platon relatifs à la mort de Socrate, l’*Apologie de Socrate*, le *Criton* et le *Phédon*, ainsi qu’au texte le *Moyne noir* de Georges Dumézil qui tente d’éclairer les derniers mots de Socrate dans le *Phédon*. Ce texte de Foucault nous permettra de tenter une approche de trois notions fondamentales, qu’est-ce que la parrhèsie éthique ? qu’est-ce alors qu’une parrhèsie philosophique ? et enfin que signifie le concept essentiel de négligence ?

1. Pour définir le concept de parrhèsie éthique, Michel Foucault relève, à partir des textes platoniciens et essentiellement l’*Apologie de Socrate* deux modèles : d’une part l’opposition entre une langue habile *deinōi legei*, c’est-à-dire au sens propre la langue qui frappe l’imagination par son habileté, ce qui signifie donc à la lettre ce qui inspire la crainte, *Apologie*, 17a-b et une langue sans apprêt, autrement dit, l’opposition entre rhétorique (et même sophistique) et parrhèsie comme exercice du dire-vrai, et d’autre part, la problématique de l’oubli de soi en ce sens que la rhétorique ou la sophistique provoquerait l’oubli de soi alors que la parrhèsie non. Oubli de soi parce que la « langue habile » est la langue de

la fascination et la langue de l'adhésion voir à ce propos l'ensemble des traités de rhétorique, citons Démétrios, *Peri herménēias*, 36, dont trois styles sont prompts à produire cette adhésion, les styles grand (*megaloprèps*), élégant (*glaphuros*) et vêtement (*deinos*), mais surtout citons le Pseudo-Longin, *Peri hupsos*, VIII, où il livre les cinq sources capables de produire la grandeur du discours, l'élévation des idées (*noēsēis adrēpēbolon*), la violence et l'enthousiasme (*sphodron kai enthousiastikon pathos*), l'invention des figures (*skématon plasis*), l'élégance de l'expression (*gennaia phrasis*) et la composition (*sunthēsis*), non-oubli de soi parce que la parrhésie est cet exercice de la mise en danger de soi et qu'elle est une sorte de convocation dans le discours qui exige que nous en acceptions les risques et les enjeux. Si la rhétorique provoque une sorte de négligence de soi (*a-méléia heautou*), la parrhésie incite, oblige, maintient, produit un soin de soi (*épi-méléia heautou*). Il est alors possible ici de reconstruire l'archéologie des concepts de fascination et de divertissement, il est encore possible, ici, de reconstruire les liens qui existent entre vérité et souci de soi. Les formes de la négligence ne sont pas celle de la vérité.

Foucault tente alors de comprendre pourquoi Socrate ne fait pas de politique et pourquoi, la leçon socratique, relève d'un volontaire refus de la politique. Foucault relève cinq raisons qui font que Socrate ne pratique pas la parrhésie politique. Premièrement parce qu'il entend des voix *Apologie* 31a-b et parce qu'on lui rapporte l'oracle de Delphes. Deuxièmement parce que la parrhésie démocratique ne fonctionne pas bien voir leçon du 8 février et voir séminaire précédent sur la *politēia*. Troisièmement parce qu'elle implique un danger : « si je m'étais adonné il y a longtemps, à la politique, je serai mort depuis longtemps » *Apologie* 31a-b, cité par Foucault, *Le courage...*, op. cit. p. 71. Quatrièmement parce qu'il y a une utilité à être présent hors de la parrhésie politique, donc dans la parrhésie philosophique. Et enfin cinquièmement parce que le seul dire-vrai est le dire philosophique et non le dire politique.

2. *Le dire vrai philosophique*. Dans la pensée platonicienne il fonde son existence dans la métaphysique plus précisément c'est le rapport

avec le dieu Apollon et la prophétie : Chrépon va chercher un oracle à Delphes qui dit « Nul n'est plus savant que Socrate » *Apologie* 21a. Ce point est d'une importance fondamentale puisqu'il oriente de façon absolue la puissance de la philosophie en Occident. Le dire philosophique trouve son origine dans la divinité – dans le soin de la divinité – et dans le respect de ces dispositions. Nous verrons qu'il y trouve non seulement son origine mais aussi sa finalité.

Socrate reçoit de Chrépon cet oracle qu'il ne s'agit pas d'interpréter mais qu'il s'agit de vérifier, en somme savoir s'il dit vrai c'est la question du contrôle, *elegkhein*, et qui conduit à la structure essentielle de la pensée socratique, ou plutôt platonicienne, la discussion : toute proposition se discute. À partir de cela Socrate commence une grande enquête (*planè*) qui lui permet de définir ce qui est ou non indiscutable (*analegktos*).

Trois commentaires : premièrement l'ensemble de ce processus ne relève pas de l'interprétation, c'est-à-dire qu'il ne livre pas les objets à une interprétation longue et obscure qui cherche à décrypter, deuxièmement ce processus n'est pas non plus une posture de l'attente comme visée passive qui attend la réalisation ou non de la prophétie et enfin ce processus est donc une posture fondamentale de l'épreuve et de la discussion, de l'enquête. Appréhender les choses en les vérifiant.

Reste à comprendre qu'elle en est la méthode. Il s'agit d'une enquête (*exetasis*) dans les catégories sociales qui permet de savoir si l'oracle dit vrai, qui permet d'éprouver les connaissances et enfin qui permet d'éprouver ce qu'elles savent d'elles-mêmes. Il a trois modes de l'*exetasis*, la *zètèsis* ou la recherche fondée sur l'*elegkhos*, la *planè* ou l'enquête et enfin la *parrhèsie* ou la mise en danger du dire. Mais dans quel but ? veiller sur les autres et s'occuper de soi-même à savoir s'occuper de la *phronèsis* (raison) de l'*aléthéia* (vérité) et de la *psukhè* (âme). Et c'est ce qui fonde à la lettre une parrhèsie éthique dont le schéma est alors le suivant ***zètèsis* - *exétasis* - *épiméléia*** ou **recherche - épreuve - souci**. Ce qui

serait alors à la lettre une définition de la parrhèsie philosophique comme discours qui a pour souci le souci le soi.

Il y a bien sûr une série de problèmes. La question de l'interprétation, c'est-à-dire ne pas livrer les objets à une interprétation mais à une enquête de vérification, offre un premier problème parce qu'en livrant l'objet à la preuve, indispensable à l'enquête, elle ne le livre pas à la spéculation, aux tours et détours de la pensée. En revanche il est possible de soutenir que cela offre à l'objet la possibilité d'échapper, un temps, à une herméneutique de la signification. Mais en ce cas, à quoi cela l'ouvrirait ? Le problème de la non-attente – c'est-à-dire de ne rien livrer à la puissance du prophétique et à la puissance du téléologique – offre ici la radicalité d'un objet offert à la mesure la plus juste de la connaissance. Seul l'objet livré à l'immanence de la saisie gnoséologique acquiert la puissance de l'événement : il est mesure du temps, exposition et épuisement. L'objet livré à la mesure de l'attente est un objet historique. Autre problème la question de l'épreuve qui livre de manière radicale le modèle de la technique. Livrer tous les objets à l'épreuve c'est les livrer à la problématique saisie de la vérification. Or cela livre l'homme à l'exclusivité des dispositifs et donc à la puissance intégrale de la subjectivité. Nous ne pouvons dès lors exister que comme sujet de l'enquête, au double sens du terme français de sujet. D'autre part le modèle technique de l'épreuve ne livre ni l'objet ni le sujet à l'existence simple du *suzein* aristotélicien ni du *Mitsein* heideggerien.

Autre problème encore, le couple de la *zètèsis* et de l'*exétasis* livre le modèle de l'épistémologie et de la gnoséologie mais dans une double orientation, d'une part celle de l'épreuve comme validation d'un dire-vrai, d'une vérification qui construit alors un discours philosophique moral qui se transforme en soin (l'attention, la surveillance, le soin de la *phronèsis*) et d'autre part celle, donc, de l'*épiméleia* comme discours à valeur morale : il y a ce qui prend soin et ce qui ne prend pas soin. Enfin la triade socratique de la *zètèsis*

- *exétasis* - *épiméléia* livre le modèle – la machine – de la sociologie et des discours d'autorité, du discours moral au discours familiale et maternel, au discours métaphysique, au discours sotériologique, au discours psychanalytique, etc. Le modèle platonicien, en introduisant la question de l'épreuve comme déconstruction des modèles théologiques, produit un modèle ambigu comme expérience de la subjectivité et construction d'un discours moral de la non-négligence et du soin.

3. La question du soin et de l'*épiméléia*. La seconde partie de la leçon de Michel Foucault est entièrement consacrée à l'analyse des dernières paroles de Socrate dans le *Phédon* : « ὁ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφειλομεν ἀλεκτρύνα: ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε. Cher Criton, dit-il, nous devons un coq à Asklepios : eh bien payez et n'oubliez pas » *Phédon* 118a. L'analyse de Dumézil et de Foucault permettrait de lire cette énigmatique parole non avec le sens habituel de la mort qui guérit de la vie mais au contraire d'une pratique respectueuse de la divinité comme remerciement pour une guérison. Mais de quelle guérison ? D'avoir guéri Criton, ses camarades, et aussi Socrate lui-même, des dangers de la *doxa* ou de l'opinion publique qui conduit à des opinions fausses. Foucault relève nous renvoyons à une lecture attentive de ce texte, *Le courage..., op. cit.*, p. 87-107 dans ces trois textes *Apologie*, *Criton*, *Phédon* une interprétation de la *doxa* et de l'opinion fausse comme ce qui conduit à une maladie, à un dysfonctionnement de la raison et de l'esprit (*phronèsis* et *psukhè*). Ce qui permet d'éviter cela c'est la pratique de la parrhésie philosophique qui se construit et doit se construire sur une pratique de l'*épiméléia* qui s'apparente à une sorte de guérison. L'*épiméléia* c'est donc le contenu fondamentale de l'enseignement socratique, prendre soin de soi, *épiméléia heautou*. Foucault relève que le dernier mot de Socrate est le verbe *ameleô* qui signifie négliger et oublier. Dernière exhortation de Socrate, « *mè amelète*, n'oubliez pas », ne vous abandonnez pas à la négligence.

8 novembre 2009

PARRHÈSIE PHILOSOPHIQUE ÉLOGE DE LA NÉGLIGENCE

« *tum si eligendum sit, longe longeque eloquentiam infantiae praeferas.* »

Marcus Cornélius Fronto, *Lettre à Marc-Aurèle*.

« Il se trouve que le philosophe peut être un imposteur et que l'amateur de lettres ne peut l'être. »

Marcus Cornélius Fronto, *Lettre à Marc-Aurèle*.

« Profaner signifie : libérer la possibilité d'une forme particulière de négligence qui ignore la séparation ou, plutôt, qui en fait un usage particulier. »

Giorgio Agamben, *Profanations*.

1. Nous proposons, paradoxalement, la possibilité d'un éloge de la négligence. Nous interrompons volontairement nos lectures. Le concept de négligence semble ne pouvoir constituer l'exercice d'un dire philosophique et cependant nous tenterons de démontrer qu'il est évident.

Nous devons, d'abord, en rappeler l'étymologie, négligence vient du verbe latin *neglegere* (*nec-legere*) qui signifie littéralement non-lire et du substantif *neglectio* (*nec-lectio*). Le verbe latin *neglegere* s'oppose terme à terme au verbe *re-legere* qui signifie donc re-lire et dont le substantif *re-lectio* a formé en français le terme religion^{le} religieux c'est donc ce qui permet la relecture scrupuleuse comme observance et comme prière et ce n'est pas ce qui permet de *re-lien* (*re-ligere*). Négligence et religion sont deux termes qui s'opposent formellement, structurellement et conceptuellement. La *relectio* c'est donc ce qui met en jeux la lecture, l'observance, le scrupule, la règle, la liturgie, l'inquiétude et

la ritualisation alors que la *neglectio* c'est ce qui met en jeux les figures de l'oubli, de l'abandon, de la profanation, de l'acquiescement.

Il y avait dans l'antiquité grecque une pratique artistique de la mosaïque qui consistait à réaliser des *asorotos oikos*. Elles sont les figures de la négligence qui garantissent en même temps la possibilité d'une *oiko-nomia* (d'un *neg-otium*) et la possibilité d'un temps libéré des figures de la ritualisation (*diagogè* et *otium* ou plus encore la possibilité d'un *tempus festus*). L'espace de la négligence est le temps de l'être-dans-la-festivité, il est aussi le temps de l'être-aimé, il est encore la figure du temps libre qui dispose l'être. *Asorotos oikos* signifie, à la lettre la pièce non-balayée : plutôt que de rituellement devoir laisser tomber par terre les reliquats du repas aux dieux on les faisait figurer comme motifs des mosaïques qui se couvraient ainsi des figures permanentes du soin tout en nous livrant à la négligence. Toute pensée est une *asorotos oikos*, toute recherche doit être la figure de cette négligence.

2. Il faut maintenant revenir à l'opposition des termes *épiméléia* (souci) et *améléia* (négligence) une des formes de la négligence, en grec, est le verbe *améléō* mais on peut aussi trouver le verbe *parièmi* qui signifie laisser aller, laisser tomber, lâcher (abaisser les voiles d'un navire...). Nous avons longuement appréhendé le concept platonicien d'*épiméléia* voir séminaires précédents et les leçons de Michel Foucault du 8 et du 15 février 1984 il faut maintenant tenter de comprendre si ce concept existe – qu'elle que soit sa forme – dans la pensée aristotélicienne. De manière générale, il est possible de dire que la pensée aristotélicienne se constitue comme une philosophie des réalités humaines à la différence de la pensée platonicienne qui se constitue comme une philosophie des vérités. L'existence du terme *épiméléia* chez Aristote apparaît uniquement dans la *Politique* (iv, 15) dans le sens précis de l'administration. Cependant il est possible de relever chez Aristote, dans les *Éthiques*, ce concept de la négligence sous les sens précis de ce qui n'occupe pas, c'est-à-dire le dédain et le mépris. Mais nous devons préciser. Cette forme de l'absence du soin – du sans-souci – résulte des appétits (*épithumia*) :

La raison (*logos*) ou l'imagination (*phantasia*), en effet, présente à nos regards une insulte (*ubris*) ou une marque de négligence (*oligôria*) ressenties, et la colère, après avoir conclu par une sorte de raisonnement que notre devoir est d'engager les hostilités contre un pareil insulteur, éclate alors brusquement; l'appétit, au contraire, dès que la raison ou sensation a seulement dit qu'une chose est agréable, s'élance pour en jouir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1149a32.

Cette sorte de négligence provient aussi de ce qu'Aristote nomme *mégalopsychia* (magnanimité) :

De plus un autre trait du magnanimité veut qu'il soit dédaigneux (*kataphronétikous*). [...] Être négligent (*oligôron*) est le sentiment (*pathos*) tout particulièrement propre au magnanimité (*mégalopsychou*) Aristote, *Éthique à Eudème* 1232a37-a10.

Nous avons deux concepts, la *kataphronésis* comme dédain (la présomption) et l'*oligôros* comme négligence (ce dont on ne s'inquiète pas). Aristote en donne une définition dans la *Rhétorique* 1378b10 :

La négligence (*oligôria*) est une opinion (*doxès*) en acte (*énergéia*). [...] Ce qu'on suppose ne rien valoir, on le dédaigne (*kataphronousin*), ce qu'on évalue ne rien valoir, on le néglige (*oligôrousin*).

Le concept de négligence, chez Aristote, est fondamental pour comprendre le concept de puissance et de désir qui relève d'une gradualité du jugement de la supposition (*oimai*) à celui de l'évaluation (*axios*).

3. Il nous faut revenir aux analyses de Michel Foucault, mais ici dans l'*Herméneutique du sujet*, aux leçons du 6 janvier et du 27 février 1982 pour appréhender ce concept de l'*épiméléia* et de la négligence. On peut relever trois structures qui constituent notre rapport à la philosophie comme connaissance et occupation. Il s'agit d'une part de notre rapport entre sujet et vérité en ce sens que le sujet est celui qui est assigné à la tâche de la connaissance (*gnosis*) à celle du soin de soi-même (*épiméléia heautou*). Il s'agit, d'autre part, de cette morale ascétique de l'occupation (pensées platoniciennes,

épicuriennes, stoïciennes, etc.) qui trouve son fondement dans les pensées grecques avant même de se déployer dans les pensées chrétiennes : elle se fonde sur une structure théologique comme constitution des préceptes delphiques et elle se fonde sur « une inquiétude permanente au cours de l'existence » Michel Foucault, *op. cit.*, p. 9 comme mesure de l'existence et de la connaissance. Il s'agit enfin de la fondation d'un dire philosophique dont le modèle est la méthode platonicienne qui se constitue autour de trois notions la mémorisation et l'anamnèse, l'*exétasis*, et la vie contemplative. Il est alors possible de dégager trois schémas à partir de l'analyse de Michel Foucault : 1. une attitude générale à l'égard de soi, 2. une attitude générale à l'égard des autres, 3. et enfin une méthode (méditation, mémorisation, examen de conscience, vérification).

Michel Foucault relève une forme d'oubli du souci de soi, en somme une sorte de négligence du souci de soi qui se constitue par une requalification de la *gnosis* et une disqualification de l'*épiméleia* *op. cit.* p. 15 sq. La requalification de la connaissance se fait d'une part par le cartésianisme qui postule la question de l'évidence et d'autre part par la toute puissance de l'épistémologie. La disqualification se fait, selon Foucault, selon une séparation de la philosophie qui ne s'occupe que de la possibilité d'un vrai et d'un faux et de la spiritualité. Nous devons entendre dans ce terme, d'une part, la mesure d'un discours métaphysique et, d'autre part, l'absorption de la pensée de l'*épiméleia* dans le concept de foi. Les formes de la spiritualité s'entendraient selon trois modèles : d'une part, la vérité n'est jamais donnée au sujet en tant que telle, d'autre part, il existe alors la nécessité d'une modification du statut de soi au statut de soi opératoire (*Éros* et *askèsis*), et enfin de la possibilité d'un retour possible à un espace de la tranquillité (béatitude).

Il serait alors nécessaire de proposer ici un schéma qui donne les modèles, non d'une spiritualité, mais d'une forme de l'oubli du souci de soi comme mesure moderne de la négligence. Ce schéma est bien sûr fortement induit par la déconstruction des systèmes de vérité et par la puissance de l'épistémologie et de la

phénoménologie :

- la vérité n'est pas un donné : non seulement elle n'apparaît pas au sujet mais encore la leçon adorienne nous fournit la possibilité d'une dialectique négative comme primat du principe de contradiction.
- la nécessité de la transformation des statuts qui conditionnent l'opérativité et l'inopérativité : l'être du désœuvrement pose une redéfinition possible du souci comme occupation et de l'occupation comme visée théorétique qui est alors le seul espace possible du souci comme ce qui nous dispose.
- la configuration d'un espace de la suspension comme appréhension d'un temps non téléologique et non sotériologique (l'existence de cette temporalité dépend évidemment de la visée théorétique).

4. Il nous faut encore appréhender ce qui dans la modernité nous a offert une figure actuelle de ce souci et de cette négligence. On trouve dans deux textes de Martin Heidegger, *Être et temps* et *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, deux concepts essentiels, celui du souci (*Sorge*) et de l'ennui (*Langeweile*). Le souci (*Sorge*) doit s'entendre comme phénomène ontologique § 41, p. 193, en ce sens qu'il relève de l'être de la pré-occupation de l'être (*Besorgen*). Cette préoccupation est ouverture au monde (temps et lieu) : le souci ouvre alors l'horizon de la temporalité en fonction de trois mesure, la facticité (le passé), l'échéance (le présent) et l'existence (le futur). On doit pouvoir entendre cette pré-occupation sous la forme de l'être-jeté (dans le temps et dans un lieu) qui se transforme en être-projeté comme forme de la destinée et du souci (*Sorge*). Le souci selon Heidegger temporalise en ce sens qu'il se constitue sur la mort et qu'il constitue la morale. Ce qui s'oppose alors à la forme du souci c'est l'expérience (*Stimmung*) du vide et de l'ennui. L'expérience du vide c'est ce qui creuse la préoccupation comme forme de l'envoûtement, l'expérience de l'ennui c'est ce qui permet à l'être de « ne pas agir contre » comme forme d'un *se-tenir-à-soi* de l'être-là *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, op. cit. p. 242. C'est ce qui

rend possible la possibilité d'un habiter poétique (ou *zoè poétikè* chez Aristote). La négligence c'est ce temps qui se *fait* et dans lequel nous existons hors de toutes figures destiniales et qui nous livre à l'expérience du désœuvrement. Le désœuvrement serait la figure de ce qui *dé-s-œuvre* comme la négligence est la figure de ce qui *ne-lit-pas*. La négligence est alors l'espace du sans-souci.

