

FOUCAULT, HEIDEGGER, ET L'ANTIQUITÉ

BARBARA CASSIN

UNE DISJONCTION

Foucault, Heidegger, et l'Antiquité: trois ensembles qui n'ont rien, ou presque rien, en commun. Foucault et l'Antiquité sont d'emblée, au moins en ce qui concerne les œuvres aujourd'hui publiées, deux ensembles qui présentent une très petite intersection. *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*,¹ derniers livres tard venus après un silence de huit ans, les seuls à traiter expressément de matériaux grecs ou gréco-latins, constituent même le titre d'un problème: s'agit-il ou non avec eux d'un "tournant"? Et dans le sous-ensemble que constitue cette intersection, Foucault traite moins que jamais de Heidegger, qui ne se trouve, sauf erreur de ma part, ni cité ni nommé. Et pour cause: ce n'est, chez Heidegger et chez Foucault, tout simplement pas de la même Antiquité qu'il s'agit. Il n'y va ni du même corpus, ni de la même question, ni de la même méthode.

Il est fort probable que, dans un cas comme dans l'autre, l'Antiquité est de manière pertinente descriptible en termes de corpus d'énoncés, qui s'analysent, pour reprendre les expressions de Deleuze, comme des "multiplicités rares", ne laissant "subsister de sujet qu'à la troisième personne et comme fonction dérivée"² sur fonds d'un "il y a" du langage; mais il est non moins clair qu'il ne s'agit pas des mêmes énoncés. Ce qui est réinterrogé tout au long de l'œuvre de Heidegger est toujours pris dans l'histoire de l'être et du sens de l'être: même pour des énoncés poétiques ou tragiques, qu'il s'agisse du fragment 3 du *Poème* de Parménide ou du chœur de l'*Antigone* de Sophocle, c'est en tant que philosophe ou pensant qu'ils sont mis en jeu. L'histoire des pratiques, l'histoire de la littérature, l'histoire tout court, bref: l'historique, n'a pas de consistance comme tel, mais seulement au égard à l'historial. Les Grecs selon Heidegger sont d'abord et avant tout des ontologues, et c'est pourquoi il doit s'agir de penser régressivement Aristote et Platon, vers les Présocratiques: Heidegger pense l'être, à partir de l'être, et à son écoute.

Ce qui provoque Foucault n'est pas d'abord l'être, mais d'abord la folie, l'enfermement, le sexe: non pas le centre et l'origine, mais les marges. La question-clé des deux derniers ouvrages de Foucault n'est évidemment pas celle du sens de l'être; il la formule en toute simplicité de la manière suivante: "Comment, pourquoi et sous quelle forme l'activité sexuelle a-t-elle été constituée comme

¹ *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 (que je citerai U.P.), *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 (que je citerai S.S.).

² Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 23 s. (que je citerai F.).

domaine moral?" (*U.P.*, 16). Aussi s'intéresse-t-il, selon une série de syntagmes révélateurs, à la "pensée médicale et philosophique", aux "textes philosophiques ou médicaux", à "Hippocrate et Platon" (*U.P.*, 39, 44, 107, 113 *e.g.*); il prend donc pour objet des "textes prescriptifs", des "textes pratiques", qui constituent l'"ar-mature de la conduite quotidienne" et comme une "étho-poétique", non pas des "textes théoriques sur la doctrine du plaisir et des passions", qui sont là seulement pour lui servir d'"éclaircissements", de recours occasionnel et instrumental (*U.P.*, 18s.). Son corpus est par ailleurs orienté vers l'avant, à l'inverse du vecteur heideggerien, et part de Platon et d'Aristote pour progresser vers le monde hellénistique et la chrétienté future, avec les Stoïciens, Galien, Artémidore ou les romans grecs. Contrairement à *L'Ordre du discours*, qui se rapportait aux sophistes et aux maîtres de vérité avant Platon – mais il est vrai que ce ne sont justement pas ceux-là les Présocratiques de Heidegger –, il n'est plus fait d'allusion aux Présocratiques. Ce faisant, Foucault n'accomplit, pas plus que Heidegger, des "travaux d'historien"; il compose cependant bel et bien des "études d'histoire" (*U.P.*, 15), et affirme, loin de l'historial, plutôt comme un positivisme révisité. Simultanément, avec beaucoup d'insistance, il propose un "exercice philosophique", au sens d'un travail d'"ascèse", d'un "exercice de soi, dans la pensée" (*ibid.*): c'est dire que, comme philosophe, sa perspective n'est pas ontologique, mais éthique.

Pour Heidegger, la logique (le principe de non-contradiction), l'esthétique (l'origine de l'œuvre d'art), la physique (ce qu'elle est et comment elle se détermine chez Aristote), ou l'éthique (l'audace de l'homme *pantoporos aporos*) n'ont de sens qu'ontologique; pour Foucault, la logique et la physique sont des *parerga*, ou, comme il l'aurait dit à Paul Veyne, de "monstrueuses excroissances", par rapport à l'éthique et à l'esthétique conjointes dans la "belle liberté" des Grecs. Ainsi la disjonction des corpus revient à la disjonction des perceptions de la Grèce: les Grecs importent à Heidegger parce qu'ils ont rapport à l'être, les Grecs importent à Foucault parce qu'ils ont rapport à l'éthique.

La seule perspective commune qui puisse encore sous-tendre ces deux recours aux Grecs est alors commune à bien d'autres, et caractérise peut-être même tout notre temps. C'est l'intérêt pour une question qui, si elle définissait un siècle, définirait plutôt (c'est Deleuze qui le souligne) celui de Heidegger: "la question lancée par Heidegger, reprise par Foucault, flèche par excellence", "que signifie penser? qu'appelle-t-on penser?" (*F.*, 124). Question que Foucault développe en "comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement" (*U.P.*, 15), à entendre comme un exercice d'affranchissement ("savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement", *ibid.*), ouvrant à ce qu'il appelle ailleurs³ "une ontologie du présent" ou de "l'actualité", et une "ontologie de nous-mêmes".

³ "Un cours inédit", *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, p. 37 ss.