5. Il reste alors à réfléchir à ce que signifie l'écriture d'un éloge de la négligence. Il existe un ancien modèle, celui de Marcus Cornelius Fronto qui écrivit des *Laudes eglegentiæ* comme un éloge paradoxale, comme texte d'anti-rhétorique, comme un court traité de rhétorique spéculative Fronton fut précepteur et ami de l'empereur Marc-Aurèle et philosophe, pour les références voir <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/fronto/lettres21.htm> et <http://epistol.glossa.dk/fronto.html#negl>, voir aussi le texte *Rhétorique spéculative* de Pascal Quignard, ch. 1, Gallimard, 1995.

Faire l'éloge de la négligence c'est retenir ce que le langage oublie et c'est surtout exposer dans la langue les *sententias inopinatas*, les pensées étonnantes. Le Pseudo-Longin les nommaient les *paradoxon*; elles ne relèvent que de la puissance de la configuration (*skèmaton plasis*). Seul l'être disposé à la négligence accède à l'usage de la langue, accède à la violence de la langue (*deinoi legei*). Seul l'être disposé à la négligence entre de manière saisissante et paradoxale dans la mesure du temps du maintenant là où se forment les figures de l'actuel, là où se configurent les images : Fronton écrivait dans son éloge de la négligence :

On est aussi plus disposé à pardonner des fautes à la négligence, comme à lui savoir plus de gré du bien qu'elle fait; car rien ne surprend plus agréablement que de voir qu'un homme qui n'a souci de rien n'a pas négligé de bien faire dans l'occasion (*ceterarum rerum indiligentem bene facere in tempore haud neglexisse*).

29 novembre 2009

PARRHÈSIE PHILOSOPHIQUE ÉPIMÉLÉIA & ÉTHICITÉ

« εἰ τις ἄρα ἡμῶν τεχνικὸς περὶ ψυχῆς θεραπείαν . »
Platon, *Lachès*, 185e.

« L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question. »
Michel Foucault, *La volonté de savoir*.

1. Nous reprenons, à présent, le cours des leçons de Michel Foucault, celle du 22 février 1984. Il s'agit, ici, d'une démonstration des modèles platoniciens – et socratiques – de l'exétasis, à partir du *Lachès*, œuvre de jeunesse de Platon. Ce qui est en jeu ici, c'est la redéfinition de la parrhésie éthique comme *manière non-négligente de vivre*. Ce concept est évidemment fondamental dans ce qu'il offre comme modèles pour la pensée occidentale et problématique dans la manière dont il les offre.

Avant cela, Michel Foucault s'interroge sur l'étymologie de *épimélélia*, le souci, *mélein*, se préoccuper, *épimélètes*, surveillant et enfin *amélètes*, négligent. On ne connaît son étymologie, mais Georges Dumézil livre l'hypothèse qu'il pourrait s'agir du terme grec *mélos* qui est d'abord le membre, l'articulation, puis le rythme et donc le chant, la mélodie. Georges Dumézil suppose un lien, une filiation entre la figure du *mélei moi*, « ça me soucie », et la formule « ça me chante ». Si l'étymologie, c'est-à-dire le sens réel est faux, il reste que cela livre un sens possible, un sens supposé, une configuration possible du terme *mélein*.

Mélos signifie le membre et l'articulation qui se constituent alors comme une structure (*mélopoias*), comme un ensemble, une forme qu'on appellera chant ou musique. Pour que le chant existe il faut qu'il existe une sorte de matière première (*prôtè ousia* voir Aristote, *Métaphysique*, livre VII et VIII, voir aussi Giorgio Agamben, *L'homme sans contenu*, ch. 9).

C'est de cette matière inarticulée (*to prôton aruthmiston* voir Aristote, *Physique*, livre II), si l'on prend soin de l'observer et de la structurer qu'apparaît alors le rythme, le *logos* articulé, qu'apparaît alors la mélodie. « Ce qui me soucie » *mélei moi*, « ce qui me chante », *libet*, « ce qui me chaut », *calere*, au sens de ce qui m'inquiète. Il faudrait encore entendre cette étrange figure étymologique comme l'élément de ce qui appelle à l'observation attentive et comme une sorte de chant d'appel au sens de ce qui convoque. L'*épiméléia* est une convocation, est une mesure de la réunion, en ce sens que notre *phronèsis* – notre intelligence à la réalisation – tente de fabriquer des structures avec les éléments qui sont en place; l'inverse en sera la *kataphronèsis* comme oubli et mépris de ces structures.

2. Analyse du *Lachès*. C'est une œuvre de jeunesse dont le principe est une tentative d'appréhension du rapport éthique entre courage et vérité et dont le sujet est l'éducation des jeunes gens, sujet qui fonde en soi le principe du souci, de l'*épiméléia*. Il y aurait deux modèles, d'une part l'*Alcibiade* dans lequel il s'agit de s'occuper de l'âme sous la forme de la psychagogie et dont le but est la contemplation de soi-même (pour y saisir l'élément divin, la *psukhè*). Dans le *Lachès*, en revanche, il ne s'agit pas de l'âme, mais bien, et c'est ce qui est fondamental, de s'occuper du *βίος*, autrement dit de la manière de vivre. L'*épiméléia* est donc le souci fondamental du *bios*. Il y a alors deux visées, l'une métaphysique, l'autre éthique.

Le *Lachès* se développe selon trois modèles, la démonstration du pacte parrhésiaste, la démonstration du fonctionnement de l'exétasis et enfin l'impératif du souci de soi.

Le pacte parrhésiaste s'effectue entre cinq interlocuteurs,

deux membres de l'aristocratie (Lysimaque et Mélésias), deux personnalités politiques (Nicias et Lachès) et Socrate. La question est la formation des jeunes gens qui soulève trois problèmes, le maître, la célébrité et la négligence^{179d} :

nous reprochons à nos pères de nous avoir laissés vivre à notre aise quand nous sommes étions adolescents, tandis qu'ils s'occupaient des affaires des autres (*ta de tōn allōn pragmata*). Nous attirons l'attention de ces jeunes gens en leur disant que s'ils se négligent (*amēlēsousin*) et ne nous écoutent pas il vivront sans gloire (*aklēs*).

La démonstration de l'*exétasis* se fait d'abord dans l'opposition des discours de Nicias et Lachès qui relève de la forme rhétorique du politico-judiciaire, mais qui conduit, d'une part, à une impasse puisqu'aucun des deux n'est d'accord et, d'autre part, à une démonstration de l'insuffisance du principe de majorité. Socrate oppose alors au modèle politique un modèle technique en énonçant que ce qui importe c'est la *manière* avec laquelle nous sommes des *tekhnikos péri psukhēs thérapiéian*^{185e}. On passe d'une véridiction politique à une véridiction technique fondée sur la trilogie maître-élève-œuvre et qui relèvera donc entièrement de la compétence, compétence de l'enseignant comme parrhésie technique, et la puissance du comportement, de la manière de vivre comme parrhésie éthique.

Michel Foucault s'interroge alors sur les modalités techniques qui permettent à Socrate (à Platon) d'installer un tel système, une telle *exétasis*. Il s'agit ici encore de la déconstruction du modèle politique (le suffrage, la majorité) pour l'affirmation d'un modèle de pacte parrhésiaste comme expérience de la parrhésie positive ou parrhésie heureuse. Il faut décortiquer deux réponses, qui relèvent de cette acceptation du pacte parrhésiaste, celle de Nicias, puis celle de Lachès. Nicias accepte en disant^{187e-188c} :

Parce que tu me paraît ignorer que, si l'on appartient au groupe intime et à la famille des interlocuteurs (*dialégoménos*) habituels de Socrate, on est forcé (*anankē*), quel que soit le sujet qu'on entame d'abord, de se laisser ramener par le fil de l'entretien à des explications sur soi-même (*peri autou logon*), sur son propre genre de vie (*tropon nun*

te zè) et sur toute son existence antérieure (*bion bébiôken*). Quand on en est arrivé là Socrate ne nous lâche plus avant d'avoir tout passé au crible (*basanisé*). [...] J'estime qu'à subir cette épreuve on devient plus prudent (*promèthès*) pour l'avenir (*anankè*), si l'on est disposé, selon le précepte de Solon, à apprendre durant toute sa vie, et à ne pas croire que la vieillesse toute seule nous apporte la sagesse. Subir l'examen (*basanizesthai*) de Socrate n'est pas pour moi ni une nouveauté (*aèthès*) ni un désagrément (*aèdès*).

Ici plusieurs choses sont à noter. Il s'agit du discours de quelqu'un qui connaît la méthode. Son acceptation repose sur une forme de la nécessité afin de parvenir à cette connaissance de soi qui se fonde sur trois modèles, la compréhension de son *logos*, de sa manière d'être (*tropon nun te zè*) et la réminiscence de la vie passée (*bion bébiôken*) ; ce qui en soi constitue une autre façon d'appréhender l'*exétasis* socratique comme explicitations, éthique et mémoire. Cette méthode à donc pour but la connaissance comme le soin de soi et la prudence comme *promèthès* qui suppose la prudence comme *phronèsis*. Il reste encore le concept du *basanos* comme mesure de l'épreuve et de la vérification ; il y a derrière ce terme la forme de la torture ou du tourment, ce qui sous-entend que cette méthode n'est pas sans désagrément. Cependant de manière générale cette méthode permet la connaissance de soi-même comme rapport essentiel entre soi et le *logos*. Il s'agit donc de déterminer la manière dont on vit (*hontina tropon nun te zè*) comme dimension éthique de la mise à l'épreuve de soi.

L'autre réponse est celle de Lachès ^{188c-189b} :

En matière de discours mon cas est simple ou plutôt double. Tantôt je les aime (*philologos*) tantôt je les déteste (*misologos*). Quand j'entends discourir sur la vertu (*arétès*) ou sur quelques sciences (*sophias*), un homme qui est vraiment un homme digne de ses discours, j'en éprouve une joie (*khairô*) profonde par la contemplation (*théaomai*) de la convenance et de l'harmonie (*harmozô*) dont le spectacle m'est offert. Un tel homme est à mes yeux le musicien (*mousikos*) idéal, qui ne se contente pas de mettre la plus belle harmonie dans sa lyre ou dans quelque instrument frivole (*paidia*), mais qui, dans la réalité de sa vie, met d'accord (*sumphôron*) ses paroles (*logoi*) et ses actes (*ergon*). [...]

Cette voix-là m'enchante et me donne pour le monde l'air d'un ami du discours tant je recueille avec passion les mots qu'elle fait entendre. Mais le discoureur qui fait tout le contraire m'ennuie, et d'autant plus qu'il semble parler mieux; ce qui me donne l'apparence d'un ennemi des discours (*misologos*). Pour Socrate je ne connais pas encore ses discours mais je crois connaître ses actes et sur ce point, je l'ai trouvé digne du langage le plus beau (*logôn kalôn*) et de la plus entière liberté de parole (*kai pasès parrèsias*). Si donc il possède aussi cette qualité, ma bonne volonté lui est acquise, je serai heureux d'être examiné par lui (*exetazesthai*). [...] Je t'invite donc Socrate à m'enseigner (*didaskein*) et à me convaincre (*elegkhein*) comme il te plaira et je t'apprendrai en retour ce que je sais.

Ici encore plusieurs choses à noter. Seule la méthode socratique de l'*épiméléia* est acceptée sur le modèle du courage dans les actes et sur le modèle de la manière de vivre comme parrhésie éthique. Il est assez évident que les termes de la méthode sont ici encore repris sous la forme de la parrhésie entière (*pasès parrèsias*) de l'examen (*exétasis*) de l'enseignement (*didaskein*) et du principe de vérification (*éleghkein*).

Il faudrait encore relever cette étonnante image du musicien, celui qui accorde les actes et les discours et le rapprocher de cette figure de ce que nous disions au début avec le terme *mélus*. L'*épiméléia* est bien alors une forme de l'observation assidue et attentive (*théaomai*), occupée du rythme des parties de l'être et du discours comme configuration de la connaissance mais surtout d'une fascination, d'une absolue dimension esthétique de l'ordre du beau et de la structure. Ce qui relève de l'*épiméléia* c'est une forme de la pensée platonicienne entièrement fondée sur la mesure esthétique de l'occupation vers le beau et vers l'harmonie. C'est sans doute pour cette raison que Platon utilise le verbe *théaomai* qui signifie contempler, observer, être spectateur, exactement comme le verbe *théorein* il est à noter que le verbe *théorein* est le seul verbe utiliser par Aristote, essentiellement dans l'*Éthique à Nicomaque* pour définir la visée théorétique : il reste une différence substantielle entre les deux verbes, l'un

s'ouvre vers la *théôria* comme observation, l'autre la *théama* comme spectacle et comme objet merveilleux (lié à la question du plaisir). Il y a donc un véritable problème d'esthétique. Il y aurait ici une sorte de démonstration qu'il n'y a, du moins, aucune forclusion de l'esthétique, au contraire même se serait la forme qui permettrait le maintien de l'occupation, la garantie de l'*épiméléia*. La « poétique » – au sens aristotélicien, c'est-à-dire comme lieu de la *mimésis* et de la *katharsis* – serait alors le lieu même éthique de l'occupation, du souci, des formes de la non-négligence. Cela reste à prouver et constituera l'enjeu des prochains séminaires.

Le *Lachès* est donc un ouvrage qui discute de la figure de la vérité et du courage. C'est en soi un discours qui n'aboutit pas à une conclusion, ni Nicias ni Lachès ni même Socrate ne parviennent à définir le courage. Est-ce alors un texte sans conclusion ? sans leçon ? sans finalité ? Michel Foucault relève trois étranges et paradoxaux conclusions et qui sont pourtant d'une évidence absolue. Première conclusion, ironique, tend à dire que chacun doit retourner près de son maître pour continuer son apprentissage. Deuxième conclusion il faut confier l'enseignement de ses enfants *zooc tón meirakion épimeleishai* à Socrate. Troisième conclusion, Socrate, semble refuser parce qu'il n'a pas répondu, il n'est donc pas digne d'enseigner et formule une seconde conclusion ironique en disant qu'il faut payer sans compter les maîtres. Or il faut retourner la proposition et lire que seul l'exercice socratique, l'*exétasis*, peut permettre la saisie – éthique – du *logos* ^{201a-b}.

Il y a donc chez Platon la constitution d'une éthique stricte du vivre (*bios*) comme manière (*tropos*) non-négligente. Si le courage est indéfinissable, en revanche la forme même du courage est celle de ce rapport éthique et dialectique entre la vérité et le *logos*. Ce rapport éthique ne s'acquiert qu'à la condition d'un vivre non-négligent.

13 décembre 2009

PARRHÈSIE PHILOSOPHIQUE
PACKT PARRHÈSIASTIQUE DU POÉMATIQUE

« C'est l'obscur des poèmes, et non ce qui est pensé en eux,
qui rend nécessaire le recours à la philosophie. »
Theodor W. Adorno, *Notes sur la littérature*.

1. Nous interrompons une seconde fois l'étude des leçons de Foucault pour tenter de définir un cinquième pacte parrhésiastique, celui du poématique. Le poématique est un concept ancien et nous nous servirons essentiellement de deux textes « Deux poèmes de Friedrich Hölderlin » de Walter Benjamin « *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin* » in *Œuvres*, vol. 1, p. 91, trad. Maurice de Gandillac, Gallimard, 2000 et « Hölderlin et l'essence de la poésie » de Martin Heidegger « *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* » in *Approche de Hölderlin*, trad. Henri Corbin, p. 39, Gallimard, 1962. Selon Walter Benjamin le poématique (*das Gedichtete*) « est l'unité synthétique de deux ordres, celui de l'esprit et celui de l'intuition sensible. Cette unité reçoit son cachet spécifique comme forme interne de telle création particulière » « *Deux poèmes de Friedrich Hölderlin* », *op. cit.*, p. 92. Le poématique serait donc une sorte de synthèse d'un niveau noétique et d'un niveau thymique comme survenance d'une forme interne *Ibid.*, p. 92 (*Gehalt*), autrement dit une teneur, un contenu comme substance. Selon Benjamin cette *Gehalt*, cette forme interne relève d'une tâche *Ibid.*, p. 93 *sq*. La tâche du poème est à entendre comme présupposition des relations qui y sont en jeux. Autrement dit comme exposition. Si nous nous projetons à la fin du texte de Benjamin, il nous livre la seconde

partie du raisonnement : la forme interne (*Gehalt*) n'existe que si elle prend figure (*Gestalt*). Et c'est cette relation d'exposition qui à la lettre détermine le poématique quand la forme interne comme contenu accède au statut de forme externe comme figure. C'est ce que Benjamin nomme la configuration (*Gestaltung*) :

Le travail de configuration, le principe plastique interne est porté à une telle intention que la fatalité de la forme morte frappe le dieu, que – pour parler en image – la plastique a passé du dedans au dehors et que le dieu désormais s'est entièrement objectivé. La forme temporelle, mise en mouvement, surgit du dedans au dehors. L'être céleste *est apporté*. C'est ici une très haute expression de l'identité : le dieu grec est entièrement livré à son propre principe, à la figure. Le suprême méfait est nommé : l'*hubris* qui n'est entièrement accessible qu'au dieu, le transforme en figure morte. Se donner forme à soi-même, c'est là l'*hubris*. *Ibid.*, p. 117.

Dans ce commentaire de la poésie d'Hölderlin apparaît le concept fondamentale de la configuration (*Gestaltung*) comme ce qui fait prendre figure, comme ce qui fait prendre forme qui fait alors adhérer l'objet à la mesure de l'identité et au modèle du mythe.

Il y a alors un mouvement dialectique de la figure à la teneur de la figure comme une sorte de va-et-vient permanent, une sorte d'oscillation incessante du poème qui ne cesse d'aller et de venir, pour paraphraser Benjamin, du dedans au dehors. Par ailleurs il y a aussi un mouvement dialectique permanent de la figure à la configuration, c'est-à-dire de la figure en tant que telle à la figure paradigmatische (sa forme mythique). En somme un mouvement d'aller et de retour entre la figure singulière et la figure mythologique. Il y a enfin un troisième mouvement dialectique comme explosion des deux premiers, la figure et le mythe, comme posture éthique et politique. Le poématique est alors un contenu – une synthèse du noétique et du thymique – comme puissance éthique et comme agir politique. Si on admet – à la différence de Benjamin et d'Adorno Voir Benjamin, « Deux poèmes de Friedrich Hölderlin » *op. cit.*, p. 92 et Adorno, « Parataxe » *op. cit.*, p. 311 sq – qu'il n'y a pas de contenu de vérité dans le poème (dans la puissance du poématique du poème)

mais la possibilité d'une parole et d'un jeu sans « entrave »^{Heidegger, « Hölderlin et l'essence de la poésie », *op. cit.*, p. 43} alors on obtient différents schémas analytiques.