Mais, même de ce point de vue, ce que je voudrais pour ma part souligner, c'est l'extraordinaire métissage du vocabulaire de Foucault: lorsqu'il est au plus près d'une thématique heideggérienne, dont l'insistance sur l'être et l'ontologie, "ce qui peut et doit être pensé", l'"histoire de la vérité", la "constitution de la philosophie occidentale", le caractère à la fois originel et éloigné de l'Antiquité, constituent autant de symptômes très sûrs, il entrecroise aussitôt ces fils avec de tout autres problématiques, qui tissent de tout autres mondes. Il insiste par exemple, au lieu même de l'histoire de la vérité, sur l'"analyse des jeux de vérité, des jeux du vrai et du faux", et sur la constitution "historique" de l'être "comme expérience" (13), ou, quand il s'agit de la manière dont "l'être se donne comme pouvant et devant être pensé", sur les "problématisations" à travers lesquelles il se donne et sur les "pratiques" à partir desquelles ces problématisations se forment (17). La chaîne heideggérienne est ainsi retramée de Wittgenstein ou de Nietzsche, comme en témoigne avec éclat l'introduction à *L'Usage des plaisirs*, titrée "Modifications", qui recentre sur "la généalogie du sujet de désir" – je n'ai cessé de la paraphraser, mais je ferais mieux, pour finir, d'en citer le passage-clef.

"Je devais choisir: ou bien maintenir le plan établi, en l'accompagnant d'un rapide examen historique de ce thème du désir. Ou bien réorganiser toute l'étude autour de la lente formation, pendant l'Antiquité, d'une '*herméneutique*' de soi. C'est pour ce dernier parti que j'ai opté, en réfléchissant qu'après tout ce à quoi je suis tenu – ce à quoi j'ai voulu me tenir depuis bien des années –, c'est une entreprise pour dégager certains des éléments qui pourraient servir à une '*histoire de la vérité*'. Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances; mais une analyse des "*jeux de vérité*", des jeux du vrai et du faux à travers lesquels '*l'être*' se constitue *historiquement comme expérience*, c'est-à-dire comme '*pouvant et devant être pensé*'." (12s.)⁴

Ainsi portée par le bateau d'un siècle heideggérien, la question "Foucault, Heidegger et l'Antiquité" ne serait qu'un piège masochiste, que j'aurais eu l'imprudence de tendre à moi-même.

⁴ Les caractères italiques et les guillemets simples signalent l'idiome heideggérien, traversé d'italiques qui signalent le métissage. Il est vrai que toute la fin de la note 1 de cette même page 13 est écrite en allemand: [Je ne suis ni helléniste ni latiniste. Mais il me semble qu'il est possible d'acquérir une familiarité qui permette] "selon une pratique sans doute constitutive de la philosophie occidentale, d'interroger à la fois la différence qui nous tient à distance d'une pensée où nous reconnaissons l'origine de la nôtre et la proximité qui demeure en dépit de cet éloignement que nous creusons sans cesse".

UN EFFET DE COMMENTAIRE:
FOUCAULT, HEIDEGGER ET NIETZSCHE

A ceci près – il y a évidemment un “à ceci près” – que ces trois ensembles disjoints se retrouvent visiblement noués à l’intérieur des commentaires sur Foucault les plus hétérogènes. Dans les deux ouvrages qui se situent aux extrêmes de la scène française, l’essai polémique, qui ne laissa pas de secouer, sur “l’anti-humanisme contemporain” écrit par Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68*,⁵ et le puissant retravail de Gilles Deleuze sur *Foucault*, le rapport entre Foucault et Heidegger est à chaque fois mis en avant et thématisé au moment où il est fait droit au rapport à l’Antiquité, avec une réflexion sur *L’Usage des plaisirs* et le *Souci de soi*. Selon la vieille méthode des philologues, c’est de ces deux commentaires, si profondément hétérogènes et pourtant concordants sur ce point, que je voudrais repartir, pour comprendre de quel type de nœud il peut bien s’agir.

Une première évidence s’impose: qu’il s’agisse du “nietzschéisme français” (c’est le titre du chapitre que Ferry-Renaut consacrent à Foucault), ou de l’analyse deleuzienne des “plissements ou le dedans de la pensée”, il n’est pas de rapport Foucault-Heidegger qui ne soit médiatisé par Nietzsche.

Les deux commentaires s’appuient,⁶ non sur un texte de Foucault, mais sur la fameuse interview publiée dans les *Nouvelles* (28 Juin-5 Juillet 1984), ce dernier entretien en date du 29 Mai, titré “Le retour de la morale”, dont Daniel Defert a souligné ici-même le caractère non absolument fiable. Même si, comme le marque Deleuze, les entretiens font bel et bien partie, et pour des raisons non triviales, de l’œuvre de Foucault (*F.*, 122), il est important qu’il n’y ait pas de texte de Foucault sur Heidegger et pas, ou presque pas, de texte sur Nietzsche susceptibles de servir de guide à la confrontation, car, à en croire l’interview elle-même, cela confirme leur statut d’“instruments de pensée”. C’est en effet la preuve qu’ils appartiennent au “petit nombre d’auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n’écrit pas”. “J’écrit sur eux peut-être un jour”, ajoute Foucault, “mais à ce moment-là, ils ne seront plus pour moi des instruments de pensée. Finalement, il y a pour moi trois catégories de philosophes: les philosophes que je ne connais pas, les philosophes que je connais et dont j’ai parlé, et les philosophes que je connais et dont je ne parle pas” (40).

Il n’est pas sans intérêt de rappeler plus largement et la question et la réponse. Barbedette et Scala, constatant que Foucault trouve dans l’Antiquité de ses deux derniers livres “un point de rencontre entre expérience de la liberté et de la vérité”, suggèrent qu’il n’a pu alors que régler son compte à Heidegger: “Il y a au moins un philosophe pour lequel le rapport entre la liberté et la vérité a été le point de départ de la pensée occidentale, c’est Heidegger, qui, à partir de là, fon-

⁵ Paris, Gallimard, 1985 (que je citerai *F.R.*).