Premièrement, dans ce cas, la tâche de la vérité, tant de fois réclamée pour la poésie, ne définit en soi qu'une littérature de la martyrologie, celle de la plainte et du témoignage. C'est pourquoi la langue de la poésie est radicalement différente de la langue de la prose intégrale : la poésie n'est pas le langage de la fête, parce qu'elle n'est alors possible que comme la formule de la plainte. En ce sens la poésie est le langage de la sortie de la fête, de la fin de la fête, mais en somme jamais de la festivité. Et selon la formule d'Épictète *Entretiens*, livre iv, ch. 1., 106 :

Non, car j'aurai voulu encore resté à la fête.
Οὐ ἀλλ᾽ ἔτι ἐοπτάζειν ηθελον.

Cette poésie de la plainte, de l'élégie et de l'hymne, ne peut en aucun cas être le langage de l'être-dans-la-festivité : il l'exclut avec force, il l'oublie même. Il faudrait lire alors dans les temps de notre modernité la possibilité d'une inversion. Et cette inversion n'est encore qu'une idée il faudrait s'efforcer de faire en sorte qu'elle soit une réalité. Il en va de notre devoir politique. Cette inversion consiste à dire que dans un premier temps ni la philosophie ni la poésie n'a de tâche de la vérité. La philosophie peut alors livrer à la poésie cette tâche de la vérité (absente) comme figure et comme fantasme tandis que la poésie livre à la philosophie la tâche de la plainte. La poésie alors n'aurait qu'une tâche vide, celle la vérité mais sans la plainte, sans l'élégie, en somme sans la compréhension de cette vérité inutile et surtout inutilisable. Et quant à la philosophie, si elle est dégagée de la tâche de la vérité (rien ne relève de l'évidence) elle peut alors assumer sa véritable tâche qui est celle de la plainte. C'est sans doute pour cette raison que la philosophie contemporaine s'intéresse autant au poétique. La plainte est le lieu éthique de la pensée. C'est pourquoi nous sommes alors en mesure de définir une autre possibilité au pacte parrhésiaste Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.* Michel Foucault définit quatre formes de parrhésie ou de pacte

de parrhésiastique. La première forme de parrhèsie est la parrhèsie prophétique, celle qui dit les figures de l'avenir, la deuxième est la parrhèsie philosophique, c'est-à-dire celle qui dit les figures ontologiques de l'existant, les figures de l'avant, de l'antérieur, de l'*archè*, la troisième est la parrhèsie technique, celle des discours autoritaires de l'*épistémè* et de l'enseignement et la quatrième est la parrhèsie que Michel Foucault définit comme parrhèsie éthique, c'est-à-dire celle du risque politique et éthique : il s'agit d'une parrhèsie du poématique, c'est-à-dire un dire comme tout-dire, comme risque de cette dicibilité qui n'engage, dans la modernité, ni vérité, ni plainte. Seule cette prose est la langue de la festivité, de l'exaltation. Si la langue du poème perd les formes de la plainte, elle peut devenir, alors, cette langue, comme « prose intégrale », c'est-à-dire non la langue du *versus*, mais la langue qui conduit (*prorsus*) au *perversus*, comme forme de la boucle. Nous sommes alors en mesure d'ajouter aux quatre parrhèsies déterminées par Foucault, une cinquième que nous nommons parrhèsie du poématique, comme exposition de la langue dans la puissance de la viduité et dans son éloignement radicale de la vérité.

Deuxièmement, il n'y a alors aucune tâche de la vérité car la puissance du poématique est vide, la figure est creuse. Il n'y a donc plus de plainte possible dans l'espace du poétique, mais l'expérience de la constellation et de la réclame mallarméenne à la fulgurance benjaminienne. Ceci est alors la figure absolue de la perversité : entrer à nouveau dans la langue pour l'exposer dans son asémanticité pour la priver de la possibilité de la plainte. C'est en somme ce que tente de démontrer Giorgio Agamben dans *Le Règne et la gloire* Seuil, 2008, p. 357 :

Cette explosion hymnique du poème est le *Coup de dés*. Dans cette doxologie impossible à réciter, le poète, par un geste à la fois inaugural et conclusif a constitué la lyrique moderne comme liturgie athéologique (ou plutôt théoologique), par rapport à laquelle le projet de célébration propre à l'élegie rilkéenne apparaît de toute évidence en retard.

Ce qui est énoncé ici c'est le projet mallarméen comme figure de cette langue qui s'est déshabillée de la plainte pour s'exposer dans la brutalité du pacte parrhésiastique du poématique. La tâche du

poétique n'est plus le courage de la vérité mais le courage (comme forclusion de l'élegie) de la vie asémantique du langage. Le langage comme retournement, est la figure du désœuvrement. La vie comme désœuvrement, comme festivité, est alors le poématique des poèmes (*das Gedichtete der Gedichte*^{Walter Benjamin, « Deux poèmes de Friedrich Hölderlin », *op. cit.*, p. 94} : « La vie, pourrait-on dire, est globalement le poématique des poèmes. *Das Leben ist allgemein das Gedichtete der Gedichte* »).

Troisièmement, cette figure du courage de la langue du poète signe un pacte parrhésiastique. Cela définit une parrhésie du poématique soit comme figure d'une dicibilité de la vérité qui renvoie au figures traditionnelles de la parrhésie soit comme nouvelle figure. Ce cinquième modèle de parrhésie, la parrhésie du poématique est la forme même du courage de la langue livrée dans son intégralité dans la festivité et dans une visée asémantique : celle de la célébration, celle de la fidélité et celle de l'*encomium*. Adorno écrit : « la fidélité, la vertu du poète, est la fidélité à ce qui a été perdu » ^{Notes sur la littérature, *op. cit.* p. 315}, or ce n'est plus exactement la fidélité à ce qui a été perdu, mais bien, non seulement à ce qui se perd, mais plus encore à la mesure inchoative de la perte ou plus précisément de l'échéance. Ceci détermine la figure moderne de la fidélité du poète. La puissance inchoative du langage est cette « temporalité d'un présent sans contrepartie » ^{Modernes sans modernité, *op. cit.* p. 44} dont parle Pierre-Damien Huyghe et qui définit l'espace de la fidélité.

Il reste cependant d'autres problématiques, dont une, directement liée au poématique et à la problématique des figures. Si le *Gedichtete* est cette tension entre la forme interne (*Gehalt*) comme teneur et contenu et la figure de l'objet (*Gestalt*), il reste à comprendre ce que signifie cette figure. Première hypothèse, ce que Aristote définit par *mimèsis* (*miméomai*) nous le nommons « figuration » parce que c'est, à la lettre, ce qui fait apparaître les figures ^{Voir Aristote, *Poétique*, trad. B. Gernez, les belles Lettres, 2002. Il est évident que le sens d'imitation ne nous intéresse pas : la mimèsis est donc bien à la lettre l'apparition des figures.}

Le principe de figuration, comme apparition des images suppose, évidemment les questions

techniques de représentation et idéologique de vraisemblable. Il serait alors nécessaire de reconsiderer les propositions techniques du Pseudo-Longin quant à cette fabrication des images. Nous rappelons qu'il y a chez le Pseudo-Longin deux concepts qui disent très techniquement cette apparition des figures : d'une part le *skèmaton plasis* comme fabrication des figures^{Du sublime, op. cit., frag. viii.1} Les figures sont pour le Pseudo-Longin de deux sortes, celles de pensée et celle de mots et d'autre part l'*idolopoias* comme fabrication d'images^{Ibid., frag. xv.1}. Ce sont les « apparitions » (*phantasmata*) qui sont *idolopoias*, c'est-à-dire « fabricantes d'images ». La seconde n'est que la dimension technique de l'effet de cette « figuration ». Ce que nous nommons figuration relève donc fondamentalement d'une production.

Deuxième hypothèse, ce qui est appelé, dans l'héritage aristotélicien, *katharsis*. Le terme *katharsis* n'apparaît qu'une seule fois dans la *Poétique* (1449b28). Pour de plus amples précisions il est nécessaire de se reporter à la *Politique* (1341b32-1342a17). Il y a une abondante littérature sur ce sujet, mais qui ne nous intéresse pas, ici. Nous entendons précisément le terme *katharsis* comme ce fait cesser le charme opérant de la *mimèsis*, c'est-à-dire ce qui fait cesser l'effet de la production des figures nous le nommons « dé-figuration », en somme ce qui, à la lettre, fait disparaître les images. La dé-figuration est alors une pratique de l'effacement, du nettoyage, du grattage et de l'évidement. Figuration et dé-figuration sont alors les modèles de qu'il est possible de nommer le poétique, autrement dit ce qu'on nomme artistisation. La figure qui surgit dans l'œuvre est livrée, intégralement, à une dé-figuration.

Troisième hypothèse, ce que Walter Benjamin nomme *Gestaltung* nous le nommons « con-figuration ». La con-figuration est un concept plus complexe. C'est à la lettre ce qui produit une synthèse, technique, matérielle, substantielle, entre figuration et dé-figuration. La con-figuration c'est ce qui est produit avec les restes et les reliquats de l'effet de la figuration et de la dé-figuration. En somme toute figure n'est jamais qu'une con-figuration, n'est jamais que cette trace. Nous l'avons vu, le concept de con-figuration apparaît dans le texte de 1914-1915 « Deux poèmes de Friedrich Hölderlin » d'abord comme pensée de la construction^{Walter}

Benjamin, « Deux poèmes de Friedrich Hölderlin », *op. cit.*, p. 104 en ce sens que la configuration a quelque chose à voir avec la grammaire, ensuite comme principe plastique *Ibid.*, p. 117 qui livre la figure. Figure qui ici est livrée dans la puissance de l'*hubris*, c'est-à-dire dans ce que nous pourrions appeler un débordement. L'*hubris* signifie de façon très évidente, dans un rapport au langage, la densité et l'injure^{le} le concept d'*hubris* permet de construire d'intéressantes connexions avec les régimes de la densité d'une part, et d'autre part, elle est chez Aristote (*Éthique à Nicomaque*, 1149a32), au sens d'injure, la source de ce qu'il nomme négligence, non sous la forme de l'*amélaïa*, mais sous la forme de l'*oligòria* – ce qui à la lettre nécessite peu de temps. Il y aurait la possibilité de construire d'une part une pensée de la densité fondée sur cette intensité de la langue et d'autre part de construire une pensée, essentielle, de la négligence comme espace limite des langages. Il apparaît bien sûr dans l'introduction de sa thèse « *Introduction épistémocritique* » in *Origine du drame baroque allemand*, 1925 lié bien sûr à cette tâche de la présentation qui incombe au chercheur : « l'arsenal de concepts qui sert à la présentation d'une idée la manifeste sous la forme d'une configuration conceptuelle » *Ibid.*, p. 31, § 5 « *L'idée comme configuration* ». Ici l'idée de con-figuration s'intéresse à la représentation des idées :

car ce n'est pas en soi que les idées se présentent, mais uniquement par un agencement, dans le concept, d'éléments qui appartiennent à l'ordre des choses. Et ceci parce qu'elles en sont la configuration *Ibid.*, p. 30-31.

en ce sens que le geste de la con-figuration ramasse des éclats car « c'est à partir d'éléments isolés et disparates que se fait l'assemblage » *Ibid.*, p. 25 mais sans qu'il soit question d'accéder à une forme-origine mais bien à une forme-figure, celle de la con-figuration, celle de l'assemblage. Il est encore possible de lire ce concept de con-figuration comme ce qui a une puissance figurative *Le livre des passages*, *op. cit.*, [N₃, 1] (*bildlich*) tel que Benjamin tente de le définir dans son concept d'image dialectique. Cette puissance figurative c'est ce qui constitue la matérialité de la figure (et non l'image) comme « *actualisation* » *Ibid.*, [N₂, 2]. C'est aussi ce qui constitue la définition de la méthode benjaminienne : « la méthode de travail : le montage littéraire. Je n'ai rien à dire. Seulement à montrer » *Ibid.*,

[N_{1a}, 8]. La configuration, c'est alors, ce qui permet aux langages de se vider, partiellement, de ce qu'ils ont à dire afin qu'ils puissent le montrer, l'exposer et le livrer à l'usage. C'est encore ce que tente de démontrer Theodor W. Adorno alors qu'il écrit que la tâche du texte – ici poétique – n'est pas le contenu mais une sorte de grammaire « par la configuration de ses moments qui pris ensemble, signifient plus que ce que désigne simplement leur assemblage » *Notes sur la littérature*, « Parataxe », *op. cit.*, p. 3¹¹. Ce débordement est à la lettre la configuration comme puissance de chaque figure, surgissante des l'assemblages, à se con-figurer, à faire apparaître ce supplément.

Le poétique est pervers dans cet acheminement de la pensée au travers de ces formes retournées et détournées de la figure. Le poématique est cette puissance de configuration : puissance dialectique contradictoire qui permet aux figures de défigurer et permet aussi aux figures défigurées de retrouver une figure. La perversité est en ce sens une intermittence^{C'est Adorno, *Notes sur la littérature*, *op. cit.*, p. 319, qui livre ce concept d'intermittence à propos de Hölderlin comme étant « le maître des gestes linguistiques intermittents ». Cette réflexion est fondamentale mais il reste le difficile problème de l'interprétation du geste linguistique et de l'interprétation de l'intermittence. Le concept d'intermittence est essentiel parce qu'il permet, d'une part, en fonction du sens du terme *intermittere* de penser l'intervalle comme entre-deux et comme suspension, d'autre en fonction de son sens moderne de penser la question du rythme – les espaces de l'intermittence sont donc ceux de la langue – et enfin de penser l'intermittence comme une saccade, ce qui permet, ici encore, d'appréhender la théorie benjamienne de l'image dialectique comme une saccade, voir *Le livre des passages*, *op. cit.*, [N_{2a}, 3].}

L'être-dans-la-festivité, aussi surprenant que cela puisse paraître, fait l'expérience dans les formes du désœuvrement et l'inopérativité de la puissance des langages et de incessante oscillation ou intermittence de la figure. Les lieux de la figure disparaissent ainsi dans la festivité : les lieux de la figures sont ceux de la commémoration, de la plainte, du martyre, du ressouvenir. Les lieux de la configuration (là où nous avons eu accès à la puissance de la dé-figuration) sont ceux-là même d'une langue, non pas comme langue écrite, mais comme une langue célébrée sur un mode festif^{Voir Walter Benjamin le}

fragment Ms 470 des paralipomènes de « Sur le concept d'histoire ». Cette langue n'est plus le temps de la fête, la langue de la figuration comme figure projetée, mais comme figure – la face – qui aura transcender l'idée même de la poésie dans son langage qui sera, pour paraphraser Walter Benjamin, l'idée de la prose même *Ibidem*, « sa langue est une prose intégrale, qui a fait sauter les chaînes de l'écriture ». On retrouve encore chez Adorno, *Notes sur la littérature*, *op. cit.*, p. 308 la mesure de ce face à face dans la langue : « l'intention est un moment : elle ne se change en création formelle que dans un affrontement épaisant avec d'autres moments tels que le contenu réel, la loi immanente de la création formelle et la figure objective de la langue ». C'est ici le sens exact du concept d'actualité et d'intégralité. Theodor W. Adorno fait un commentaire essentiel sur la poésie d'Hölderlin et sur cette tension du poématique à apparaître – à ce configurer – comme une prose : « mais paradoxalement, avec leur absence de rimes et leur rigueur, elles sont plus près de la prose et de ce fait plus commensurables à l'expérience du sujet que les strophes rimées officiellement considérées comme subjectives. Il y a ici deux notions essentielles, d'abord celle de cette figure de la prose et ensuite ce « plus commensurable » *Notes sur la littérature*, *op. cit.*, p. 330. L'expérience de la prose comme actualité est un commensurable historique, mais un incommensurable hymnique en ce sens qu'il ne fixe pas la langue. C'est pour cette raison qu'Adorno pourra dire que « la langue pure, dont ils [les hymnes de Hölderlin] figurent l'idée, serait une prose analogue aux textes sacrés » *Ibidem*. Cependant si nous sommes capables d'accéder à cet incommensurable hymnique, à ce temps de la festivité, comme temps de ce qui figure, il y a dans l'expérience de cette inopérativité (de ce qui nous a rendu inopérant) le moment qui signera un *post festum* comme retour au temps du commensurable, comme retour aux temps historiques. Le temps matériel du *post festum* est le temps, non plus exactement d'un retour, mais plus précisément d'un face à face absolu avec l'idée même du poématique : la puissance reconduite du poème, de la figuration et des figures mythologiques. La puissance reconduite du poème signifie précisément, que dans cette intermittence il reviendra à la forme du poème, comme non-prose.

2. La signifiantivité n'est pas le nexus de l'activité humaine. C'est, à la lettre, la parataxe qui en est le nexus, autrement dit la possible puissance de non-signifiantivité. Si nous sommes autant attachés à la signifiantivité, c'est que nous mesurons incessamment non seulement cette possibilité de sa suspension comme non-signifiantivité, mais surtout – et ce qui est le cœur du fonctionnement de la parataxe – la puissance de signifiantivité de la non-signifiantivité comme modèle d'une dialectique négative. Il est sans doute probable que nous n'échappions pas à la puissance de la signifiantivité, mais la mesure de notre puissance c'est notre capacité à observer le surgissement de ce sens dans la parataxe, dans l'apparent qui est non-significatif, dans le surgissant. C'est la mesure de la complexité.

L'œuvre n'est donc pas le centre de l'activité de l'homme, mais c'est le désœuvrement de l'œuvre qui en est le centre. Si l'œuvre n'en est pas le nexus, elle donne l'impression de l'être. C'est ce qui constitue sa puissance doxique. C'est ce que Adorno nomme l'intermittence et c'est ce que nous nommons l'irrésolution de l'œuvre. Irrésolution parce que l'œuvre n'existe que dans cette incessante et intenable tension entre le « tenir encore » et la dé-figuration. Qu'est-ce que cela signifie ? L'œuvre ne pourrait avoir, en fin de compte, qu'une seule valeur historique comme puissance à se maintenir toujours et encore. C'est le sens du verbe grec *diatéréō* qui signifie se maintenir fidèlement, parce que le rapport que nous avons aux œuvres est un rapport de fidélité parce que c'est ce rapport qui détermine notre identité, celui d'une appartenance à la modernité ou de sa non-appartenance. Cette oscillation repose sur un paradoxe fondamental qui trouve sa forme dans l'anxiété que nous avons, *devant*, la relative inertie (ou inefficacité) des œuvres et dans la jubilation que nous avons, *avec*, fantasmatiquement, ce que nous appelons œuvre. C'est aussi la proposition de Pierre-Damien Huyghe, *Modernes sans modernité*, *op. cit.*, p. 17 : « j'imagine mal que nous puissions nous parvenir à nous repérer et à nous situer, en quelque époque que ce soit, sans nous livrer à l'analyse de cette inertie. C'est en elle que se joue l'être au monde, sa sensibilité, ses mœurs, son état »

qui relève que nous ne pouvons nous situer dans un maintenant si nous n'observons pas cette inertie. L'observation de cette inertie est ce que nous avons nommé l'espionnabilité de l'inopérativité. La saisie de cette inopérativité et de cette tension est ce qui nous constitue – comme nous l'avons vu – comme des êtres éthiques. Ainsi l'œuvre pour exister ne peut le faire qu'à la condition qu'elle produise elle-même ce maintient, ou, ce qui semble plus juste, elle ne le faire qu'à la condition d'appartenir à une machine qui la maintiendra. Cette machine c'est ce que nous pouvons nommer la machine doxique ou plus précisément la machine mythologique : c'est le sens du verbe *doxazesthai* qui relève Giorgio Agamben *Le règne et la gloire, op. cit.*, ch. 8 : maintenir une valeur historique, c'est-à-dire maintenir une valeur de commémoration. Cette valeur historique de l'œuvre définit alors un maintenant, non pas essentiellement comme actualité intégrale, mais comme valeur oppositionnelle, en définissant au mieux un actuel et un inactuel, au pire une origine et un destin.