⁶ Voir Ferry-Renaut dès les premières pages, et Deleuze, p. 120 s.

de la possibilité d'un discours a-historique. Si vous aviez eu auparavant Hegel et Marx dans votre ligne de mire, n'avez-vous pas eu ici Heidegger?". "Ligne de mire": la question induit une réponse tueuse, au bout du fusil. Or la réponse, en tout cas celle publiée, sonne comme un hommage: "Certainement Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel... Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger." Et c'est alors, immédiatement, que Nietzsche intervient: "Mais je reconnais que c'est Nietzsche qui l'a emporté... Ma connaissance de Nietzsche est bien meilleure que celle que j'ai de Heidegger, il n'en reste pas moins que ce sont les deux expériences fondamentales que j'ai faites. Il est probable que si je n'avais pas lu Heidegger, je n'aurais pas lu Nietzsche. J'avais essayé de lire Nietzsche dans les années 50, mais Nietzsche tout seul ne me disait rien! Tandis que Nietzsche et Heidegger, ça a été le choc philosophique!". Enfin, l'ultime réponse, qui devrait dissiper les "malentendus": "Je suis simplement nietzschéen et j'essaie, dans la mesure du possible, sur un certain nombre de points, de voir, avec l'aide de textes de Nietzsche – mais aussi avec des thèses antinietzschéennes (qui sont tout de même nietzschéennes!) – ce qu'on peut faire dans tel ou tel domaine. Je ne cherche rien d'autre, mais cela je le cherche bien" (40).

Les deux affirmations de Foucault – Heidegger est le philosophe essentiel qui rend possible la lecture de Nietzsche, je suis simplement nietzschéen – valident donc la formule Ferry-Renaut: $F = H + N$ (107). Mais à partir de ce schéma simple, on observe une sorte de positionnement en chiasme des deux commentaires que nous avons choisi de considérer, d'autant plus intéressant qu'ils examinent tous deux, et pour finalement la refuser, la possibilité d'une fracture ou d'un tournant marqués par les œuvres sur l'Antiquité. Pour Ferry-Renaut en effet, "le nietzschéisme français" qui définit la pensée de Foucault se trouve être toujours déjà ou d'abord heideggérien, de plus en plus heideggérien, et seulement accidentellement nietzschéen, et c'est au moment même, avec *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*, où la comparaison avec Heidegger s'impose, qu'il devient encore davantage le nietzschéen qu'il est.

LES GRECS OU L'INDIVIDU

Entrons dans la première perspective. Non seulement Heidegger sert d'emblée de genre et Nietzsche de différence pour définir Foucault⁷, mais il est manifeste que Nietzsche dans Foucault revient à Heidegger. En témoigne tout particulièrement la manière dont Foucault pense son rapport à la raison, lorsqu'il refuse de

⁷ Cf. "Dans un cadre globalement heideggérien, la pratique philosophique peut bien se laisser spécifier par référence à Nietzsche (Foucault) ou à Freud (Lacan), mais Heidegger reste le 'philosophe essentiel' qui rend possible une nouvelle lecture de Nietzsche ou de Freud, une lecture fécondante qui constitue alors l'originalité des différents protagonistes" (106).

l'opposer à la non-raison, et de "jouer le rôle arbitraire et ennuyeux du rationaliste ou de l'irrationaliste": c'est là, disent Ferry et Renaut, une réponse "intégralement démarquée de Heidegger, qui, comme on sait, faisait de l'irrationalisme le frère ennemi du rationalisme".⁸ C'est visible aussi dans les scansion foucauldienne de l'histoire de la pensée (les quatre étapes de la "fausse naissance" et de la "fausse mort" de l'homme), à condition de savoir interpréter les discordances apparentes: "Ayant décidé, par pure convention, de nommer 'naissance de l'homme' le moment de la brisure introduite dans la conception du sujet, le propos pourra sembler prendre ses distances par rapport à la critique heideggérienne de l'humanisme et de la métaphysique de la subjectivité: en réalité, il s'épuise intégralement dans cette critique" (146).⁹

C'est seulement sur fonds de cet heideggérianisme essentiel qu'on pourra comprendre ce que signifie après la "mort de l'homme" le soi-disant "retour du sujet", qui suit les années de silence. Quand Foucault parle de "réintroduire la problématique du sujet" (*Nouvelles*, cité p.148), ou affirme que "ce n'est pas le pouvoir mais le sujet qui constitue le thème principal de [ses] recherches" (*D.R.*, 298, cité p.148) il ne remet aucunement en cause, au contraire, la nécessité toute heideggérienne de déconstruire la subjectivité comme modalité moderne de la structure du rapport à soi, et d'interroger les processus de transformation des individus en sujets. Ambiguïté ou stratégie, mais rien en tout cas qui puisse aller contre cet heideggérianisme indexé comme "antihumanisme" fondamental.

C'est bien ce que confirme le recours aux Grecs: "La valorisation de l'*ethos* grec n'a pas d'autre sens que de poursuivre le procès du sujet" (155). Ferry et Renaut s'appuient là encore sur l'entretien, qui mérite en effet d'être cité: "Puisqu'aucun penseur grec n'a jamais trouvé une définition du sujet, n'en a jamais cherché, je dirai tout simplement qu'il n'y a pas de sujet. Ce qui ne veut pas dire que les Grecs ne se soient pas efforcés de définir les conditions dans lesquelles serait donnée une expérience qui n'est pas celle du sujet, mais celle de l'individu, dans la mesure où il cherche à se constituer comme maître de soi. Il manquait à l'Antiquité classique d'avoir problématisé la constitution de soi comme

⁸ La citation de Foucault est tirée de H.Dreyfus et P.Rabinow (que je citerai désormais *D.R.*). *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, 1984, 299 s., cité et commenté dans *F.R.* 119.

⁹ Il s'agit de la brisure empirico-transcendantale, Kant donc au lieu de Descartes, le déplacement permettant de faire mourir l'homme au moment même où il naît. Heidegger et son *Kantbuch* transparaît de même à chaque étape. Ainsi pour l'âge classique illustré par les Ménéges, qui sont "l'âge de la représentation, mais non l'âge de l'homme. D'allure anti-heideggérienne, l'affirmation ne se comprend en fait que par référence à l'interprétation heideggérienne de la *Critique de la raison pure* comme analytique de la raison finie" (il y a représentation, mais non représentation de la représentation, 142). Puis pour le moment kantien, où Foucault reprend, lit-on, "les principaux thèmes développés par Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique*, avec un degré de fidélité littérale qui étonne d'autant plus que la dette à l'égard du modèle allemand n'est même pas signalée" (143, à propos de *Les Mots et les choses*, 326 ss.). Enfin, avant la naissance des sciences humaines, pour la naissance de cet homme, dont la définition en quatre traits, "apparemment énigmatique", "s'éclaire sans peine pour peu que l'on se reporte au *Kantbuch*" (143).

sujet: inversement à partir du christianisme, il y a eu confiscation de la morale par la théorie du sujet. Or une expérience morale essentiellement centrée sur la théorie du sujet ne me paraît plus aujourd'hui satisfaisante. Et par là même un certain nombre de questions se posent à nous dans les termes mêmes où elles se posaient dans l'Antiquité" (41, cité p. 155). On diagnostiquera donc le même retour aux Grecs que chez Heidegger, et le déni obstiné d'un tel retour ne fournira jamais qu'un rapprochement de plus: "Il résulte assez clairement de tout ce qui précède que, même si Foucault (comme Heidegger) le dénie constamment, l'horizon de l'entreprise devrait consister à rétrocéder de la subjectivité des Modernes vers l'individualité des Classiques" (160).

Foucault, Heidegger et les Grecs? Même structure du rapport, et pour les mêmes raisons. Cette assimilation massive est, on le voit, fondée sur une triple analyse: le nietzschéisme français, c'est de l'heideggérianisme; il n'y a pas de *Kehre* foucauldienne (quand il prétend revenir au sujet, il ne fait qu'en poursuivre la déconstruction au profit de l'individu), le retour aux Grecs, dans son déni même, est la seule issue que Foucault trouve à l'aporie moderne de la subjectivité. Je ne discuterai pas, trait par trait, cette analyse qui engage, avec toute une perception de l'histoire de la philosophie, une taxinomie de l'ancien et du moderne liée à un certain type de définition de l'individu et du sujet: qu'elle me serve pour l'instant à exhiber dans ses traits les plus gros, pour décrire Foucault comme pour décrire Heidegger, la figure d'un Foucault heideggérien, et à mettre en relief les réquisits les plus probables de sa consistance.

Deux remarques simplement. On ne peut jamais rien faire contre, ni de, l'accusation de dénégation; c'est l'une des manœuvres triomphales, ou totalitaires, de la psychanalyse, et, en tant que telle, elle n'est jamais falsifiable. Le concept même d'énoncé rendant la chose encore plus difficile, je ne chercherai pas à prouver, à l'encontre de Ferry-Renaut, que des phrases foucauliennes comme "Les Grecs ne sont ni exemplaires ni admirables", "On ne trouve pas la solution d'un problème dans celle qui a été posée en d'autres temps par d'autres gens", "On ne peut pas revenir en arrière", ou leurs équivalents heideggériens, ne veulent pas dire le contraire de ce qu'elles disent (*F.R.* 160). Par contre, je voudrais m'arrêter sur la suite immédiate de la concordance avec Heidegger telle qu'ils l'établissent, pour attirer l'attention sur une discordance qui ne me paraît pas insignifiante. Le "refus d'un simple retour" se joint, on l'a vu, à l'affirmation que "nous pouvons encore apprendre quelque chose des Grecs": "Le parallélisme avec Heidegger est, ici aussi, singulièrement frappant", affirment Ferry et Renaut, et ils en donnent pour preuve deux citations qu'ils mettent en série:

"– Heidegger: pour dégager ce qui est aujourd'hui la tâche de la pensée, il faut 'faire en mode grec l'épreuve de l'*Aletheia* comme non-retrait au sein de l'Ouvert, pour ensuite la penser, dans un dépassement de l'expérience grecque elle-même, comme la clairière du retrait de l'Ouvert'.

– Foucault: ‘Essayer de repenser les Grecs aujourd’hui consiste non pas à faire valoir la morale grecque comme le domaine de la morale par excellence dont on aurait besoin pour se penser, mais à faire en sorte que la pensée européenne puisse redémarrer sur la pensée grecque comme expérience donnée une fois et à l’égard de laquelle on peut être totalement libre’.¹⁰

Laissons de côté la différence des domaines significatifs (ontologie, morale) écrasée dans la critique de la critique de l’humanisme, et la différence des lexiques, ni mince ni dépourve d’implication, pour comparer les gestes proprement dits. “Dépasser l’expérience grecque elle-même” rejoint, chez Heidegger, la célèbre injonction d’être “plus grecs que les Grecs”; ainsi, dans “La tâche de la philosophie et le tournant”, Heidegger souligne-t-il par exemple que “La pensée qui n’est que préparation ne veut ni ne peut prédire aucun avenir. Elle tente seulement, face au présent, de faire entendre en un prélude quelque chose qui, du fonds des âges, juste au début de la philosophie, a déjà été dit pour celle-ci sans qu’elle l’ait proprement pensé” (“La fin de la philosophie...”, 120, c’est moi qui souligne). La pensée qui vient à penser ce qui a été dit et impensé avec *Aletheia*, c’est là sa “tâche” (139); où l’on perçoit la détermination profondément unitaire qui régit la rupture et jusqu’au saut lui-même. Avec Heidegger, le mouvement déterminant reste toujours celui de la “pro-venance”. Du coup, je ne vois pas quel sens pourrait avoir pour Heidegger l’idée foucauldienne selon laquelle on peut être “totalement libre” à l’égard de l’expérience grecque. Foucault veut se servir de cette expérience pour “redémarrer”: il ne s’agit pas tant de la considérer comme origine que comme *exemplum* – et *exemplum* a pour vocation de se dire au pluriel: *exempla*, à étudier si faire se peut à côté de la Chine de Van Gulick, “par exemple”. Cette liberté-là n’est certainement pas de celles que Heidegger revendique; c’est plutôt la liberté de Hannah Arendt, citant René Char, comme le fait souvent aussi Foucault, dans sa préface à *La crise de la culture*: “Notre héritage n’est précédé d’aucun testament”. *Between past and future*, une brèche s’est ouverte, et “le fil de la tradition s’est rompu”: le temps n’est pas ou n’est plus fait d’étapes ni d’époques, menant à un nouveau commencement tributaire de l’origine, mais c’est un temps de séries, de discontinuités et de pluralités. Cette liberté-là sonne bien plus nietzschéenne qu’heideggérienne – à condition certes de lire le Nietzsche de Deleuze et non celui de Heidegger.