Irrésolution de l'œuvre, parce qu'elle est entièrement tendue vers une seule significativité, « se tenir encore ». Cette expression n'est pas innocente, elle est chargée, elle aussi, d'une épaisse valeur historique et conceptuelle. On trouve d'abord quelque chose qui s'en apparaît chez Martin Heidegger *Concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit., § 37* avec concept du « se-tenir-à-soi » qui est une attente : « une attente qui n'est pas indéterminée. Elle est *alignée sur une interrogation essentielle adressé au Dasein lui-même* » *Ibid.*, p. 242-243. L'œuvre est la figure de cette attente déterminée. Elle est déterminé, bien sûr, par une interrogation essentielle sur la puissance que nous avons à matérialiser les formes de l'étant (l'ontologie) et sur l'anxiété que nous avons à produire les formes de l'existence (le discours prophétique). L'œuvre est cette tension, c'est pourquoi, elle se-tient-encore pour que nous puissions assumer l'anxiété de cette attente et l'envoûtement de cette figure de la suspension. Car paradoxalement pour que quelque chose se-tienne-encore il faut en même temps qu'elle disparaisse et qu'elle persiste : il faut que la

chose s'encrypte. On retrouve une autre forme de cette persistance, chez Adorno avec le concept de l' « avoir tenu bon » ^{Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, op. cit., p. 35} : « le bonheur procuré par les œuvres d'art serait tout au plus le sentiment qu'elles nous donnent : d'avoir tenu bon ». On ne rappellera, sans doute jamais assez, la pertinence de ce propos. Ce qui fait œuvre c'est ce qui tient-encore. Et c'est ceci qui nous procure la soit-disante jubilation de l'œuvre. L'œuvre ne s'achève pas, elle se tient comme un mécanisme qui nous permet de nous tenir toujours à côté de l'œuvre, c'est-à-dire d'être, à la lettre, *ex-ergue*. Il y a un, une existence *ex-ergon* de l'œuvre, en ce sens que si elle n'existe pas comme figure achevée, elle ne peut se tenir que comme un *hors d'œuvre*. C'est Pierre-Damien Huyghe qui relève cette figure de l'exergue comme un des gestes possible de ce qu'il nomme fidélité, c'est-à-dire l'attachement à ce qui s'appelle œuvres ou discours ^{Pierre-Damien Huyghe, *Modernes sans modernité*, op. cit., p. 67} :

Qu'est-ce en effet qu'un exergue ? C'est littéralement, un hors d'œuvre, *ex-ergon* qui apparaît comme une pièce rapportée, en citation dissociée, par exemple du flux textuel auquel il s'ajointe visiblement. Cette façon de ressortir manifestement et de pointer extérieurement au reste, en dissonance d'une certaine manière est essentielle.

Ce que dit ce fragment de texte c'est que l'œuvre exposée comme un *ex-ergon*, c'est-à-dire comme un à côté, est la figure métasyntaxique de la parataxe. L'œuvre ne peut se maintenir que dans son affrontement paratactique avec ce qui en elle fait hors d'œuvre, c'est-à-dire la figure de son inachèvement et de son inopérativité. Cette façon, dont parle Pierre-Damien Huyghe, est à entendre comme manière, au sens propre comme geste linguistique : ce geste essentiel est ce qui manifeste l'œuvre et selon deux processus, la pointe et la dissonance. Ce que Pierre-Damien Huyghe nomme *pointer* peut signifier, d'une part le geste linguistique de la *déixis*, et d'autre part dire ce que Heidegger désigne sous les concepts de l'« aiguisement » ^{*Concepts fondamentaux de la métaphysique*, op. cit. p. 218} et de la « pointe » ^{*Ibid.*, p. 225}. La pointe est ce temps où nous sommes envoûtés, saisi dans le geste linguistique qui fascine, qui en-voûte et qui manifeste : cet « instant (*Augenblick*), dit Martin Heidegger,

n'est rien d'autre que le coup d'œil de la résolution (*Blick des Entschlossenheit*) en laquelle s'ouvre et reste ouverte la pleine situation d'un agir » *Ibid.* p. 226. « Pointer extérieurement » dit, précisément, ce geste de l'*ex-ergon*, ce geste de l'exergue, qui dans ce geste de l'exposition maintient l'œuvre dans une instabilité majeur, une dissonance (l'extériorisation produit d'autres système, produit de la complexité) qui la laisse disposée à la « pleine situation d'une agir ». Ce laisser disposé est la figure de la potentialité. Toute œuvre, qui est œuvre, perd en soi cette potentialité. Seule l'œuvre qui est livrée à l'inachèvement, au creux, au devenir exergue – c'est-à-dire à opérer une sortie – maintient cette potentialité. La dissonance est la figure de cette matière inarticulée : c'est donc la figure métaphorique, musicale, de la parataxe.

Cette irrésolution de l'œuvre à se tenir-encore est la figure paradigmique de l'être-dans-la-festivité comme un être disposé à une ivresse, qui selon la formule de Martin Heidegger ne peut être qu'une ivresse de la sobriété, c'est-à-dire une ivresse qui nous fait encore tenir. L'être-dans-l'ivresse est un être disposé à l'ivresse de cette irrésolution : au cœur de l'inopérativité rien ne peut accéder au statut d'œuvre, rien accède ni à l'échu ni à l'existence mais tout se maintient dans l'ivresse épocale.

L'œuvre qui se *tient-encore* est la figure de la puissance inchoative. L'œuvre ne se maintient pas en tant que telle, mais elle ne cesse de se déclencher, elle ne cesse de commencer et de s'initier. En ce sens l'œuvre *qui n'existe pas* (sauf à la considérer comme une valeur historique et donc comme la mesure d'une trace) offre le mouvement ou plus précisément le mécanisme suivant : pour se tenir-encore l'œuvre doit se séparer de son statut d'objet historique, elle doit donc se dés-œuvrer (*argia*) : au sens propre, pour se désœuvrer elle doit se tenir à peine à côté, comme ex-ergue (*ex-ergon*) comme figure, non dans l'actualité mais dans la virtualité, dans la potentialité, c'est-à-dire comme én-ergie (*en-ergon*), comme intégrale puissance inchoative.

L'irrésolution de l'œuvre la livre aux régimes de l'asémanticiité.

Le premier modèle est en, le principe de l'inchoativité : si l'œuvre n'existe pas, mais ne cesse de toujours commencer, elle ne stabilise pas de significativité (ou alors comme forme de l'obsolescence). L'œuvre appelée « œuvre d'art » est le modèle paradigmique de cette viduité : elle ne cesse d'échoir et de se reconfigurer.

Le deuxième modèle est la « crise de vers » mallarméenne « Crise de vers » (1886-1892-1896) in *Variation sur un sujet, Œuvre*, Gallimard, 1945, p. 360 sq. Si Stéphane Mallarmé assume la disparition de l'auteur (du poète) au profit des mots dans le « heurt de leur inégalité » *Ibid.*, p. 366 : « L'œuvre pure implique la disparition élocutoire du poète, qui cède l'initiative aux mots, par le heurt de leur inégalité mobilisés ; ils s'allument de reflets réciproques comme une virtuelle traînée de feux sur des pierreries, remplaçant la respiration perceptible en l'ancien souffle lyrique ou la direction personnelle enthousiaste de la phrase ». Le poématique de l'œuvre pure est alors ce qui remplace le rythme du langage poétique (la respiration perceptible) en ce qu'il nomme « l'ancien souffle lyrique », c'est-à-dire la formule du chant qui accompagne la langue : cependant Mallarmé précise encore que ce remplacement se fait par « la direction personnelle enthousiaste de la phrase » qui est, nous, semble-t-il, d'une part, une étonnante « transposition » de la pensée longinienne qui synthétiseraient la notion d'enthousiasme (*enthousiastikon pathos*), la notion d'image (*skématon plasis*) et la notion de structure (*gennaia phrasis*) [voir le commentaire, ch. III, 4] et qui est d'autre part, une étonnante « transposition » (Mallarmé écrit au paragraphe précédent « À cette condition s'élance le chant, qu'une joie allégée. / Cette visée, je la dis Transposition – Structure, une autre ») de la langue poétique comme chant, en langue prosaïque, mais ici encore, se maintenant comme chant. La modernité du poème est celle qui lui fait accepter son devenir prosaïque. Ce qui fonde alors, structurellement, le poématique, c'est la phrase. Le terme *phrase* signifie, littéralement, ce qui expose. Une phrase est un objet qui montre. le poème n'est alors qu'un dispositif virtuel : il n'existe plus comme intention déterminée mais comme intermittence. Mallarmé écrit *Ibid.*, p. 367 :

Tout devient suspens, disposition fragmentaire avec alternance et vis-à-vis, concourant au rythme total, lequel serait le poème tu, aux blancs ; seulement traduit, en une manière, par chaque pendentif. Instinct, je veux, entrevu à des publications et, si le type supposé, ne reste pas exclusif de complémentaires, la jeunesse, pour cette fois, en poésie où s'impose une foudroyante et harmonieuse plénitude, bégaya le magique concept d'Œuvre.

Ce texte (le texte mallarméen) est essentiel, d'abord parce qu'il expose

et démontre de manière radicale la pleine puissance du concept de parataxe. Le langage se suspend, dit Mallarmé, c'est-à-dire que le sens et la finalité de l'objet se suspendent. Le poème est un objet inchoatif. La suspension du poème a lieu dans la « disposition fragmentaire », c'est-à-dire dans ce qui expose le langage à une *tessérisation* du sens. Nous formons et nous utilisons, ici, le terme *tessérisation*. Nous aurions pu renvoyer au sens de la *tessella* latine comme fragment de la mosaïque, mais nous préférons, cependant, signifier ici, la *tessera* qui dit aussi le fragment de la mosaïque, mais qui exprime essentiellement d'une part comme figure de la tessère d'hospitalité, le geste de la fragmentation qui sépare et qui identifie, et d'autre part, la tessère à jouer comme figure – chère à Mallarmé – du dé. Le terme *tessérisation* signifie alors l'explosion de la langue selon le principe de la symbolisation et de la constellation (sous la forme contingente du jeu). La *tessérisation* de la langue est un principe de singularisation de cette langue comme vide et fragmentation : c'est encore ce que Mallarmé entend dans « la direction personnelle enthousiaste de la phrase ». L'œuvre est un dispositif fragmentaire qui se fait selon deux modèles, d'une part « avec alternance » c'est-à-dire avec ou sans combinatoire et d'autre part « avec vis-à-vis » c'est-à-dire selon le principe de la juxtaposition ou du « côté à côté » benjaminien. Nous retrouvons, ici, le principe de la parataxe selon les deux modèles de la relation silencieuse et de la juxtaposition. Cette suspension, selon Mallarmé, concourt, d'une part, à créer un « rythme total » : cela signifie que le dispositif fragmentaire tend à faire en sorte que le poème, que l'œuvre, soit un objet virtuel. Virtuel signifie, maintenu dans sa puissance inchoative. Le rythme intégral « serait le poème tu » : la langue suspendue, c'est-à-dire la langue intermittente qui oscille entre la puissance de sémantisation et la puissance d'asémantisation, autrement dit le rythme Il faut clairement saisir qu'ici, dans la pensée mallarméenne, ce qu'il nomme le « rythme total » signifie précisément – ce qu'il nommera le bégaiement – cette intermittence des langages à pouvoir signifier et à pouvoir ne pas signifier : la possibilité d'une *jactance* et la possibilité d'une *taisance* c'est l'objet qui se livre à la langue

de la prose en suspendant la significativité. Or cette suspension concourt à créer, en plus du rythme, les « blancs ». Les blancs, qui sont ici paratactiquement reconduits en fin de phrase, signifient, à la lettres, les espaces vidés (césures et enjambements), les espaces creusés (la *gluphè*, les figures), les espaces transposés (la parataxe, le bégaiement). Le poématique est donc cette langue suspendue, entre rythme et blancs, vers la langue de la prose. Cette langue existe comme poème, comme *traduction* (comme transposition, c'est-à-dire passage d'une structure à une autre), dit Mallarmé, selon la manière, c'est-à-dire en fonction du style qui, matériellement, suspendra, la langue, en quelque « pendentif », c'est-à-dire en quelque strophe : figure de la langue comme un enroulement qui se suspend dans une forme. Enfin, dernier commentaire, sur ce que Mallarmé nomme cette « foudroyante et harmonieuse plénitude ». Cette étrange figure n'est pas sans pré-figurer la fulgurance de l'image chez Benjamin. La plénitude, signifie l'abondance comme intégralité du rythme de la langue et aussi l'accomplissement (comme figure de l'accomplissement du temps, du *to plèroumatou chronou*^{Paul, *Épîtres aux Galates*, 4, 4}) de la langue dans la figure concentrée du fragment et de la suspension, est ce qui fait bégayer non pas exactement l'œuvre mais son concept. Ce qui fait bégayer^{Le concept du bégaiement est essentiel. Nous renvoyons au texte de Gilles Deleuze « Bégaya-t-il... » in *Critique et clinique*, éditions de Minuit, 1993, p. 135 sq.} Voir aussi, F. Vallos, le texte « Bégayer » in *Le poétique est pervers*, éditions Mix., p. 68 sq. le concept d'œuvre c'est cette oscillation entre accomplissement et incomplétude : l'intermittence. L'œuvre ne bégaye pas, en soi, d'une part parce qu'elle n'existe pas vraiment, et d'autre part, parce qu'elle n'est que dans l'inaccomplissement de son inchoativité, en revanche son concept bégaye en ce sens qu'il est livré à la toute puissance de l'inopérativité. C'est bien pour cette raison que cette langue est, chez Benjamin^{*Écrits français*, op. cit., Ms, 470, p. 453}, une prose intégrale et qu'elle s'accomplit comme une fête.

10 janvier 2010

PARRHÈSIE PHILOSOPHIQUE

ALÈTHURGIE

« À la question : Quelle est la chose la plus belle dans l'homme ?

il répondit : La franchise. »

Diogène Laërce, *Vies*.

Nous reprenons le cours de notre étude sur les leçons de Michel Foucault et le cours de nos recherches sur la figure de la parrhèsie. Les modèles philosophiques antiques nous ont livré, et nous ont laissé, des structures, bien établies quant à l'usage et à l'efficacité de la philosophie. Nos recherches nous conduisent à analyser deux systèmes, celui de la mise à l'épreuve philosophique (le *basanos* platonicien) et celui de la forclusion de l'art, et à partir de ces deux systèmes la recherche des systèmes de vérification, autrement dit ce qui permet de dire la vérité et ce qui relève du courage de cette vérité.

La parrhèsie doit s'entendre selon deux formules, d'une part le courage de la vérité et d'autre part le souci de soi (*épiméliā héautou*) et des autres. Il y a dans l'œuvre de Platon deux dialogues qui forment et configurent cette idée de la parrhèsie, l'*Alcibiade* et le *Lachès* le premier traite des qualités nécessaires à un homme pour entamer une carrière politique, le second traite de la question du courage, essentiellement pour la formation des jeunes gens. Dans l'*Alcibiade*, la parrhèsie apparaît comme méthode, celle d'un dire vrai, qui fait voir la *psukhè* est une réalité ontologique distincte du corps; c'est la figure de l'âme qui conduit l'homme à la vie contemplative il faut bien sûr faire, ici, la distinction entre la vie contemplative

(*théaomata*) platonicienne et la vie contemplative ou *zoè théorètikè* artistotélicienne afin de faire apparaître les modes de véridiction. En somme c'est la constitution de la métaphysique. Dans le *Lachès*, la parrhésie ne permet pas d'atteindre la *psukhè* mais notre manière d'être et notre manière de faire, autrement dit nos modes d'existence (*bios*) ^{nous} renvoyons bien sûr au discours de Nicias qui expose la méthode socratique comme cette nécessaire exposition de ces manières d'être : *tropon nun tè zè*. Dans ce cas, il ne s'agit pas de métaphysique, mais de la constitution d'un discours morale et éthique qui se réalise par la mise à l'épreuve de soi (*basanos*) et par cette nécessité à rendre raison de soi (*didonai peri auto logon*). Il y a donc un courage de dire vrai pour découvrir la puissance de l'âme et un courage de dire pour donner à la vie forme et style : un rendre compte de soi qui va soi vers la métaphysique soi vers une stylistique de l'existence. Dans le premier cas le dire vrai, le pacte parrhésiastique est orienté vers l'adhésion de la *psukhè* aux figures métaphysiques, dans l'autre cas il est orienté vers une possibilité d'une esthétique de l'existence (le *bios*). Le *bios* est pensé comme une œuvre belle. Nous sommes bien ici au cœur de l'ensemble de nos recherches. Il y a donc bien une double orientation de la parrhésie, comme psychagogie, c'est-à-dire formation des âmes et aléthurgie, c'est-à-dire, mise à nue de la vérité comme possibilité de faire en sorte que sa façon de vivre en soit déterminée et soit de la sorte une *belle* façon de vivre.

Seulement il y a ici une série de problèmes. Premièrement, la seule possibilité d'adhérer à un pacte parrhésiastique comme constitution d'un discours métaphysique est d'adhérer, par ailleurs, à un système de croyance. Deuxièmement, si nous admettons que les discours de la véridiction ne sont plus ceux de la modernité philosophique, que reste-t-il alors pour fonder notre existence ? Enfin troisièmement, que pouvons-nous faire de ce paradoxe qui consiste à faire co-exister une forclusion de l'art et une nécessaire visée esthétique de l'existence ?

Une des réponses possibles est alors ce que l'antiquité nous a légué sous la forme du cynisme ^{dont les figures majeures sont Antisthène et}

Diogène de Sinope. Ce qui matérialise le mieux la pensée du cynisme c'est d'une part la parrhésie et d'autre part, la double figure de l'insolence et du scandale, à condition de bien préciser le sens de chacun de ces deux termes. L'insolence est au sens propre l'étymologie latine de *insolentia* est le terme *in-solens* qui signifie inaccoutumé et insolite et qui s'oppose au verbe *solere* qui signifie avoir l'habitude ce que la pensée grecque entend par le terme *para-doxon*, c'est-à-dire ce qui est insolite et étonnant. Quant au terme scandale il signifie précisément ce qui paraît incompréhensible le terme grec *skandalon* signifie le piège qui est posé sur notre route et qui nous fait chuter. Michel Foucault donne deux textes essentiels pour comprendre cette figure du cynisme. L'un de Diogène Laërce, l'autre d'Épictète. Diogène Laërce, dans ses *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*^{livre vi, ch. ii, § 69}, rapporte à propos de Diogène de Sinope :

Ἐρωτηθεὶς τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη, Παρρησία.

À la question : Quelle est la chose la plus belle dans l'homme ? il répondit : La Parrhésie.

Quant à Épictète, dans ces *Entretiens*^{livre III, xxii, 24-25}, écrit à propos des cyniques :

τῷ γάρ ὄντι κατάσκοπός ἐστιν ὁ Κυνικὸς τοῦ τίνα ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις φίλα καὶ τίνα πολέμα. [25] καὶ δεῖ αὐτὸν ἀκριβῶς κατασκεψάμενον ἐλθόντ' ἀπαγγεῖλαι τάληθή μήθ' ὑπὸ φόβου ἐκπλαγέντα, ὅστε τοὺς μὴ ὄντας πολεμίους δεῖξαι, μήτε τινὰ ἄλλον τρόπον ὑπὸ τῶν φαντασῶν παραταραχθέντα ἢ συγχυθέντα.

Le Cynique est, en effet, l'espion de ce qui est favorable (*phila*) à l'homme, et de ce qui lui est défavorable (*polèma*). Il faut qu'il commence par regarder avec grand soin, pour venir ensuite rapporter la vérité (*apaggelein talèthè*) ; il faut qu'il ne s'en laisse pas imposer par la crainte (*phobou*), pour ne point annoncer des ennemis qui n'existent pas ; il faut enfin qu'il ne se laisse égarer ni troubler d'aucune manière (*tropon*) par ce qu'il croit voir (*phantasiôn*).

Ce texte est essentiel parce qu'il livre le cynisme sous la figure de l'espion, le *kataskopos*, c'est-à-dire celui à qui revient ce travail de l'observation. Pour comprendre ce que recouvre cette observation

katascopique, il faut saisir qu'il s'agit d'abord d'un comportement militaire, mais surtout, il faut la saisir d'une part à partir de la figure pythagoricienne de la *phroura*, c'est-à-dire le poste de garde, l'avant poste d'observation, le poste de guet, et d'autre part, à partir de la théorie de l'espionnabilité voir à ce propos, Furio Jesi, *La fête et la machine mythologique*, ed. Mix., 2008.