LE PLI ET L’IRONIE DU PLI

La position de Gilles Deleuze se présente d’abord comme symétrique inverse de celle de Ferry et Renaut; même possibilité de “tournant” marqué par les livres

¹⁰ Heidegger, “La fin de la philosophie et le tournant” (1968), *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 137. Foucault, Entretien du 29 mai 1984. Cités dans *F.R.* 161 (leurs italiques).

grecs, et même refus d'un tel tournant: c'est au moment où Foucault paraît se faire plus heideggérien qu'il est le plus nietzschéen. Mais la distance entre les deux interprétations se trouve marquée du même coup: les "modifications" (c'est le terme de Foucault), ou le "remaniement" (c'est le terme de Deleuze, *F.*, 103 *e.g.*), des derniers livres caractérisent non pas un recours à l'individu dans le droit fil heideggérien de la déconstruction du sujet, mais beaucoup plus radicalement la prise en considération d'une "troisième dimension", la subjectivation.

Il faut remarquer d'abord fermement qu'il ne s'agit, pas plus dans un cas que dans l'autre, et contrairement à ce que des lectures croisées pourraient laisser croire, d'un "retour au sujet". Ainsi quand Deleuze affirme, dans *Pourparlers*:¹¹ "Pas plus qu'il n'y a de retour aux Grecs, il n'y a de retour au sujet chez Foucault. Croire que Foucault redécouvre la subjectivité qu'il avait d'abord niée, c'est un malentendu aussi profond que la mort de l'homme", son reproche central, contrairement aux deux autres, n'atteint pas Ferry et Renaut. Reste à instruire la différence entre l'entité, "individu", et le processus, "subjectivation", où se marque la distance entre un geste soi-disant heideggérien et un geste nietzschéen. Pour Deleuze en effet, "toute la question est, pourquoi faudra-t-il à Foucault encore une autre dimension, pourquoi va-t-il découvrir la subjectivation comme distincte à la fois du savoir et du pouvoir?" (*P.*, 134). Il insiste: subjectivation, processus de subjectivation, et non pas sujet, car "Un processus de subjectivation, c'est-à-dire une *production* de mode d'existence, ne peut pas se confondre avec un sujet à moins de destituer celui-ci de toute intériorité et de toute identité. La *subjectivation* n'a même rien à voir avec la 'personne': c'est une *individuation*, particulière ou collective, qui caractérise un *événement* (*une heure du jour, un fleuve, un vent, une vie...*). C'est un *mode intensif* et non pas un sujet personnel" (135, c'est moi qui souligne). Avec Foucault, il ne s'agit pour Deleuze ni de sujet ni d'individu, mais exclusivement de subjectivation, d'individuation.

Avant de poursuivre le long de cette ligne de lecture la plus généreuse, je voudrais faire état d'un doute: il est évident que Foucault pense le sujet à partir des processus de subjectivation (il s'agit, répète-t-il jusque dans la prière d'insérer, de "faire la généalogie du sujet désirant"), il est moins évident qu'il se donne de même les moyens de penser l'individu comme "individuation, particulière ou collective", comme "événement". Reprenons l'analyse que Foucault propose de l'ensemble de son œuvre comme série de déplacements, dans ces "Modifications" qui introduisent à *L'Usage des plaisirs*: "Un déplacement théorique m'avait paru nécessaire pour analyser *ce qui était souvent désigné* comme le progrès des connaissances: il m'avait conduit à m'interroger sur les formes de pratiques discursives qui articulaient le savoir. Il avait fallu aussi un déplacement théorique pour analyser *ce qu'on décrit souvent comme les manifestations du*

¹¹ Paris, Minuit, 1991, p. 127 (que je citerai *P.*); cf. 134.

'pouvoir'... Il apparaissait qu'il fallait entreprendre maintenant un troisième déplacement pour analyser *ce qui est désigné comme 'le sujet'*; il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles *l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet*" (U.P. 12, c'est moi qui souligne). Au même titre que le savoir et que le pouvoir, le "sujet" (ce qui est désigné comme tel, avec la double distance des guillemets et de la périphrase) fait certes l'objet d'un déplacement, mais l'individu, qui n'est pas affecté du même doute sémantique, paraît encore quant à lui comme un concept, voire un point de départ, consistant: il s'agit de savoir quels types de rapport à soi fait passer de l'individu au sujet, d'interroger donc les processus de subjectivation de l'individu plutôt que les processus d'individuation eux-mêmes. Cette dissymétrie dans le soupçon donne, même s'il faut changer de registre et changer de ton, du sens à la critique de Ferry et Renaut, et jettera sans doute plus tard quelque lumière sur certaines difficultés dans l'interprétation foucaultienne de Platon.

Pour comprendre l'individu comme pris lui aussi dans le vent de l'individuation, résultante d'un jeu de forces, Deleuze est, me semble-t-il, obligé de privilégier un thème, de plus en plus important pour Deleuze lui-même, mais présent plutôt comme trace métaphorique que comme centre organisateur dans *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*: celui du pli. C'est à l'occasion du pli que s'effectuent tant la "redécouverte finale" que la "confrontation nécessaire" entre Heidegger et Foucault, à cette occasion aussi que, redécouvrant Heidegger, Foucault revient à Nietzsche. Ce nouveau remaniement autour du pli, qui est l'œuvre de Deleuze, permet de répondre avec autrement d'amplitude à la double question: Que font les Grecs? / Que fait Foucault avec les Grecs?, et d'instruire par là les différences avec Heidegger.

Je voudrais, pour expliciter le rôle du pli, mettre en série trois citations du *Foucault*. Tout d'abord, le pli, c'est le nom propre de la nouveauté des Grecs dans la version de Foucault. "Et cette version nous semble avoir une grande importance, dans sa minutie comme dans sa modestie apparente. Ce que les Grecs ont fait, ce n'est pas révéler l'Être ou déplier l'Ouvert, dans une geste historico-mondiale. C'est beaucoup moins, ou beaucoup plus, dirait Foucault. C'est ployer le dehors, dans des exercices pratiques. Les Grecs sont la première doublure" (F., 106s.). Ces nouvelles métaphores deviennent des propres dès qu'on pense en termes de rapports de forces. Le diagramme grec du pouvoir, maison, cité, amour, a pour caractéristique que "seuls des hommes libres peuvent dominer les autres" (108). La dérivée de ces forces agonistiques, c'est un rapport de la force avec soi: la domination des autres se double d'une domination sur soi-même (ce que Foucault nomme "héautocratie", afin de le bien distinguer d'avec l'"autonomie"), qui prend progressivement de l'indépendance. "Voilà ce qu'ont fait les Grecs, ils ont plié la force sans qu'elle cesse d'être force" (108): c'est ainsi que le sujet est inventé comme produit d'une subjectivation, "décrochage opérant un plissement, une réflexion" (107) – "comme si le navire était un plissement de la mer" (104). La dérivée du diagramme correspond à l'"invagination" (105) du de-

hors en dedans, le long d'une ascèse qui fabrique le soi comme une œuvre d'art¹².