Il y a alors quatre figures qui se dessinent à partir des recherches que nous avons entamées : d'une part, le parrhésiaste comme figure du prophète de la vérité (*alètheias kai parrèsias prophètes*), d'autre part, le parrhésiaste comme figure de l'ange ou de l'annonciateur (*apaggelein talèthè*), d'autre part encore, le parrhésiaste comme la figure d'une alèthurgie, et enfin, le parrhésiaste comme figure du témoin et du martyre de la vérité (*marturon tès alètheias*).

Il faut maintenant, avec les travaux de Michel Foucault, se demander quelles sont les figures modernes de ce cynisme et de cette parrhésie. Michel Foucault en discerne trois. Mais auparavant il faut préciser une chose essentielle, la différence entre ce qu'on pourrait appeler un cynisme antique et un cynisme moderne. Le cynisme antique serait l'affirmation de l'existence de soi comme animal, alors que le cynisme moderne serait l'affirmation de soi, non dans un rapport à l'animalité, mais dans un rapport à l'absurdité et à l'absence de significativité. C'est à la lettre la figure du scandale et de l'insolence. Chaque figure douloureuse est alors à ce point scandaleuse qu'elle ne signifie pas autre chose que sa violence et son irrespect.

Trois formes, donc, du cynisme moderne. Il y a d'abord les pratiques ascétiques, parce qu'elles opposent *éros* et *askèsis*, parce qu'elles pensent qu'une vie austère est nécessaire à l'obtention d'une vie parfaite il y a ici encore des liens entre manière de vivre et belle vie, et enfin parce qu'elle trouve son exact opposé dans la figure de l'acédie médiévale et contemporaine.

Il y a ensuite les pratiques politiques, qui se présentent elles-même sous trois formes, le secret et le complot, son opposé le militantisme comme figure de l'exposition de ce dire vrai et enfin le témoignage

comme façon de vivre. Il faut alors étudier l'ensemble des formes qui lui sont dérivées, à savoir le nihilisme, l'anarchie, le terrorisme et le retrait.

Il y a enfin les pratiques artistiques comme exposition de la « vie artiste » sur le modèle européen ^{sous la forme classique, romantique et post-romantique}, comme constitution d'un discours de la vérité et enfin et surtout comme mise à nu du monde. Il faudra bien sûr amplement revenir sur ces modèles, les déconstruire et proposer d'autres formulations.

7 février 2010

PARRHÈSIE PHILOSOPHIQUE
CONCEPT D'*ALÈTHÈS BIOS*, DE « VIE VRAIE »

« À la question : Quelle est la chose la plus belle dans l'homme ?
il répondit : La franchise. »
Diogène Laërce, *Vies*.

Nous continuons notre investigation des régimes de la parrhèsie philosophique, à partir des figures de la pensée cynique et à partir des leçons de Michel Foucault, aujourd'hui, celle du 7 mars 1984. Il s'agira de réfléchir à la problématique question de la « vraie vie », de l'*alèthès bios*, à partir des modèles que nous avons déjà analysés qui constituent les figures de la « belle vie », le *bios kalos*.

Michel Foucault relève trois problèmes quant à l'identification de la pensée cynique. Le premier problème est celui de la variété des attitudes de ces philosophes voir *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 179-181. Le deuxième problème est celui de l'ambiguïté des attitudes qui oppose alors un vrai et un moins vrai cynisme. En se référant à un texte de Lucien de Samosate *Démonax* §3 :

Il y fut conduit, dès son enfance, par un penchant naturel vers la vertu et par un amour inné de la philosophie; et, méprisant tous les biens de ce monde, il se voua tout entier à la liberté et à la franchise, menant une vie droite, pure, irréprochable, offrant en exemple à ceux qui le voyaient ou qui l'entendaient, sa prudence et sa sincérité philosophique.

Ici, ce qui est supposé, c'est qu'il puisse y avoir une sorte de mouvement naturel et inné vers la philosophie. En somme une sorte d'universalisme qui fait que le cynique est un homme qui synthétise l'ensemble des connaissances :

nourri des meilleurs poètes, qu'il savait presque tous par cœur, il avait la parole exercée, et connaissait toutes les sectes de la philosophie (§4).

Lucien ajoute encore que l'exemplarité du cynique Démonax relève d'une préoccupation physique :

Il s'était fortifié le corps par le gymnase, et l'avait endurci par de rudes travaux; en un mot, il s'était mis en état de n'avoir besoin de personne (*ibid.*).

et relève d'une pratique de la philosophie comme thérapie :

Jamais on ne l'entendit crier, se disputer avec violence, se laisser aller à la colère, quand il avait à reprendre. Il poursuivait les vices, mais il pardonnait aux coupables : il voulait qu'on prît modèle sur les médecins qui guérissent les maladies (§7).

La philosophie des cyniques se présente comme une sorte de syncrétisme qui ne repose pas sur des connaissances spéciales mais sur une disposition à être et sur une méthode qui est singulièrement proche d'une médecine, c'est-à-dire d'un soin. Michel Foucault précise encore (p. 187) que le cynisme « est au cœur de la philosophie et le cynique tourne autour de la société sans y être admis ». Il y a, donc, une figure évidente de la forclusion, plus ou moins volontaire, qui relève, d'une part, d'une mise à l'écart morale – on n'admet pas la figure du cynique – et d'une mise à l'écart éthique – le cynique se dessaisi des effets et des objets – qui relève, d'autre part, de cette posture kataskopique du cynique et qui relève enfin d'une sorte de retrait essentiel comme figure naturelle d'un désir de vouer sa vie à la liberté (*éléuthèria*).

Le troisième problème, enfin, relevé par Michel Foucault, est la pauvreté et l'absence de textes théoriques. Ce qu'il reste est, alors, une posture, plus ou moins mythique, qui définit le cynique. Selon Dion Chrysostome *Discours aux habitants d'Alexandrie*, 32, http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/home.html il y en aurait trois ; les philosophes qui se taisent et qui sont par conséquent dans une posture de retrait (§8), ceux qui enseignent et qui réservent leur pensée à un public choisi (§8) et enfin les cyniques qui affrontent le monde et qui parlent (§9).

Il s'ensuit une série de figures et de points d'identification –

plus ou moins mythiques – qui constituent ce qu'on appelle le cynisme et surtout qui constituent une sorte de pensée doxique dont la pensée occidentale est emprunte. Première figure, c'est celle qui oppose les intellectuels – soit dans une posture de silence, soit dans une posture sélective – à ceux qui ont le courage d'être face aux *idiotai* (l'*idiotès* est à la lettre celui qui n'a pas de culture, pas de savoir, pas réellement d'identité; celui qui n'est qu'en tant que tel). Il est évident que cette pensée a eu, et a encore, une immense notoriété. Elle présente, par ailleurs de multiples dangers.

La deuxième figure est celle qui oppose la connaissance et l'entraînement, c'est-à-dire qui oppose la non-nécessité d'une connaissance face à la nécessité de l'exercice et de l'entraînement qui permet l'acquisition de l'endurance comme fortification du corps et du l'esprit. Voici un extrait de Diogène Laërce *Vies et doctrines des philosophes illustres* livre VI, II, §29-31 sur la vie de Diogène de Sinope :

Ménippe raconte dans le *Diogène vendu* qu'il fut fait prisonnier et mis en vente, et qu'interrogé alors sur ce qu'il savait faire, il répondit : « Commander aux hommes (*andron archein*) ». S'adressant ensuite au héraut, il lui dit : « Demande si quelqu'un veut acheter un maître ». Comme on lui défendait de s'asseoir : « Qu'importe ? dit-il, on achète bien les poissons sans s'inquiéter comment ils sont placés ».

[30] [...] Xénia de l'ayant acheté, il lui dit que, quoiqu'il fut le maître de Diogène, il devait lui obéir, de même qu'on obéit à un médecin (*iatros*) ou à un pilote (*kubernètès*), sans s'inquiéter s'ils sont esclaves (*doulos*).

Eubulus rapporte dans l'ouvrage intitulé *Diogène vendu* qu'il élevait de la manière suivante les enfants de Xénia : après les exercices (*mathēmata*), il leur montrait à monter à cheval, à tirer de l'arc, à manier la fronde et à lancer le javelot. Il les conduisait ensuite à la palestre; mais il se gardait bien de les confier au maître pour les exercer comme des athlètes; il les exerçait lui-même modérément, jusqu'à ce qu'une légère rougeur colorât leurs joues et seulement comme mesure hygiénique. [31] Il leur faisait apprendre par cœur les récits des poètes et des autres écrivains, ainsi que ses propres ouvrages, il les faisait s'exercer à tout procédé permettant de se souvenir vite et bien (*éphodon suntomon pros to eumnèmoneuton épèskēi*). À la maison, il les habituait au service domestique, et leur apprenait à se contenter d'une nourriture frugale (*litē tróphē*) et

à boire de l'eau. Il les menait avec lui dans les rues, la tête rasée jusqu'à la peau, sans aucun ornement, sans tunique, nu-pieds, en silence et les yeux baissés; il les conduisait aussi à la chasse. De leur côté, ils avaient grand soin (*épiméléian*) de Diogène et le recommandaient à leurs parents.

Les éléments sont ici suffisamment clairs : obéissance, le strict nécessaire de connaissances, endurance, rigueur, frugalité (*ibid.*, §105), soin et surtout, ce qui constituera la méthode cynique, le *suntomas odos*, le raccourci. Il s'agit donc bien d'une méthode ascétique de l'endurance et de la rigueur.

La troisième figure est celle qui relève des systèmes de forclusion. La rigueur du modèle cynique suppose donc une série de choses improches et inefficaces à la constitution de cette rigueur. Diogène Laërce toujours ^{en conclusion du livre sur le cynisme, *ibid.*, §103-104 :}

Ils retranchent de la philosophie, à l'exemple d'Ariston de Chio, la logique (*logikon*) et la physique (*phusikon*), pour s'attacher exclusivement à la morale (*èthikò*). [...] Ils suppriment également les sciences de la connaissance (*mathèmata*) : Antisthène dit à ce sujet que ceux qui sont parvenus à la sagesse (*sóphronas*) n'étudient point les lettres (*grammata*), pour n'être pas distraits (*diastréphein*) par des occupations aliénantes (*allotrioi*). [104] Ils proscriivent la géométrie, la musique et tous les arts analogues.

Ce système de forclusion – logique, gnoséologie, sémiologie – qui ne s'intéresse donc, exclusivement, à la morale (avec cette ambiguïté du rapport entre l'*oikos* et la sphère publique) est, en somme, similaire au système platonicien mais avec des objets et une finalité différents. Platon pense une communauté dont l'orientation morale (ici teintée d'une visée métaphysique) repose sur la forclusion de certains domaines de connaissance *République* livre x, 605a-c :

Il est donc évident que le poète imitateur (*mimètikos poiètès*) ne porte pas vers cette partie de l'âme (*psukè*), et qu'il ne s'attachera point à lui plaire puisqu'il veut s'illustrer (*eudokimèsein*) parmi la multitude (*polloi*), mais qu'il s'accommode bien mieux des caractères (*ethos*) passionnés et mobiles qui sont faciles à imiter.

Cela est évident.

Nous avons donc une juste raison de le condamner, et de le mettre dans la même classe que le peintre (*zógraphos*). Il a cela de

commun avec lui, de ne composer que des ouvrages qui ne valent rien, rapprochés de la vérité (*alètheian*) ; il lui ressemble encore en ce qu'il s'adresse [605b] à la partie de l'âme qui ne vaut pas non plus grand-chose, au lieu de s'adresser à ce qu'il y a de meilleur en elle. Nous sommes donc bien fondés à lui refuser l'entrée d'un état (*polis*) qui doit être gouverné par de sages lois, puisqu'il réveille et remue la mauvaise partie de l'âme, et qu'en la fortifiant, il détruit l'empire de là raison ; ainsi qu'il arriverait dans un état où on livrerait le pouvoir aux mauvais citoyens et où on ferait périr les bons ; de même le poète imitateur introduit un mauvais gouvernement (*kakèn politéian*) dans l'âme de chaque homme, en flattant ce qu'il y a en elle de déraisonnable [605c], ce qui est incapable de distinguer ce qui est plus grand et ce qui est plus petit, qui tantôt exagère, tantôt rapetisse les mêmes objets, produit des fantômes (*eidôla eidôlopiounta*), et est toujours à une distance infinie du vrai (*alèthous*).

La pensée platonicienne rejette de la communauté les systèmes fondés sur l'imitation. La pensée cynique rejette de la communauté les systèmes fondés sur la connaissance complexe.

C'est précisément, ce qui permet de comprendre la quatrième figure qui est celle du raccourci, du *suntomos odos*. La doctrine cynique est une sorte de voie rapide vers la vertu. Ce raccourci ne passe pas vers la connaissance complexe, mais vers la rigueur et l'*askèsis*, c'est-à-dire l'exercice. Citons deux sources, l'une dans la *Souda* encyclopédie byzantine, κ 2712 « Une école philosophie. Sa définition “un raccourci vers la vertu” (*ho de horismos autou suntomos ep' areten odos*) », l'autre dans Diogène Laërce *ibid.*, livre VI, §104 :

Ils enseignent, comme on le voit dans l'*Héraclès* d'Antisthène, que la fin de l'homme est de vivre selon la vertu (*aréten zèn*), doctrine qui leur est commune avec les stoïciens. En effet, il y a une grande affinité entre les deux écoles; car les stoïciens appelaient le cynisme un raccourci vers la vertu (*suntomon ep' areten odon*), et Zénon de Citium a mis cette pensée en pratique.

Enfin, cinquième et dernière figure, la méthode, proprement dite, fondée sur trois données, l'anecdote (*khréiai*), le souvenir (*apomnèmoneumata*) et la plaisanterie (*paignia*).

La pensée cynique détermine alors deux concepts fondamentaux qui ont traversé la pensée occidentale, le concept de philosophie

héroïque et le concept de vraie vie (*alèthès bios*). Il s'agit donc bien, pour le cynique, d'une travail sur la manière de vivre, sur le style de vie, fondée, d'une part, sur une esthétique de l'existence (*bios kalos*) et, d'autre part sur l'idée, possible, d'une vraie vie (*alèthès bios*).

Il s'agit alors d'un problème qui concerne la manifestation de l'existence et qui concerne une définition, complexe, du concept grec d'*alèthéia*. *L'alèthéia* signifie précisément quatre éléments : cela signifie, d'abord, le non-caché, *a-lèthéia*, cela signifie, encore, le non-mélangé, cela signifie ce qui est droit et, enfin, cela signifie ce qui est incorruptible. C'est à partir de cette source qu'il sera alors possible de tenter de comprendre trois concepts-formes chers à la pensée antique et qui ont été transmis intégralement dans la pensée occidentale moderne et contemporaine : la première est le *logos alèthès* ou le discours vrai, l'*alèthès éros* ou l'amour vrai et enfin l'*alèthès bios* ou vie vraie. Ces trois concepts posent, bien sûr, d'immenses problèmes sémiotique et éthique d'interprétation, il faut donc examiner les figures de cet *alèthès bios*.

L'alèthès bios s'entend comme « une vie non dissimulée, c'est-à-dire une vie qui ne recèle aucune part d'ombre » (p. 204). Michel Foucault donne l'exemple de l'opposition montrée dans l'*Hippias mineur* de Platon, 364e-365a entre les figures d'Achille et d'Ulysse : Achille nomme Ulysse *polumèkkan Odusseu*, c'est-à-dire l'ingénieux, le bricoleur Homère, *Iliade*, ix, 308 et lui annonce qu'il faut qu'il lui dise quelque chose sans détour (*muthos apèlegòs*) parce qu'il déteste celui qui cache les choses dans sa pensée (*keuthè eni phresin*). Hippias dira alors d'Achille qu'il est *haploustatos kai alèthestastos*, c'est-à-dire sans détour pour la vérité. Le terme *haploos* signifie, sincère, sans détour, évident : il signifie littéralement déplié, déployé, sans pli. Le discours vrai est donc celui qui s'expose sincèrement, il relève de la parrhésie morale.

L'alèthès bios s'entend aussi comme ce qui est sans mélange, c'est-à-dire ce qui serait une vie intégrale et ce qui ne serait ni une vie bigarrée ni une perception de la gradualité ni une vie de la corruptibilité. Ce qui veut dire que l'exact contraire du concept

d'*alèthès bios* c'est le concept d'*hubris*. Giorgio Agamben relevait *Bartleby ou la création*, Circé, 1995, p. 82 la figure néoplatonicienne tardive de l'archange Gabriel comme figure de la corruptibilité et de la contingence :

Sache que Gabriel a deux ailes. La première, la droite, est pure lumière. Cette l'aile et l'unique et pure relation de l'être de Gabriel avec Dieu. Puis il y a l'aile gauche. Cette aile est jaspée d'une empreinte ténèbreuse qui ressemble à la couleur rougeâtre de la lune à l'aube ou à celle des pattes du paon. Cette emprunte de ténèbres est pourvoir-être, dont un côté est tourné vers le non-être. Si l'on considère Gabriel par rapport à son acte d'être à travers l'être de Dieu, alors son être est dit nécessaire, car sous cet aspect il ne peut pas ne pas être. Mais si on le considère quant au droit de son essence en soi, ce droit est immédiatement et dans la même mesure un droit à ne pas être, car un tel droit revient à l'être qui n'a pas en soi son pouvoir être.

Il faudrait encore penser à l'ensemble des figures de la corruptibilité comme figure de l'instabilité, du mouvement, de la gradualité, de la phénoménologie vacillante et instable nous renvoyons ici aux textes *Hermès mutilé* de Georges Molinié et *Six modèles d'analyse herméneutique* de F. Vallos & Jacopo Baboni Schilingi.

L'alèthès bios s'entend, encore, comme une « vie droite », c'est-à-dire c'est une vie qui se conforme aux règles et au *nomos*.

L'alèthès bios s'entend, enfin, comme une vie incorruptible, en ce sens que c'est une vie qui « échappe à la perturbation, aux changements, la corruption et à la chute, et se maintient sans modification dans l'identité de son être » (p. 207). Il faudrait faire une analyse du fragment 174c-176a du *Théétète* de Platon où il décrit une vie tumultueuse impropre à la vraie vie et prompte à la corruptibilité face à une vie simple qui sait contempler la vraie vie. La vraie vie a quelque chose de comparable à la vie divine et bienheureuse. Il faudrait alors opposer à cela le dernier chapitre de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote où il analyse ce qui, pour la vie, constitue, non pas la vraie vie, mais la *zōe théorètikē*, c'est-à-dire la vie théorétique. Pour Aristote, la vie éthique, c'est-à-dire, non pas l'*alèthès bios* mais le *eu zen* se constitue ainsi dans une

existence ouverte au loisir (*anapausis* comme cessation du travail et *skholè* comme étude du monde). La vie théorétique – comme vie dirigée vers le bonheur (*eudaimonia*) et conforme à la vertu (*aréti*) – se démontre par huit arguments : premièrement parce que l'intellect (*noos*) est la meilleure partie de nous (1177a19), deuxièmement parce qu'elle est une activité continue (*sunekhès*) (1177a23), troisièmement parce qu'elle est une activité agréable (*èdonè*) (1177a24), quatrièmement parce que c'est une activité auto-suffisante (*autarkéia*) (1177a27), cinquièmement parce que c'est une fin en soi (n'est rien d'autre qu'elle-même) (1177b), sixièmement parce que c'est une vie de bonheur (*eudaimonia*) de loisir (*skholè*) (1177b5), septièmement parce que c'est une activité qui garantie l'immortalité (*athanatizein*) (1177b26) et enfin huitièmement parce que c'est notre vie propre (*ton auto bion*), comme vie heureuse (*autos hara kai eudaimonestatos*) (1178a2). Voici donc ce qui constitue, chez Aristote, non pas une vraie vie mais une vie heureuse.

Il faudrait, enfin, en guise de conclusion (ou d'ouverture) ajouter un cinquième modèle à la figure de la vie vraie qui fut d'ailleurs envisagée par Michel Foucault, mais non prononcé lors de sa leçon qui serait celle qui s'opposerait à la l'image, ce qui n'est pas réel, ce qui n'est pas évident. La vraie vie serait matériellement et moralement ce qui s'opposerait à l'apparence et à l'instabilité de l'apparence. Il apparaît alors encore plus logique que Platon ait construit un système de gouvernementalité dans lequel, ce qui relève de l'art, de l'apparence, de l'image, soit mis à l'écart.

28 février 2010

PARRHÈSIE PHILOSOPHIQUE

LE SKANDALON.

« Ce qui est désactivé, ce qui est sorti de l'*energeia*,
n'est pas autant annulé, mais au contraire gardé, fixé
en vue de son achèvement. »
Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*.

Nous poursuivons l'analyse de la figure de cette parrhèsie à partir de la leçon du 14 mars 1984 de Michel Foucault et de la figure de la pensée cynique pour proposer une étude du scandale comme figure d'un piège pour la pensée, d'une inversion des lieux du commun, d'une inversion, donc, des régimes doxiques. Que signifie alors une vie scandaleuse ? Elle se constitue à partir d'un vis à vis entre le principe d'un *bios kunikos* et celui d'un *alèthès bios*. Il y a donc un paradoxe fondamental entre une banalité affichée et une forme du scandale : en somme le cynisme est la banalité scandaleuse de la philosophie. Le cynisme c'est dire ce que tout le monde dit – la banalité – mais le rendant inadmissible – le scandale – et c'est à la lettre ce qui relève d'un paradoxe de la pensée cynique.

Première forme de ce paradoxe, c'est de mettre dos-à-dos, la forme d'une parrhèsie comme courage de la vérité, comme bravoure politique et la forme d'une parrhèsie comme ironie socratique contre une parrhèsie cynique qui consisterait alors à rendre inadmissible ce qui était admissible.

Seconde forme, celle d'un *bios philosophikos*. Cette vie philosophique trouve son fondement dans la pensée occidentale

qui pense la pratique de la philosophie comme exercice de vie. Cette vie d'exercice (de l'*askèsis* au *basanos*) constituera une pratique philosophique en opposition aux pratiques scientifiques et épistémologique. En revanche la modernité reposera sur une forclusion de cette vie philosophique comme vie vraie : la figure de la vie vraie constituera la double figure de la vie sainte et de la vie morale.

Le modèle de la vie philosophique comme vie vraie sera en somme confisquée par la vie religieuse. L'*aléthès bios* a été confisquée par la vie religieuse comme vie sainte et ainsi annulée dans l'ensemble des institutions philosophiques, éthiques, épistémologiques. Il y a alors deux cas de figures, celui d'une communauté où les liens entre vie politique et vie religieuse sont institutionnalisés et celui où ils ne le sont plus, c'est-à-dire celui de notre modernité laïque.

Il y a cependant les traces, fortes, de cette vie philosophique dans la philosophie de la raison, celle du *logos*, qui s'affirmera dans la pensée des Lumières et de l'*Aufklärung*. Historiquement, l'ouvrage de Theodor W. Adorno et Marx Horkheimer, *La dialectique de la raison*, déconstruira ce modèle d'une vie vraie fondée sur le *logos*.

Le cynisme saisit la vie philosophique comme scandale à partir de cinq formes singulières : premièrement, la philosophie cynique doit être une préparation à la vie (comme articulation entre *logos*, la raison et le *brokhos*, le lacet comme figure métaphorique du suicide), deuxièmement la philosophie cynique est une manière de s'occuper de soi-même (comme seule activité sérieuse), troisièmement, la philosophie cynique n'est l'étude que de ce qui est strictement utile (le *suntomas odos*), quatrièmement, la philosophie cynique doit être conforme à ses principes (comme exercice d'une *askèsis*) et enfin, cinquièmement, la philosophie cynique est fondée sur le principe de « changer la valeur » (*parakharattein to numisma*).

Ceci est sans doute la formule emblématique de la pensée cynique. Il faut d'abord procéder à une analyse philologique. *Parakharattein to numisma* signifie, à la lettre, changer la valeur. Le verbe *parakharattein* est construit à partir du verbe *kharassô*

qui signifie, d'une part, inciser, graver, empreindre, figurer et, d'autre part, déchirer, rompre. Le terme *kharasis* signifie l'entaille et le terme *kharakter* signifie l'empreinte, la figure gravée, la marque. Il y a alors trois manières de comprendre cette formule. Soit elle signifie un changement de la valeur comme falsification de la valeur de la monnaie, il s'agit donc d'une truanderie, d'un travail de faussaire, soit il s'agit d'un changement de l'effigie qui figure sur une face de la pièce de monnaie, soit il s'agit enfin d'un changement de la valeur comme caractère, exactement comme manière d'appréhender la valeur d'un objet. Le terme *nomisma* signifie la monnaie comme l'habitude. Il est évidemment construit sur le terme *nomos*. L'expression *parakharattein to nomisma* signifie changer (falsification, effigie, caractère) ou bien la monnaie comme valeur d'échange ou bien l'habitude comme système de valeur.

Il faut procéder maintenant à une analyse philosophique du concept. Nous aurons, ici encore, recours à Diogène Laërce *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*, vi, 2, 20 :

Diogène, fils du banquier Hicésias, était de Sinope. Dioclès dit que son père tenait la banque publique et avait changé les monnaies (καὶ παραχαράξαντος τὸ νόμισμα), ce qui obligea Diogène à fuir. [...] Quelques auteurs racontent qu'ayant été en charge des comptes, il fut persuadé par les ouvriers et alla à Delphes ou à Délos demander à l'oracle s'il devait faire, dans sa patrie, ce qu'on lui conseillait. La réponse fut favorable; mais Diogène, ne comprenant pas que l'expression « change la monnaie », pouvait s'appliquer aux mœurs et aux usages, altéra le titre de l'argent; il fut découvert et exilé, selon quelques-uns; suivant d'autres, il eut peur et s'expatria. D'après une autre version, il perdit l'argent qu'il avait reçu de son père : celui-ci mourut en prison; quant à lui, étant parvenu à fuir, il alla à Delphes demander à l'oracle, non point s'il devait changer (παραχαράξει) les monnaies, mais quel serait le moyen de parvenir à la célébrité (ἀλλὰ τί ποιήσας ἐνδοξότατος ἔσται); et il en reçut la réponse dont nous avons parlé.

Il faut citer un autre auteur, Julien l'Empereur ou Julien l'Apostat, d'une part *Contre les cyniques ignorants*, § 8 parce qu'il dit que « tout se borne ici à écouter la voix d'Apollon Pythien quand il

dit : “Connais-toi toi-même”, et “Change la monnaie” » et, d'autre part, *Contre Heraclius*, § 4 & 6 où il écrit : « Car que dit le dieu, selon nous ? Il enjoignit à Diogène de mépriser l'opinion du vulgaire, et d'altérer non la vérité, mais la monnaie. Et le “Connais-toi toi-même”, à quoi devons-nous le rapporter ? À la monnaie ? Ou bien devons-nous y voir une allusion à la vérité, en ce sens que l'altération de la monnaie ne s'opère que par la connaissance de soi-même. Car celui qui, sans égard pour l'opinion courante, va droit à la vérité, jugera moins de ce qui le concerne par ce que les autres en pensent que par ce qui existe réellement. Par conséquent, celui qui se connaît lui-même saura parfaitement ce qu'il est et non ce qu'on se le figure ».

Il y a donc un *bios kunikos* lié à cette remise en cause de la valeur des effigies. Cette existence se détermine par quatre formes : premièrement c'est une vie de chien (c'est-à-dire sans pudeur, sans honte, sans respect humain), deuxièmement c'est une vie indifférente (*adiaphoros bios*), troisièmement c'est une vie qui aboie (*diakritikos*) et enfin c'est une vie qui préserve (*phulaktikos*). En somme la vie cynique est la continuité de la vraie vie mais comme renversement : elle est la substitution de la figure des principes habituels de la philosophie. Nous aurions donc trois modèles, un premier modèle comme vraie vie (*alèthès bios*), un deuxième modèle comme vie même (*auto bios*) et enfin un troisième modèle comme vie autre (*allos bios*). Le premier modèle renvoie, assez évidemment à la pensée platonicienne et à la constitution d'une pensée métaphysique, la deuxième renvoie explicitement à la pensée aristotélicienne comme évaluation de la vie théorétique, elle est donc une pensée politique et matérialiste, la troisième enfin est donc un modèle cynique. Les deux premiers acceptent, très clairement l'idée d'un *nomos*, chez Platon comme double invective de la loi (*Criton & République*) et de la foi (*Phédon*) et chez Aristote (*Éthique à Nicomaque*) comme constitution d'une pensée politique qui institue, doublement, une vie politique (*zoè politikè*) et une vie productive (*zoè poiètikè*) comme figure d'une vie économique (d'un *bios oikonomikos*). Or la

vie cynique est la forclusion et une non adhésion à ces deux modes d'être (comme manière et comme vie philosophique) comme absorption dialectique de ces deux vies pour une vie autre. Si nous sommes capables de penser la philosophie cynique comme visée dialectique de la vie vraie et de la vie même, il est alors possible d'y voir la préfiguration de la pensée paulinienne du *nomos* voir *Épîtres aux Romains et Corinthiens 1 & 2* et voir aussi Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, p. 152-164.

Pour exprimer cette relation entre la foi (*pistis*) et la loi (*nomos*) Paul utilise fréquemment le terme *kat-argos* et le verbe *kat-argeô* qui signifie, à la lettre, la désactivation comme sortie de l'*en-ergeia* : le chrétien doit parvenir à suspendre la loi (suspension qui n'est pas une annulation), doit la rendre inopérante afin de mieux réaliser, de mieux achever la loi du Christ. C'est pourquoi Paul écrira, *Rm* 3, 31 : « alors abolissons-nous la loi par la foi ? – non établissons la loi. νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ιστάνομεν » nous renvoyons à une lecture attentive de ces textes, nous renvoyons aussi à cette question relevée par Giorgio Agamben de la traduction par Luther du verbe *katargein* par le verbe allemand *Aufheben* qui constituera par la suite le cœur de la pensée de la dialectique par Hegel. Nous renvoyons aussi à cette question essentielle de la transformation du christianisme par les pensées protestantes, voir à ce propos l'ouvrage de Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

Il reste alors à analyser le renversement opéré par la pensée cynique des quatre modes de la vie vraie relevés dans le précédent séminaire, à savoir, une vie non-dissimulée, une vie non-mélangée, une vie droite, une vie incorruptible.

La vie non-dissimulée doit s'entendre comme ce principe cynique d'avoir une vie intégralement publique, donc scandaleuse. Cette vie publique est une vie sans secret, donc intégralement affichée comme publicité, c'est encore une vie de la naturalité et c'est enfin une vie « éhonté » (*anadéia*) : c'est donc en soi une vie non-dissimulée mais autre que ce que l'on pourrait attendre. Il y a deux figures modernes, contemporaines, celle du militant (dans la gradualité de son acceptation) et celle de la star qui affiche une vie non-dissimulée comme vie scandaleuse et comme vie autre (il est à

noter que la figure de certains artistes est une synthèse de ces deux figures).

La vie comme non-mélange est fondée sur une esthétique de la pureté et une stylistique de l'indépendance. La forme choisie par les cyniques est celle de la pauvreté. C'est un concept compliqué, sans doute insupportable. La pauvreté est, d'abord, un rapport simple aux *idiotès*. La pauvreté cynique est un dépouillement volontaire, un renoncement à toute économie, un renoncement à se maintenir comme un être économique. Cette pauvreté s'oppose, bien sûr, à cette pensée antique de l'*oligos* (qui fonde la pensée de Platon et d'Aristote) et qui sera déconstruite par Hegel dans la dialectique du maître et de l'esclave et reprise par Karl Marx comme fondement à sa pensée philosophique. Cette pauvreté s'oppose aussi à la figure du petit bourgeois (et aujourd'hui du bourgeois planétaire) dont la figure, ambiguë et paradoxale est Socrate tel que ce fragment du sophiste Élien *Histoires variées*, IV, 11 le laisse entrevoir : « Diogène accusait Socrate d'être trop délicat (*truphè*). Il lui reprochait d'être trop recherché dans sa maisonnette (*oikidion*), dans son fauteuil (*skimpodion*) et jusque dans ses pantoufles (*blautais*) dont il se servait quelques fois ».

La pauvreté cynique est encore une pauvreté infinie, c'est-à-dire qui cherche toujours un dépouillement supplémentaire. Elle se transformera en l'évidente ascèse chrétienne. Et de la même manière, cette pauvreté n'existe que comme dramaturgie et spectacularisation d'elle-même dans les formes scandaleuses de la laideur, du sale, de la disqualification de la beauté physique.

La pauvreté cynique existera, surtout, dans cette forme ultime de l'esclave (*doulos*). On retrouve, de la même manière, dans la pensée chrétienne ce devenir esclave qui est, à la lettre, le leitmotiv de la pensée paulinienne, *Rm*, 1, 1 : « Je suis Paul, esclave de Jésus Christ, convoqué, envoyé, isolé pour être le messager de l'Annonce de Dieu. ΠΑΥΛΟΣ δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ ».

Pauvreté, encore, comme mendicité, c'est-à-dire l'inversion de la

vie d'indépendance et en ce cas comme indépendance scandaleuse. Pauvreté comme *adoxia*, c'est-à-comme mauvaise réputation et pauvreté enfin comme humiliation. Selon Michel Foucault, cette pauvreté comme humiliation trouvera sa continuité dans la pensée chrétienne de l'humilité. En somme cette pauvreté, cette figure de l'esclave, de l'*adoxia* et de l'humiliation sont le retournement de la figure classique de la vraie vie (*alèthès bios*) comme vie scandaleusement autre. Le contemporain est une lecture de cette vie scandaleusement autre, au moins, depuis le romantisme et jusqu'à la consomption de ses propres formes dans le spectacle et sa figure ultime la star.

Enfin la vie droite est à entendre comme le *logos* indexé sur la nature, sur la vie naturelle, sur l'animalité, où scandaleusement rien n'est scandaleux. Le *bios politikos* est une animalité comme défi, pratiquée comme exercice et jeté scandaleusement aux autres.

Nous poursuivrons la vie incorruptible lors du prochain séminaire.

14 mars 2010

PARRHÈSIE PHILOSOPHIQUE
POLÈMON & POLITÉIA.

« ¿Qué es la vida? Un frenesí.
¿Qué es la vida? Una ficción,
una sombra, una ilusión,
y el mayor bien es pequeño;
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son. »

Pedro Calderón de la Barca, *La vía es sueño*.

Dans le séminaire précédent nous avions exposé les renversements opérés par la pensée cynique de la vie non-dissimulée en vie éhontée, de la vie non-mélangée en vie de pauvreté et de la vie droite en vie de l'animalité. En somme l'exposition de la vie nue, de la vie mendiane et de la vie brutale. Ces renversements se réalisent dans le *bios kunikos* par dramatisation des modalités d'apparition et par la manifestation de la vie scandaleusement autre. Il reste, alors, à entrevoir, à partir de la leçon du 21 mars 1984 de Michel Foucault le quatrième modèle de renversement, celui de la vie incorruptible ou de la vie souveraine. Nous avions analysé ce qui constituait la vie incorruptible. Que signifie alors la vie souveraine, la vie de la *basiléia*, le *bios basiléios*. C'est, d'une part, une vie de jouissance comme possession et comme plaisir car la vie souveraine est une vie qui se possède elle-même et, d'autre part, c'est une vie bénéfique comme secours spirituel apporté aux autres et comme rapport à l'ami. La vie souveraine est une vie bénéfique dont la portée est universelle. Michel Foucault précise (p. 251) qu'il « faut bien comprendre que cette activité, par laquelle on est utile

aux autres dans l'exercice d'une vie souveraine sur elle-même, est en quelque sorte un surplus, un excès, ou plutôt elle n'est rien de plus ni de moins que l'autre face du rapport à soi ». Que signifie ce *surplus* et que signifie cette vie de surplus ? Cela signifie, à la lettre, une vie de l'excédent (*ex-cedere*), c'est-à-dire une vie qui s'avance au delà, une vie qui dépasse. Il y a plusieurs manières de comprendre cette vie qui excède ; soit à la manière du *bios kunikos*, c'est une vie de maîtrise qui devient une vie bénéfique (c'est-à-dire qui s'occupe), soit de considérer que toute chose qui excède est en trop et dans ce cas qu'une vie de l'excédent est une vie qui gâche, soit encore de considérer que toute vie de l'excédent n'est pas en mesure de saisir la « vie même » comme vie inqualifiable, c'est-à-dire comme vie du maintenant qui n'est alors ni une vie en trop ni une vie en moins (c'est-à-dire, ni une vie de l'excédent ni une vie du déficit), soit enfin, de considérer, par renversement, que la seule figure de l'excéderence est ce qui ne relève « ni de la nutrition ni de la nécessité » « *ou ta dia trophè kai anankaia* » Aristote, *Éthique à Eudème*,^{1245b5}, c'est-à-dire ce qui relève, pour un temps de l'abondant.

Les modèles de la souveraineté sont nombreux, aussi bien chez Platon comme rapport philosophique à la monarchie qu'au concept du « devoir-être » comme visée idéale. Michel Foucault analyse la souveraineté dans la pensée cynique avec la figure du roi-philosophe : le cynique est un roi et un anti-roi (p. 252) dans la figure de la supériorité et dans la tentative de démontrer que la monarchie des rois « est vaine, illusoire et précaire ». Il faut renvoyer au quatrième *Discours sur la royauté (Péri basiléias)* de Dion Chrysostome voir http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/home.html. Dion Chrysostome, dans cette série de discours sur la royauté, présente au quatrième, en guise d'exemple, la rencontre entre Diogène de Sinope et Alexandre le Grand. Il développe quatre arguments en vue de prouver que la souveraineté cynique est supérieure à la souveraineté de la royauté. Premier argument (§ 8), il présente un face à face entre les deux hommes comme figure d'une symétrie, mais aussi comme dissymétrie parce

que la souveraineté d'Alexandre est précaire puisqu'elle repose sur quelque chose tandis que la souveraineté des cyniques, elle n'a besoin de rien. Deuxième argument (§ 30-31), parce que le véritable roi, le cynique, est à l'image de Zeus (de la divinité), il n'a, en ce cas, aucun besoin de la *païdéia*, c'est-à-dire de l'éducation, de la formation. En revanche il présente deux qualités, corrélatives, d'une part l'*andréia*, comme courage et virilité et la *mégalophrosunè*, c'est-à-dire la grandeur d'âme. Troisième argument (§ 55-56), la souveraineté cynique permet de combattre tous les ennemis, c'est-à-dire les vices. Quatrième argument (§ 67), le vrai roi, le cynique, ne peut jamais perdre sa souveraineté.

La souveraineté cynique se construit alors sur trois modèles comme figure de l'être-excédent : en ce cas celui qui participe au *bios kunikos* peut alors s'occuper des autres sous la forme de l'*épiméléia heautou*, il peut apporter des soins mais comme thérapie et donc comme forme possible du bonheur, il est alors *iatros*, enfin, il peut offrir son être dans les combats et les diatribes, il est alors *polémikos*. Le philosophe cynique pour être à la fois *épimélès*, *iatros* et *polémikos* doit entièrement livrer sa vie à l'exercice de soi comme *askèsis* et *athlètès*.