Notons au passage qui ici encore Foucault paraît, dans sa perception du monde grec, beaucoup plus proche d'Arendt (ce qui veut sans doute dire aussi plus proche de Nietzsche, de Burckhardt, et d'une certaine tradition allemande) que de Heidegger, selon deux perspectives essentielles, lisibles par exemple dans *La condition de l'homme moderne*.¹³ D'abord, la "solution des Grecs" est caractérisée par l'*agon*, l'ouverture d'un "espace des apparences" où des hommes libres rivalisent en discours et échangent une pluralité de points de vue. Ensuite, et c'est évidemment lié, le goût est déterminé comme la faculté politique par excellence; il ne s'agit pas dans l'art grec, comme avec le temple heideggérien, d'un "il y a" ontologique: l'oraison funèbre prononcée par Périclès (Thucydide, *Hist.*, II,40), et qu'Arendt n'aura cessé de commenter, témoigne plutôt de ce que les Athéniens, grecs entre tous, "aiment la beauté à l'intérieur des limites du jugement politique", donc fabriquent ou cultivent esthétiquement leur vie, de citoyen et d'homme.

Pli foucaultien et non heideggérien, constitutif non du déploiement de l'Être mais de la fabrication de soi. C'est pourtant le pli qui conditionne ce que Deleuze thématise comme une "redécouverte finale de Heidegger par Foucault": "Longtemps Foucault avait pensé le dehors comme une ultime spatialité plus profonde que le temps; ce sont les derniers ouvrages qui redonnent la possibilité de mettre le temps au dehors, et de penser le dehors comme temps, sous la condition du pli.

C'est sur ce point que porte la confrontation nécessaire¹⁴ de Foucault avec Heidegger: le 'pli' n'a pas cessé de hanter l'œuvre de Foucault, mais trouve dans

¹² Deux remarques, sur deux absences. La première, soldée par Deleuze (note 17, p.108), est que les traits diagrammatiques au fondement de l'analyse (agents libres, rapports agonistiques) ne sont jamais directement interrogés par Foucault, qui fait simplement allusion aux historiens contemporains (à travers Dérienne, Vernant ou Vidal-Naquet, si trace présocratique il y a, ce sont d'erechef de certains présocratiques et dans une certaine cité, en tout cas non heideggériens). La seconde porte sur le statut de la dérivation elle-même: est-ce un constat positif (voici comment se produit un double décrochage, *F.*, 107; *U.P.*, 90 – c'est plutôt ainsi que je lirais Foucault), et/ou une nécessité structurale, des forces ou des concepts ("Il faut que la domination des autres se double d'une domination de soi. Il faut... Il faut... Il faut...", *F.* 108 – c'est ce que je crois lire dans Deleuze)?

¹³ Trad. fr. Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 222-224, 230-232 e.g.; cf. aussi *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 97, 272-288, ou *La vie de l'esprit*, Paris, P.U.F., 1981, I, p. 154, 203. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article: "Grecs et Romains. Les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger", dans *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, Paris, Tierce, 1989, p. 17-39.

¹⁴ Sytagme souvent épinglé, ainsi par Jacques Derrida, dans une note de "Désistance" (*Psyché*, Paris, Galilée, 1987, note 1, p. 613), qui remarque: "Heidegger n'a pratiquement jamais été nommé par Foucault qui en tout cas ne s'est jamais expliqué, si on peut dire, avec lui ou à son sujet. C'est également vrai de Deleuze", et poursuit, à propos de la déclaration de Foucault dans son dernier entretien, et à propos de cette "confrontation nécessaire": "Comment interpréter des lors, rétrospectivement, ce silence de 25 ans? Il faut être bref: si en écoutant ce silence, on pense simultanément à ceux qui, comme Lacoue-Labarthe, n'ont cessé de prendre en compte... la dite confrontation, on obtient

les dernières recherches sa juste dimension. Quelles ressemblances et quelles différences avec Heidegger?" (F., 115s.). Si ployer le dehors en le doublant d'un soi est plus heideggérien qu'il n'y paraît, c'est parce qu'on se retrouve alors dans une certaine pensée du temps très proche de *Sein und Zeit*, non pas, si j'ose dire, sur le plan des "entités" mais sur celui des opérations: c'est le dehors pensé comme temps "sous la condition du pli" qui fait le soi, comme l'Être se donne et s'oublie dans la temporalité exstatische de l'Être-là.¹⁵ Ainsi se trouve rouvert le rapport de Foucault avec la phénoménologie: sa critique de l'intentionnalité, qui à la suite et à la différence de Heidegger d'une part, de Merleau-Ponty de l'autre, privilégiait l'espace sur le temps, et soulignait l'irréductibilité du voir et du dire ("convertir la phénoménologie en épistémologie", scande Deleuze, 117) est nécessairement modifiée par cette pensée du pli et du temps sous la condition du pli.

Pli de soi, pli du temps – quelque inadéquats que soient ces génitifs –, le pli est même en fin de compte, dit Deleuze, "pli de l'être". C'est évidemment là que ressemblances et différences avec Heidegger doivent être le plus clairement marquées, grâce à une retranscrite de l'œuvre qui donne la perspective. "Ce que les Grecs ont fait, ce n'est pas un miracle. Il y a chez Heidegger un côté renanien, l'idée de la lumière grecque, du miracle grec. Foucault dit: les Grecs ont fait beaucoup moins, ou beaucoup plus, à votre choix. Ils ont plié la force, ils ont découvert la force comme quelque chose qui pouvait être plié, et cela uniquement par stratégie, parce qu'ils ont inventé un rapport de forces qui passait par une rivalité des hommes libres (gouverner les autres à condition de se gouverner soi-même...). Mais, force parmi les forces, l'homme ne plie pas les forces qui le composent sans que le dehors ne se plie lui-même, et ne creuse un Soi dans l'homme. C'est cela, le pli de l'être, qui vient en troisième figure, quand les formes sont déjà entrelacées, quand les batailles se sont déjà engagées: alors l'être ne forme plus un 'Sciest', ni un 'Possest', mais un 'Se-est', dans la mesure où le pli du dehors constitue un Soi, et le dehors lui-même un dedans coextensif. Il fallait passer par l'entrelacement stratico-stratégique pour atteindre au pli ontologique" (121). L'important est d'entendre que le pli ontologique est, chez Foucault, "troisième", mais non pas premier ou unique, comme chez Heidegger. C'est dans le refus d'écraser savoir, pouvoir et soi à l'intérieur du pli de l'être donc dans le maintien d'une pluralité réelle sous forme de trois figures, que Deleuze place la supériorité de Foucault par rapport à un Heidegger qui irait "trop vite" (119). La première figure, celle du savoir, est plutôt un tissage ou un entrelacs, dans la disjonction anti-phénoménologique entre voir et parler; la seconde, celle du pouvoir, est plutôt une "ligne flottante", où les forces entrent en combinaison, changeante,