La souveraineté cynique repose sur la figure tutélaire du dieu Héraclès, dont la vie se réalise, très schématiquement, en trois phases, la folie, les travaux, la félicité. Il est donc le modèle de l'être cynique, en ce sens qu'Héraclès est un être souffrant (*anthropos ponèros*), c'est-à-dire un être qui endure un travail (*ponos*), il est aussi un être combattant (*anthropos agônizomenos*), c'est-à-dire qui est livré à la lutte et à l'inquiétude (*agônia*), il est, enfin, un être misérable (*anthropos athlios*), c'est-à-dire un être qui endure les souffrances de la lutte. Il est donc, à la lettre, ce que les grecs appelaient, un *athlète athlios*.

La souveraineté cynique, comme vie incorruptible, est une dramatisation par dérision, un renversement : une dramatisation de la vie souveraine, heureuse et bénéfique en vie de royauté misérable.

On peut opérer une sorte de résumé des quatre renversements : renversement de la vie non-dissimulée en la spectacularisant dans la pratique de l'impudeur. Renversement de la vie non-mélangée en la dramatisant dans une vie de pauvreté. Renversement de la vie droite en la spectacularisant dans les formes de l'animalité. Enfin, renversement de la vie incorruptible ou souveraine en la dramatisant dans, ce que Foucault appelle, une « militance ». Une militance philosophique dont la figure est un anti-roi, une souveraineté dérisoire et dont la finalité est, bien sûr, de changer le monde : Michel Foucault nomme cela « un militantisme ouvert, universel, agressif ». Il y a bien sûr un très grand nombre de ces formes survivantes de la souveraineté dérisoire. Il faudrait voir dans la figure de la royauté dérisoire, les figures médiévales de Lancelot ou parodiques de Grinberge, les fous du roi, les contes (*d'Alice au pays des merveilles* à *Cendrillon*, etc.). Il y a bien sûr la figure, essentielle, du Christ qui est ce roi misérable et qui commence par instaurer une royauté misérable. Il y a encore la figure du roi banni, errant (Ulysse dans l'*Odyssée*, *Un nid pour quoi faire* de Olivier Cadiot, *Un homme sans qualité de Musil*, etc.). Il y a enfin la figure du roi fou (*Le roi Lear*, *La vida es sueño*, *Ubu*, etc.)

Il fautachever l'analyse du renversement de la vie incorruptible ou vie souveraine par l'analyse que fait Michel Foucault du chapitre 22 du livre III des *Entretiens d'Épictète* <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/epictete/entretiens3.htm#XXII> qui traite de la mission, du rôle de la philosophie cynique qui peut se définir en deux points. Premièrement, le rôle du *bios kunikos*, est une militance, mais une militance qui doit, non seulement, se tenir dans la décence, mais encore qui ne peut se faire *dikha théous*, sans les dieux. C'est un choix de vie mais qui relève d'une désignation, d'un appel. Deuxièmement, cela relève d'une activité comme métier, comme profession, comme exercice, comme endurance (p. 271). Si le *bios kunikos* relève d'une profession, cela relève de trois épreuves : un nécessaire retour à l'*aidos* (la pudeur) comme vie non-dissimulée, une nécessaire épreuve de la vie dans la pauvreté et dans l'errance,

et enfin une nécessaire visée diacritique, c'est-à-dire ce qui permet au cynique d'être un éclaireur, un *kataskopos*. La discipline cynique comme *askèsis* est un combat car le cynique est un philosophe en guerre, une acceptation des violences, une indifférence à l'opinion et une indifférence à l'humiliation. Il est bien entendu que les propos d'Épictète sont moraux et orientés vers une double mission du cynique, d'une part, un exercice qui distingue ce qu'il faut pour l'âme et le corps et, d'autre part, un renforcement des liens philanthropiques. Nous rappelons que les dates d'Épictète sont approximativement 50-125, c'est-à-dire au moment même où émergent et se diffusent les pensées chrétiennes : il serait alors possible de saisir les figures de la royauté du Christ, de la kénose, de l'humiliation et de l'amour comme d'exactes parallèles au *bios kunikos*. Le cynique, l'être souverain (comme le chrétien) doit constituer un renversement de l'humiliation, de la violence et de la misère en affection. Il doit se constituer exactement comme la synthèse de l'éclaireur et du veilleur, du *kataskopos* et de l'*épiskopos*. Il y a alors l'émergence d'une pensée – fondamentale pour l'occident, dans la trace de la pensée cynique et l'émergence de la pensée chrétienne – d'être désigné par dieu qui sont en même temps les veilleurs et les éclaireurs (missionnaires universels) en vue du réaliser trois choses, un universalisme éthique, des êtres responsables de l'humanité (le soin, le berger, le conducteur, etc.) et une véritable *politeuesthai*, c'est-à-dire une véritable activité politique. Mais alors qu'elle peut être cette activité ? cette vie politique ? elle ne peut être que celle d'une vie scandaleuse et d'une vie ascétique. Cette vie politique est un renoncement dans la figure de l'esclave en vue de changer les figures du politique. Une militance révolutionnaire... et métaphysique.

28 mars 2010

PARRHÈSIE PHILOSOPHIQUE

PARRHÈSIE & VÉRITÉ.

« La vérité, ce n'est jamais le même :
il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de
l'autre monde et de la vie autre. »
Michel Foucault, *Le courage de la vérité*.

Dans les séminaires précédents nous avions exposé les renversements opérés par la pensée cynique de la vie non-dissimulée en vie éhontée, de la vie non-mélangée en vie de pauvreté, de la vie droite en vie de l'animalité et de la vie incorruptible en vie souveraine. En somme l'exposition de la vie nue, de la vie mendiante, de la vie brutale et de la vie de militance. À partir de la leçon du 28 mars 1984 (la dernière) de Michel Foucault nous essaierons d'entrevoir les figures et les modèles issus de ce *bios kunikos*. La souveraineté de la vie cynique établit deux modèles fondamentaux pour la pensée occidentale, d'une part, le modèle d'une vie heureuse, voire d'une vie bienheureuse et, d'autre part, le modèle d'une manifestation de la vérité. Voici, en somme, les deux modèles majeurs.

Le modèle de la vie bienheureuse est fondé sur deux éléments, l'acceptation, dans un rapport à soi, à la destinée et dans l'acceptation, dans un rapport aux autres, d'être celui qui annonce, d'être *appaggelein taléthê*, d'être celui qui annonce les choses vraies voir Épictète, *Entretiens*, livre III, ent. ²². Il est alors important d'expliciter que ce double rapport à la destinée et à l'annonce comme vie bienheureuse repose sur deux principes esthétiques : d'une part comme conformité esthétique entre la vie, la représentation qu'on

en donne et la tâche de la vérité voir à ce propos ce que nous avions dit du *Lachès* de Platon (188c-189b) : « j'en éprouve une joie (*khairō*) profonde par la contemplation (*théaomai*) de la convenance et de l'harmonie (*harmozō*) dont le spectacle m'est offert » et, d'autre part, le devenir « plastique » de l'être qui expose la vérité. L'être cynique, le philosophe est alors la figure plastique, le modèle, le théorème, l'exposition théorématique de la vérité. Il y a donc, depuis le modèle archaïque du *bios kunikos*, le modèle dont on retrouve la trace aussi bien dans le croyant, le militant, le philosophe, l'artiste de l'être dont l'existence collective est une existence plastique, esthétique, dont l'existence est le *figmen* de modèles doxiques et collectifs (moraux, théologiques, idéologiques, politiques, etc.). Saisir cette puissance figmentaire, c'est opérer une déconstruction des modèles dialectiques. Maintenir cette esthétisation du vivant c'est rendre impossible une vie inqualifiable – une vie même – et, plastiquement, l'exposer en vie autre ou vie vraie. Il va de soi que ces modalités esthétiques reposent sur des méthodes : le modèle cynique en comporte trois. Il faut, d'abord, être capable d'estimer : s'estimer soi-même, ses capacités, les connaissances, les autres. Il faut, encore, être, dans une vigilance perpétuelle de soi comme maintien et construction de ses représentations. Il faut, enfin, être un perpétuel surveillant (*épiskopos*) : se surveiller soi-même et surveiller les autres ^{il faudrait faire une longue étude des trois modèles de l'observation, le *katakōpos*, l'*épiskopos* et le *polupragmōn*.}

Michel Foucault relève deux conduites qui orientent le rapport à la vérité et à la représentation de la vérité : la première est une évidente expérience métaphysique du monde, la seconde est une expérience historico-critique de la vie. La constitution du pouvoir, des représentations du pouvoir, de la morale et de l'ordre, sont, intégralement inscrits dans ces deux conduites. Cependant, s'il est évident que le cynisme c'est d'abord maintenu dans les formes chrétiennes de l'ascèse, de l'ascétisme, du monachisme et de l'érémitisme, comme brutalité de l'existence matérielle, comme esthétisation de ce rapport et comme exigence morale, il s'est substantiellement transformé de deux manières, d'une part, en inversant les valeurs cyniques de la vie autre en système chrétien de

l'autre vie et, d'autre part, en constituant un dogme de l'obéissance en une dialectique du *despotès* et du *doulos*. La pensée chrétienne et occidentale moderne se sera construite sur une dialectique, plus radicale et plus stricte, entre ascétisme et obéissance contre le modèle cynique d'un ascétisme et d'une mise à l'épreuve (*askèsis* et *basanos*).

Michel Foucault achève sa dernière leçon en proposant une étude des transformations du concept de parrhèsie à partir des versions grecques de la *Bible*, puis avec la littérature néo-testamentaire, et enfin avec la littérature patristique.

Le mot parrhèsie signifie dans le texte grec de la *Septante* soit la hardiesse ou le courage soit « l'être même de Dieu dans sa manifestation » voir *Proverbe* 1, 20-21 et *Psaumes*, 94, 1-3 « ὁ θεὸς ἐκδικήσεων κύριος ὁ θεὸς ἐκδικήσεων ἐπαρρησιάσατο ».

Dans la littérature néo-testamentaire le terme parrhèsie signifie un mode d'être comme l'expérience de la confiance en Dieu : il s'agit en somme d'une confiance eschatologique et d'une vertu apostolique comme courage voir Jean, 1, 4, 16 et Paul *Éphésiens*, 6, 19-20.

Enfin, dans la littérature patristique, s'opère les plus grands changements. La parrhèsie est soit une valeur positive comme figure fondamentale du martyr, et comme expérience du face-à-face avec Dieu, soit elle est une valeur négative et péjorative. Et puisque le rapport de confiance se substitue à l'obéissance, la parrhèsie produit une arrogance dont il faut se méfier : « il [l'homme] ne faut pas qu'il croie, il ne faut pas qu'il s'imagine, il ne faut pas qu'il ait l'arrogance de penser qu'il est capable de faire, par lui-même, sont propre salut et de trouver la voie d'ouverture à Dieu. Lui-même doit-être, pour lui-même, un objet de méfiance (304) ». La parrhèsie produira encore, une sorte de négligence de soi-même dans cet excès de confiance Foucault cite Dorothee de Gaza *Oeuvres spirituelles, instructions*, IV, 52, 1665A : « qu'y a-t-il de pire que la parrhèsie ? Elle ressemble à un grand vent brûlant qui, lorsqu'il se lève, fait fuir tout le monde devant lui et anéantit les fruits des arbres ».

En somme là où il y a, maintenant, obéissance, il ne peut y avoir parrhèsie. Et ceci constitue, sans doute, le modèle de la modernité d'un sujet qui ne constitue jamais son discours (*logos*) autrement

que dans un rapport à l'obéissance et à la méfiance. C'est notre modernité.

Il faudrait, à présent, procéder, à une première conclusion. L'ensemble du travail de Foucault tente de saisir la problématique occidentale de la constitution du sujet comme relation entre vérité et métaphysique.

Cette relation – à partir du modèle de la parrhèsie – se manifeste à partir des modèles de la *psukhè* et du *bios* comme relation au corps, aux passions, aux événements.

Cette relation au *bios* constitue une attitude fondamentale au souci de soi. Elle constitue alors une éthopoièticité.

Enfin, cette relation constitue l'ensemble des problématiques autour des questions de connaissance, de vérité, de morale – en somme l'ensemble des éléments qui relèvent de l'*éthos*, des *théorèma* et des *mathèmata* – c'est-à-dire l'ensemble des dispositifs éthopoiétique, théorèmatique et mathématique. L'ensemble de ces dispositifs fondent alors une *askèsis*.

11 avril 2010

PARRHÈSIE PHILOSOPHIQUE

SYNTHÈSE.

« La vérité, ce n'est jamais le même :
il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de
l'autre monde et de la vie autre. »

Michel Foucault, *Le courage de la vérité*.

Ce séminaire est, en somme, une sorte de synthèse des recherches qui ont été entreprises cette année sur le concept de parrhèsie et plus spécifiquement, sur le concept de parrhèsie philosophique. Nous savons aussi que l'ensemble de ces recherches est un commentaire des dernières leçons que Michel Foucault a donné au Collège de France en 1984. Ces recherches ont mis en jeu un certain nombre de problématiques qui touchent, bien sûr, la question de la parrhèsie comme dire vrai, mais surtout qui touchent le problème du sens et de la valeur qui ont été donné à la philosophie en Occident.

Première problématique, donc, celle du concept de vérité et de son empreinte : si la vérité relève de quelque chose qui est estimé comme vrai, alors matériellement, la vérité suppose un certain nombre de dispositifs, plus ou moins contraignants, qui sont en mesure d'assurer cette vérité et de l'établir idéologiquement. Il y aurait deux sortes de vérité, celle dont le *dictum* est assumé par une puissance externe – métaphysique – et celle dont le *dictum* est assumé par ce que nous pourrions nommer l'évidence. L'évidence n'est pas autre chose que ce qui ne peut être contredit. Il reste cependant certain que, si la vérité est un *dictum*, elle n'apparaît donc

pas autrement que sous la forme d'une « dictée » et ne s'assume pas autrement que comme un « mot d'ordre ».

Deuxième problématique, celle d'une éthicité de la représentation de ce *dictum*. Cela signifie que les procédures de « véridiction » sont d'immenses machines qui ne cessent de produire des images : les systèmes de vérité sont fondés sur la puissance de configuration et la puissance eidolopoiétique, autrement dit, fondés sur la puissance dynamique de l'emblématisation et de la symbolisation. Or si l'image est produite pour assumer la vérité elle est substantiellement aussi vraie que le concept qu'elle représente : c'est ce que nous nommons une pensée figmentaire. Un *figmen* n'est pas autre chose que ce qui acquiert une fixation et une stabilité : en somme une incrustation. C'est la puissance du moteur des « machines ».

Troisième problématique, celle de la constitution d'une puissance doxique. Le dire vrai, l'exercice de la vérité, la puissance du *dictum* est la substance éthique, politique et matérielle de la *doxa*. La *doxa* est un système complexe, triple, qui repose, d'une part, sur la puissance matérielle, figurée, imageante de la *doxa* comme valeur commune, qui repose d'autre part, sur la puissance mécanique et technique d'outils de véridiction que nous nommons *endoxa*, et qui repose, enfin, que la puissance du *doxazesthai*, c'est-à-dire ce qui permet l'existence matérielle de la *doxa*, que Giorgio Agamben nomme glorification et que nous nommons soit célébration, soit notoriété, soit configuration. La configuration est la synthèse dialectique d'éléments qui « s'exposent ».

Quatrième problématique, celle de la constitution d'une dialectique de la raison. Nous rappelons que ce nous nommons « dialectique de la raison », n'est que la figure triomphante de ce que l'antiquité grecque nomme *logos*, autrement dit la puissance ratio-conceptuelle. L'ensemble des systèmes de véridiction fondent et sont fondés sur une structure dialectique qu'il est possible d'entendre comme la relation qui existe entre le *logos* (comme puissance ratio-conceptuelle), l'*ergon* (comme puissance

œuvre), l'*argos* (comme mesure du désœuvrement) et le *kat-argos* (comme puissance dialectique). Cette relation complexe entre la raison, l'opérativité, l'inopérativité et la dialectique fonde aussi bien la substance de la doxa, le rapport contractuel à l'œuvre, que la substance politique et éthique de notre culture. La vraie figure de la dialectique se trouve, incontestablement, ici. Par ailleurs, si la substance politique de notre « vivre en commun » est fondée sur cette dialectique, elle l'est aussi sur les relations – qui sont substantiellement dépendantes des premières – entre *doxa*, *métaousia*, *métoikia* et *oikonomia*, c'est-à-dire relation entre croyance (système des valeurs), participation, l'identité et l'économie : il y a donc un double système d'économie des valeurs et de l'identité. La vérité, le dire vrai, les systèmes de vérification sont le mécanisme structurel et institutionnel de cette dialectique d'une économie de la croyance comme mesure de la participation et de l'identité (du même).

Cinquième problématique, celle d'une technique de la vérité, en ce sens que pour parvenir à la saisir et pour faire l'effort de la transmettre, cela suppose une élaboration des techniques propres à un dire vrai. L'ensemble de ces opérations suppose une rhétoricité de la vérité : cette technicisation induit dialectiquement la création d'une rhétorique dont la finalité est la découverte de la vérité (aléthurgie) et la transmission de cette vérité (psychagogie) ou la création d'une sorte d'anti-rhétorique, une parrhésie dont l'enjeu est un dire vrai intégral.

Sixième problématique, celle complexe d'une figure de la nostalgie, en ce sens que la découverte et l'exposition de la vérité suppose l'émergence d'une ontologique – comme figure archaïque d'un monde tombé à échéance, comme figure archaïque d'un être éloigné de la vérité – et suppose l'émergence d'un jugement du temps du contemporain comme temporalité de l'imperfection et de la faute. La nostalgie est une figure du regret et du jugement qui suppose un exercice, une mise à l'épreuve de soi pour garantir la possible exposition de la vérité et pour garantir la possibilité de ne

jamais sombrer dans la figure de l'acédie. Il faut entendre le concept de l'acédie comme renoncement à la puissance de configuration de la doxa et comme renoncement de l'adhésion au pacte dialectique que nous avons entrevu, celui d'une croyance et d'une économie du vivre.

Septième problématique, enfin, celle d'une opposition entre une technique et une éthique du dire. Supposément d'un dire vrai. Cette opposition technique met dos-à-dos rhétorique et parrhésie. Si la rhétorique est un usage normé du dire, la parrhésie signifie, simplement, un usage du dire hors des normes qui s'expose alors comme « tout dire ». La parrhésie, comme franchise, est un dire intégrale. Se pose alors la double question, de l'existence possible d'un dire intégrale et les techniques propres à ce dire. Cependant, s'il y a une opposition technique et normative entre rhétorique et parrhésie, il y a une connivence entre l'une et l'autre, en ce sens qu'elles sont orienté vers quatre pensées, celle du soin, celle du courage, celle de la vérité et celle de l'administration. Si rhétorique et parrhésie sont attachées à la question du soin (*épiméléia*) elles le sont de manière différente (stylistique et morale) et pour des finalités différentes (persuasion et efficacité). Leur attachement à la notion de courage est opposé en ce sens que pour la rhétorique le courage relève de l'efficacité d'une défense et d'une stylistique, tandis que pour la parrhésie, il s'agit d'un courage de l'exposition de soi comme mise en danger. Leur rapport à la vérité est profondément différent parce qu'il relève d'un usage technique et moral différent. Enfin, synthétiquement, leur rapport à ce que nous nommons administration est différent, c'est-à-dire le rapport à la *dioikèsis* (gouvernement), à la *politèia* (politique) et à l'*épiméléia* (administration) : la rhétorique est un usage normatif inclus aussi bien dans la *dioikèsis*, dans la *politèia* et dans l'*épiméléia* et dont le but est soit d'en verrouiller les normes soit d'en exposer leur puissance de corruptibilité, tandis que la parrhésie est un usage autre, « paradoxale » de cette triple figure de l'administration.

La parrhésie est l'exercice d'un dire intégral fondé sur une

prise de risque et sur une occupation (de soi et des autres). Ce dire intégrale est forcément dirigé, tendanciellement, vers quelque chose. Ce quelque chose, Michel Foucault le détermine en formalisant ce qu'il appelle un pacte parrhésiastique. Il en formalise précisément quatre. Il y aurait donc quatre formes du dire, un pacte parrhésiastique du prophétique, c'est-à-dire l'établissement d'un dire sur ce qu'il adviendra, un pacte parrhésiastique de la sagesse comme établissement de ce qu'est l'être et de son ontologie (sur qu'il est advenu), un pacte parrhésiastique de la technique comme établissement d'une épistémologie et d'une gnoséologie et enfin un pacte parrhésiastique éthique comme établissement d'une manière d'être et d'une manière de vivre (qualification du *bios*). Pour le dire autrement il s'agit de quatre formes du dire comme dire le destin, dire l'être, dire la *teknè* et dire l'*éthos*. Michel Foucault formule ces quatre dicibilités sous les formes modernes d'un dire révolutionnaire, d'un dire philosophique, d'un dire scientifique et d'un dire artistique. Nous avons ajouté à ces quatre pactes parrhésiastique un cinquième, que nous avons nommé le pacte parrhésiastique du poématique. En plus des quatre dire comme destin, être, *teknè* et *éthos* nous ajoutons celui du *poëma*. Le pacte parrhésiastique du poématique assume la dicibilité du poème comme langue du creusement et comme langue de la viduité : le *poëma* est le lieu d'une langue qui expose sa puissance paratactique et sa puissance d'asémanticité. Il est à noté que ce cinquième pacte suppose la constitution d'une matérialité de la parrhésie, c'est-à-dire un dire intégrale fondé sur un objet et sa puissance. Sa valeur moderne est la puissance de l'œuvre. La matérialité de la parrhésie nous permet de proposer une hypothèse de plus pour justifier de l'existence possible d'une herméneutique matérielle : l'œuvre n'existe, pour partie, que comme dicibilité intégrale de la langue non comme puissance de significativité mais comme puissance d'exposition.

La parrhésie suppose, encore, la constitution d'une éthopoièticité. Cela signifie que les enjeux de la parrhésie sont

triple : l'*aléthéia* comme exposition de ce qui relève de la vérité ou de l'évidence, la *politéia* comme ce qui relève de la gouvernementalité et l'*éthopoièsis* comme manière d'être dans la *politéia* et face à l'*aléthéia*. Appréhender une éthopoièticité suppose refonder et repenser le concept de statut, c'est-à-dire le statut de l'être de la *politéia* qui oppose dialectiquement l'être de l'*éléuthéria* et l'être comme *doulos*. Notre manière d'être suppose que nous assumons notre mesure éthique d'être de la capacité ou d'être de l'obéissance. Cela suppose encore repenser et saisir ce que nous nommons les régimes, c'est-à-dire ce qui oppose une eunomie et une dysnomie. Cela suppose encore repenser le fonctionnement de ces régimes, c'est-à-dire à qui est donné à la puissance d'appel qui fonde l'occupation, le vivre en commun et le politique : cette opposition met dos-à-dos la notion de nombre (*polloi*) et la notion de sélection (*oligos*). Enfin cela suppose de repenser les structures qui président à la constitution de ce fonctionnement, de ces régimes et des statuts : ces structures sont fondées, sur ce que Michel Foucault appelle, une différenciation éthique. La différenciation éthique est l'acceptation d'un même qui n'est pas identique. Elle est aussi ce qui permet de repenser l'articulation des dire de la parrhésie. En ce sens le dire prophétique est un processus de réconciliation de l'*aléthétia*, de la *politéia* et de l'*éthopoièsis*. Le dire philosophique, quant à lui, est la démonstration de leur unité fondatrice. Le dire technique est la démonstration de leur hétérogénéité. Le dire parrhésiastique, enfin, est l'exposition de leur différenciation éthique et de leur irréconciliabilité. Il resterait alors à penser le dire du poématique : il serait l'exposition de la viduité de leur relation dans l'expulsion de l'*aléthéia*, à moins de la considérer comme la mesure simple de l'évidence, c'est-à-dire ce qui n'est pas autrement qu'apparent.

L'établissement d'une archéologique du concept de parrhésie nous a permis d'appréhender une série de problématiques. Nous avons pu constater que la pensée antique avait, étrangement, institué deux systèmes philosophiques, le platonisme et le cynisme à partir de deux figures mythiques et de la non-écriture, Socrate et

Diogène et que l'un et l'autre fonde leur rapport philosophique et parrhèsiaistique sur un oracle delphien. Il y a donc, singulièrement, une prégnance métaphysique indéniable qui prélude à deux des plus puissants systèmes philosophiques et à deux systèmes qui ont connu une grande notoriété. Il y a donc ici fondation d'une connivence entre philosophie et métaphysique.

La possibilité d'un dire philosophique parrhèsiaistique repose, pour l'un et l'autre, sur la constitution technique d'une mise à l'épreuve de soi et d'une exposition de cette mise à l'épreuve comme preuve. En somme il y a un faire savoir qui repose sur des données techniques, pour le modèle platonicien il s'agit de l'enquête (*exéasis*) et de la mise à l'épreuve (*basanos*), pour le cynisme il s'agit d'un exercice (*askesis*) et de raccourcis (*suntomos odos*). Il s'agit alors, dans l'un et l'autre cas d'un dire idéologique et non-philosophique, c'est-à-dire moral qui oppose le dire vrai et le dire non-vrai comme paradigmes d'une vraie vie opposée à ce qui ne serait pas une vie vraie, c'est-à-dire une vie de l'*hubris* et de la corruptibilité. S'il y a l'exercice d'un dire vrai il y a l'engagement de soi (le modèle socratique), comme courage à la transformation morale de la communauté : il y a donc établissement technique de ce qui relève, par le jugement, d'une bonne ou d'une mauvaise gouvernementalité : il y a donc l'établissement de règles pour forclure de la communauté ce qui ne garantit pas une vie vraie. Nous savons que dans le modèle platonicien il s'agit des opérateurs de la mimésis et dans le modèle cynique qu'il s'agit des opérateurs de la gnoséologie. Si ces systèmes supposent la forclusion de l'art et de la connaissance, ils pallient cette mise à l'écart par la figure émergente de l'attention ou de l'*épiméléia* : l'*épiméléia* est le fait qu'on s'occupe de soi ou de quelqu'un. Cette figure de l'*épiméléia*, pour la saisir, suppose cinq autres structures, celle du soin comme *thérapéian* et celle du soin apporté par le *iatros*, celle de l'épreuve comme *basanos*, celle de la régulation comme *askesis*, celle de la surveillance comme *épiskopos* et celle de la préservation comme *sotérios*. Ce modèle qui synthétise les pensées antiques est le

paradigme de la pensée chrétienne à la différence fondamentale que l'être antique de la parrhèsie qui fait l'exercice de cette attention garantit sa souveraineté alors que le fidèle chrétien ne garantit que son inféodation dans la figure de l'obéissance.

Il y a enfin un dernier point essentiel, celui de l'émergence des figures idéologiques du vivre. Nous en relevons quatre – qui ne sont jamais totalement séparées mais qui au contraire se combinent –, une vie aléthurgique, une vie métaphysique, une vie esthétique, et une vie éthique, autrement dit une vie vraie, une vie autre, une vie belle, une vie même, autrement dit un *aléthinos bios*, un *allos bios*, un *kallos bios* et un *auto bios*. Dans l'ensemble de ces formules se distinguent la dernière, formule aristotélicienne, matérielle de l'éthique. Pour le reste il s'agit toujours d'un vivre (*bios*) comme manière (*tropos*). Il s'agit, pour finir, de poser cinq problématiques :

1. problème de l'esthétisation du vivre et de la capacité à vivre, en somme problème d'une esthétisation de la vivabilité,
2. problème de la systématisation des figures de renversements (*skandalon* et *polémon*),
3. problème d'une justification, de ce que nous nommons, une vie inqualifiable,
4. problème de la figure moderne de l'obéissance,
5. enfin problème de la figure de la négligence.

3-4 mai 2010

PARRHÈSIE PHILOSOPHIQUE
CONCLUSION SUR L'IDÉE DE VÉRITÉ
& SUR L'IDÉE DE NOM.

« Es ist vollbracht! »
Passio secundum Johannem

« Il est interdit d'être vieux. »
Rabbi Nahman de Bratslav

Ce séminaire est la conclusion d'une année de recherche sur le concept de parrhèsie et de commentaires des dernières leçons de Michel Foucault au Collège de France en 1984. L'ultime question que nous aborderons est celle de l'idée contemporaine de vérité.

Dans le texte « Idée de la vérité », Giorgio Agamben (*Idée de la prose*) convoque une lecture du *Sefer Ha Zohar* ou *Livre des Splendeurs* où il est question de deux ultimes interrogations, deux ultimes formules interrogatives, celle d'un *quoi* comme limite fondamentale d'une connaissance et comme saisie impossible de ce qui pourrait y avoir en-deça. Cependant selon le *Zohar* il y aurait encore une autre question, celle d'un *qui*. Si le *quoi* est la limite de la connaissance de la chose, le *qui* est alors la limite de la connaissance et de la saisie du nom, du nom de toute chose. Si le *quoi* est une interrogation essentielle sur la quiddité, le *qui* est une interrogation, essentielle, sur la désignation. La désignation dit la puissance paradigmatische de la chose non comme chose mais comme nom. Le discours théologique et l'exégèse est la possibilité de la saisie véritable du nom dans l'idée d'une langue vraie qui aurait transcendé la désarticulation de la chose et du nom. Le discours

philosophique est la possibilité de la saisie de cette désarticulation à partir de laquelle il s'agit d'opérer une archéologie, philologique, pour saisir l'ontologie du nom. Le lieu limite des deux en est le texte : il faut se poser la question de ce que ceci signifie et se poser la question si cette limite peut être l'œuvre.

Nous voudrions convoquer, ici, la pensée de Rabbi Issac Ashkenasi Louria. Tout acte de création, dit Louria, suppose une contraction, un retrait de la puissance (*tsimtsoum*) pour laisser de la place à ce qui doit être créé. Ce qui est créé dans cet espace vacant, rendu vacant, c'est l'être comme figure désarticulée, hétérogène et atomisé du premier acte de création (*chevirat hakelim*) : il subsiste donc des restes (*rechimou*), autrement dit, des échardes, des résidus, des étincelles (*nitsotot*). La tâche de l'être – existence politique, éthique et historique – est la restitution (*tiqoun*) de la puissance de ces étincelles, autrement dit l'histoire de l'homme est l'histoire du *tiqoun*. La question du reste et du résidu est ici fondamentale, le *rechimou* hébraïque, le *leimma* grec, le reliquat français, le *lumpen* allemand, la *rimanenza* italienne. Le nom servirait donc à saisir ce résidu, à saisir ce qui subsiste soit pour en saisir l'ontologie, soit pour en saisir la puissance. Il faut, bien sûr, tenter de penser ce concept dans le cadre d'une pensée théologique, mais surtout dans le cadre d'une pensée matérialiste.

Ce qui subsiste, la encore, sur cette limite, c'est le texte, c'est le nom, les noms des choses et l'assemblage du nom des choses. Il n'y aurait pas en soi vérité du nom comme contenu, mais saisie événementielle du nom dans l'exposition de son évidement (du sens et d'une possibilité de vérité) et de son assemblage. Le mot assemblé perd toute possibilité de vérité parce qu'il devient paradigmique, prosaïque et paratactique. Le texte est la possibilité de l'émergence et de l'existence du nom comme opération d'une exposition et d'une dicibilité de la quiddité, c'est-à-dire dicibilité de l'essence de la chose que le nom indique : cette dicibilité étant impossible il n'en subsiste que la tentative, que la puissance. Cette impossibilité est le retrait de la chose comme chose pour laisser place à la figure

du *quodlibet*, du quelconque, du *quodlibet ens*, c'est-à-dire de l'être quelconque, du premier venu. À la question *quoi* il n'y a que le nom, à la question *qui* il ne subsiste que le *quodlibet*. La vérité ne serait alors que la possibilité intenable et insoutenable de la quiddité dans le nom.

La tâche de celui qui fait des textes est d'être un prosateur. L'œuvre tend vers une irrésolution, la suspension, l'asémanticité, la parataxe et l'inchoativité. Il ne peut y avoir, comme le prétend Walter Benjamin de langue pure (*reine Sprache*) mais au contraire une prose intégrale : Reyes Mate (*Minuit dans l'histoire*, p. 281-282) analyse ainsi la théorie du langage chez Benjamin :

Le langage du paradis était nominatif, au sens où le nom reflétait l'être des choses, exprimait l'essence linguistique des choses. La correspondance entre le nom et la signification à exprimer était telle qu'il n'y avait aucun besoin de phrases pour expliquer à l'autre ce qu'on voulait dire. Après la chute d'Adam et Ève, tout change. L'homme perd la faculté de nommer. Les mots deviennent une convention ou un moyen de communication (et, par conséquent, de tromperie) entre les hommes. Il faut désormais avoir recours à de nombreuses phrases pour dire ce que les choses sont et ce que nous voulons dire aux autres. Dès lors, l'essence linguistique devient inatteignable, même si le mot conventionnel y prétend. L'inatteignable auquel prétend ce qui est dit (*das Gesagte*) correspond à ce qui est signifié (*das Gemeinte*). La langue messianique devra faire émerger ce qui est visé par toutes les langues et si imparfaitement formulé par chacune d'entre elles. De même que la langue adamique, cette langue de l'avenir sera libérée du poids de la communication conventionnelle car elle exprimera de nouveau l'essence linguistique. On retrouvera un mot-sans-expression, un mot n'ayant pas besoin d'indiquer le sens ou la direction de la signification dans la mesure où celle-ci sera évidente dans le mot.

18 mai 2010

ANNEXE I BIBLIOGRAPHIE

- Theodor W. ADORNO,
Dialectique négative, Payot, 2003
Théories esthétiques, Klincksieck, 2004
Notes sur la littérature, Flammarion, 2009
- Max HORKHEIMER et Theodor W. ADORNO,
Dialectique de la raison, Gallimard, 1999
- Giorgio AGAMBEN,
Idée de la prose, Bourgois, 1998
Le règne et la gloire, Seuil, 2008
Nudités, Rivages, 2009
Profanations, Rivages, 2006
L'homme sans contenu, Circé, 1996
Bartleby ou la création, Circé, 1995
Le temps qui reste, Rivages, 2004
- ARISTOTE
Corpus aristotelicum, éditions Vrin,
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/table.htm>
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collections>
- Roland BARTHES
L'aventure sémiologique, Seuil, 1985
Le bruissement de la langue, Seuil 1984
- Walter BENJAMIN,
« Introduction épistémo-critique » in *Origine du drame baroque allemand*, Flammarion, 2000
Écrits français, Gallimard, 2003
« Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin » in *Œuvres*, vol. 1, Gallimard, 2000
Paris capitale du xix^e siècle, Cerf, 2006
- Émile BENVÉNISTE,
Le vocabulaire des institutions indo-européennes, Minuit, 1969
- Richard BRUXTON ONIANS,

- Les origines de la pensée européennes*, Seuil, 1999
Pedro CALDERÓN DE LA BARCA,
La vida es sueño, Gallimard, 2006
DION CHRYSOSTOME
Discours aux habitants d'Alexandrie, 32,
http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/home.html
Discours sur la royauté (Péri basiléias),
http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Dio_Chrysostom/home.html
Gilles DELEUZE
« Bégaya-t-il... » in *Critique et clinique*, éditions de Minuit, 1993
DÉMÉTRIOS,
Peri herménèias, Belles lettres, 1993
DÉMOSTHÈNE,
3^o Olynthienne,
<http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/demosthene/olynth3.htm>
Georges DUMÉZIL,
Le moine noir, Gallimard, 1984
ÉLIEN,
Histoires variées,
<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/elen/table.htm>
ÉPICTÈTE,
Entretiens, Gallimard, 1993
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/epictete/table.htm>
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collections>
EURIPIDE,
Théâtre, Gallimard, 2000
Michel FOUCAULT,
Le courage de la vérité, Gallimard-Seuil, 2009
Le gouvernement de soi et des autres II, Gallimard-Seuil, 2009
L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969
Herméneutique du sujet, Gallimard-Seuil, 2001
La volonté de savoir, Gallimard-Seuil, 1998

- Marcus CORNELIUS FRONTO,
Éloge de la négligence, Rivages, 2007
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/fronton/lettres21.htm>
& <http://epistol.glossa.dk/fronto.html#negl>,
- PHILODÈME DE GADARA,
Peri parrhèsias (On Frank Criticism), Scholar Press, Atlanta, 2007
- Gustave GUILLAUME,
Langage et science du langage, Nizet-P.U de Laval, 1994
- Georg W. F. HEGEL,
Phénoménologie de l'esprit, Gallimard, 2002
- Martin HEIDEGGER,
Nietzsche I, Gallimard, 1971
Être et temps, Gallimard, 1986
Concepts fondamentaux de la métaphysique, Gallimard, 1992
« Hölderlin und das Wesen der Dichtung » in *Approche de Hölderlin*, Gallimard, 1962
- HOMÈRE,
Iliade & *Odyssée*
- Pierre-Damien HUYGHE,
Modernes sans modernité, Lignes, 2009
- Furio JESI,
La fête et la machine mythologique, ed. Mix., 2008
- JULIEN L'EMPEREUR OU JULIEN L'APOSTAT,
Contre les cyniques ignorants & Contre Heraclius,
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/julien/table.htm>
- DIOGÈNE LAËRCE,
Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/laerce/table.htm>
- Stéphane MALLARMÉ,
« Crise de vers » (1886-1892-1896) in *Variation sur un sujet*,
Œuvre, Gallimard, 1945
- Reyes MATE,
Minuit dans l'histoire, éd. Mix. 2009
- Karl MARX,

- Le capital*, Gallimard, 2008
- Georges MOLINIÉ,
Dictionnaire de rhétorique, Livre de poche, 1992
- Hermès mutilé*, Champion, 2005
- PAUL,
épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates, aux Éphésiens
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collections>
- PLATON,
Gorgias, *Les lois*, *La république*, *Apologie de Socrate*, *Criton*,
Phédon, *Lachès*, *Alcibiade*, *Hippias mineur*, *Théétète*, Belles lettres,
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collections>
- PSEUDO-LONGIN,
Peri hupsos, Rivages, 1993
- PSEUDO-XÉNOPHON,
République des Athéniens,
<http://ugo.bratelli.free.fr/Xenophon/XenophonLaRepubliqueDesAtheniens.htm>
- Pascal QUIGNARD,
Rhétorique spéculative, Gallimard, 1995
- Sefer Ha Zohar*, Verdier, 1999
- La Souda*, <http://www.stoa.org/sol/>
- LUCIEN DE SAMOSATE
Démonax
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Lucien/table.htm>
- Fabien VALLOS,
« Bégayer » in *Le poétique est pervers*, éditions Mix., 2006
- Fabien VALLOS & Jacopo BABONI SCHILINGI,
Six modèles d'analyse herméneutique, éditions Mix, 2008
- JULIEN L'EMPEREUR OU JULIEN L'APOSTAT,
Contre les cyniques ignorants & Contre Heraclius,
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/julien/table.htm>
- Max WEBER,
L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Gallimars, 2004

ANNEXE 2 INTERVENANTS & INTERVENTIONS
ANNÉE 2009-2010

Un ambigu

dans le cadre du festival Évento
11 octobre 2009
édition à 104 ex., Fabien Vallos

Exposition *Double Bind. Arrêtez d'essayer de me comprendre*

Villa Arson (voyage 30 & 31 mars 2010)
présentation par le commissaire, Sébastien Pluot
cycle de conférence :
- Fabrice Reymond (artiste & écrivain)
- Marcella Lista (historienne de l'art)
- Fabien Vallos (philosophe)

Exposition *Art by telephone reloaded*

avec Sébastien Pluot & Fabien Vallos
avec cinq écoles : École des beaux-arts de Bordeaux, École supérieure des beaux-arts d'Angers, École nationale des beaux-arts de Nice (Villa Arson), Université Paris I - Sorbonne, Paris (Saint-Charles) & University of Columbia, NY.
exposition prévue en octobre 2010