un certain film de la scène philosophique française de ce quart de siècle. A déchiffrer: encore l'évitement de l'inévitable. Qu'évite-t-on ainsi? Heidegger? Ce n'est sûrement pas si simple."

¹⁵ D'où l'articulation, sidérante dans les deux cas mais d'un autre point de vue, entre un constat d'accident essentiel (Grecs et Romains écrivirent des *hypomnemata*, on est angoissé), et la structure de la temporalité et de la subjectivation, la mémoire, l'oubli de l'oubli (cf. 114 s.).

héraclitéenne;¹⁶ seule la troisième est un vrai pli, creux du soi et condition du temps. On mesure le non-heideggérianisme de Foucault à l'expression dont il se sert pour dire leur irréductibilité: ce sont "trois ontologies historiques"¹⁷ – séquence heideggériennement impensable, puisque savoir, pouvoir, tout comme le soi, dépendent chez Heidegger strictement de l'ontologie, au singulier, et qui varie, non pas avec l'histoire, mais historialement.

Du coup, le plus près nous expédie au plus loin, et le pli dans Foucault, précisément en tant que pli de l'être, n'est pas heideggérien mais nietzschéen. "Il s'agit", dit enfin Deleuze, "d'une rencontre plus que d'une influence, dans la mesure où le pli et le dépli ont chez Foucault une origine, un usage, une destination très différents de ceux de Heidegger" (137).

En regrettant de ne pouvoir suivre ici l'histoire du concept de pli chez Foucault, on notera simplement que dans l'une de ses premières occurrences, le "Pli" désigne la confusion post-kantienne de l'empirique et du transcendantal, dans lequel "la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau; non plus celui du Dogmatisme, mais celui de l'Anthropologie".¹⁸ Heidegger, avec son projet d'une "ontologie purifiée" ou d'"une pensée radicale de l'être" est alors salué, au même titre que l'Ecole de Francfort et son "projet d'une critique générale de la raison", comme l'un des artisans du réveil de la pensée. Mais le premier effort pour déraciner l'Anthropologie est pourtant à chercher dans l'expérience de Nietzsche, car "Nietzsche a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un à l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier... De nos jours, on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu": ce vide, ni "manque" ni "lacune", est "le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser" (*M.C.*, 353). Cet art de déplier est certainement à verser au crédit de la critique philologique – expliquer et comprendre –, qui fait percevoir que, si l'interprète va lui-même jusqu'au fond "comme un fouillier", le mouvement de l'interprétation est pourtant "celui d'un surplomb, d'un surplomb de plus en plus élevé, qui laisse toujours...s'étaler d'une manière de plus en plus visible la profondeur".¹⁹ De même qu'avec les Grecs, "on croyait s'éloigner, et on se trouve à la verticale de soi-même" (*U.P.*, 17), de même avec Zarathoustra, l'aigle, la montagne, on découvre que "la profondeur [n'est] qu'un jeu et un pli de la surface". Où l'on comprend, me semble-t-il, comment passer, via Nietzsche, de la critique du pli anthropologique qui suture empirique et transcendantal, à un pli de la sur-

¹⁶ "Il y a toujours eu chez Foucault un héraclitisme plus profond que chez Heidegger, car finalement la phénoménologie est trop pacifiante, elle a béni trop de choses" (*F.*, 120)

¹⁷ *D.R.*, 332; *F.*, 121 s.

¹⁸ "En ce Pli", écrit Foucault, "la fonction transcendantale vient recouvrir de son réseau impérieux l'espace inerte et gris de l'empiricité; inversement, les contenus empiriques s'animent, se redressent peu à peu, se mettent debout et sont subsumés aussitôt dans un discours qui porte au loin leur présomption transcendantale", *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 352. (que je citerai *M.C.*)

¹⁹ "Nietzsche, Freud, Marx", Colloque de Royaumont, Paris, Seuil, 1967, p. 187.

face tel que le soi puisse être une simple doublure du dehors. Ajoutons qu'il s'agit bien là, non seulement de l'herméneutique, mais des Grecs de Nietzsche: il suffit pour s'en convaincre d'ouvrir *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, et que se profile sur fond d'*agon*, lutte, procès, théâtre, leur vie comme une œuvre d'art.²⁰

De quel type de "rencontre" avec le pli heideggérien s'agit-il alors? La première difficulté, ou la première ironie, est que le "Pli" chez Heidegger est d'abord un effet de traduction, ou plus exactement un concept qui apparaît et disparaît selon les traductions²¹. Le terme est introduit dans "Dépassement de la métaphysique":²² "La métaphysique suspend les choses humaines au milieu de l'étant *sans que* l'être de l'étant puisse jamais être connu par expérience comme *le Pli* des deux"; "pli traduit *zweifalt*, "double", "duplice", au sens de "déplié", par opposition à *das Einfache*, "le simple", et désigne le fait que l'être est être-et-étant. "*Moira*" l'explicite en partant des fragments III et VIII (34-41) de Parménide; "être, penser le même": l'étant est pensé dans le pli de l'être et de l'étant, comme "participe", et le dépliement est *aletheia*, coappartenance de l'être et de son paraître en un dire.

Si le pli chez Heidegger ne traduit jamais rien d'autre que le caractère double, ontico-ontologique, de l'Être, alors il faut voir, au moins autant qu'une "rencontre", la mise en ironie d'un tel pli chez Foucault, et, à coup sûr, dans la lecture qu'en fait Deleuze, où l'iconoclastie va de soi."Il n'y a pas de doute que Foucault a trouvé une forte inspiration théorique chez Heidegger, chez Merleau-Ponty, pour le thème qui le hantait: le pli, la doublure. Mais aussi il en trouvait l'exercice pratique chez Raymond Roussel: celui-ci dressait une Visibilité ontologique, toujours en train de se tordre en un "se-voyant", dans une autre dimension que celle du regard et de ses objets. On pourrait également rapprocher Heidegger et Jarry, dans la mesure où la *pataphysique* se présente effectivement comme un dépassement de la métaphysique, explicitement fondé sur l'être du phénomène. Mais si l'on considère ainsi Jarry ou Roussel comme la réalisation de la philosophie de Heidegger, n'est-ce pas dire que le pli est emporté et s'installe dans un tout autre paysage, et prend un tout autre sens? Il s'agit non pas d'ôter du sérieux

²⁰ Ainsi: "Ils ont en eux quelque chose de l'œuvre d'art" (trad. Bianquis, Paris, Gallimard, 1938, p. 15), "Tout Hellène est essentiellement viril" (16). "C'est la même humanité qui se manifeste dans tous les peuples, mais chez les grecs, c'est dans une telle nudité, avec une telle inhumanité qu'il y a là une leçon irremplaçable" (16). Une comparaison entre les Grecs de Nietzsche, ceux de Heidegger, et ceux de Foucault serait passionnante à instruire. Il faudrait verser au dossier, parmi les sources de Foucault, les travaux de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, et sa manière largement nietzschéenne de traiter de "La figure de Socrate".

²¹ Je dois cette précieuse indication à Jean-François Courtine. On n'aurait donc pas à se demander pourquoi Heidegger cesse de parler du Pli, mais pourquoi on cesse de traduire ainsi, dans le Nietzsche par exemple. La récente traduction du cours de 1931 (*Aristote, Métaphysique* Θ 1-3, par B. Stevens et P. Vandeveld, Gallimard 1991) propose à nouveau adéquatement "pli multiple" pour *Vielfalt* (mais *Vielfachheit*: "diversité") et "plissement" pour *Faltung*; ainsi, "le pli multiple du plissement de l'être de l'étant" désigne les quatre sens de l'étant en tant qu'étant chez Aristote (23).

²² Traduction française par André Préau, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 89.

à Heidegger, mais de retrouver l'imperturbable sérieux de Roussel (ou de Jarry). *Le sérieux ontologique a besoin d'un humour diabolique ou phénoménologique* (F., 118). L'imperturbable sérieux de ces phrases est lui-même habité d'un humour diabolique à la Roussel et phénoménologique à la Jarry. Dans sa topologie revisitée, le pli de Foucault "ne doit plus rien à Heidegger" (127), sans lequel pourtant il n'existerait pas: Foucault serait ainsi, tel Gorgias et son *Traité du non-être* par rapport au Poème de Parménide, comme le sophiste de Heidegger, capable de le prendre aux mots pour ouvrir un tout autre monde.

Deleuze en tout cas, rebouclant avec son interprétation de la dernière interview ("Il dit que Heidegger l'a toujours fasciné, mais qu'il ne pouvait le comprendre que par Nietzsche, avec Nietzsche (et non l'inverse). Heidegger est la possibilité de Nietzsche, mais non l'inverse, et Nietzsche n'a pas attendu sa propre possibilité", 120s.), conclut qu'il s'agit avec le pli d'"une histoire nietzschéenne plutôt que heideggérienne, une histoire rendue à Nietzsche, ou rendue à la vie" (137). On a ainsi le choix entre une vexion unitaire et une vexion pluraliste de Foucault. Unitaire, le retour à la belle individualité grecque comme re-source dans le droit fil de la seule thématique de la déconstruction du sujet. Pluraliste, la considération d'une troisième dimension, après savoir et pouvoir, celle des variations des processus de subjectivation, où les Grecs, pliant le dehors, apparaissent comme les fabriquant du premier soi. Foucault heideggérien, pour Ferry et Renault, après une pseudo-rupture, contre Foucault nietzschéen, chez Deleuze, après une fausse redécouverte finale, ce n'est pas le même style et ce ne sont pas les mêmes Grecs: tant qu'on ne confond pas pour les besoins d'une cause Nietzsche et Heidegger, le second sonne à l'évidence bien plus foucaultien que le premier.

LE PLATON DE FOUCAULT

Mais qu'il s'agisse de sous-interpréter en se servant de Heidegger pour l'attirer dans la nostalgie d'une Antiquité pré-kantienne, ou de l'interpréter au mieux en ne le décrivant qu'aux bords les plus vifs de ses concepts, c'est au fond la même surprise qu'éprouve un helléniste qui viendra de lire *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*. Dans un cas comme dans l'autre en effet, on se meut dans une généralité absolument étrangère au corpus des analyses effectuées par Foucault – au point d'ailleurs qu'on cite les interviews, l'introduction, quelques récapitulations, jamais le travail lui-même.

Il me semble y avoir à cela deux raisons possibles, sans doute convergentes.

La première, de type "le roi est nu", se résume avec brutalité: le travail de Foucault sur les textes qu'il a choisis n'a guère d'intérêt. D'abord parce que, pour le meilleur et pour le pire, il ne s'agit pas de textes, il s'agit d'énoncés: quelle que soit l'attention portée aux détails, les passages ne sont jamais considérés en eux-mêmes, comme relevant d'une œuvre, avec consistance et épaisseur. Pour le meilleur, puisque c'est là précisément aussi la force de Foucault, la part nietz-

schéenne de son anti-herméneutisme fondamental, qui fait qu'on n'a jamais à considérer que des plis de la surface; mais pour le pire aussi, parce que tous ces énoncés n'énoncent jamais que la thèse de Foucault elle-même, encore plus raisonnable et moins sujette à surprise ou à variation que la thèse de Heidegger sur l'être. Quand ils appartiennent à l'Antiquité classique, les Grecs parlent de l'usage des plaisirs, et disent tous "une stylisation de l'attitude et une esthétique de l'existence", diététique, économique, érotique (*U.P.*, 106); quand ils relèvent de l'Antiquité tardive, ils parlent du souci de soi, et disent tous l'autonomisation progressive d'une ascétique, qui débouchera avec la codification des actes et l'herméneutique du sujet dans la morale chrétienne (*U.P.*, 90, 106). La multiplicité des déplacements ou des problématisations n'y change rien: tous les textes sont à l'unisson de cette thèse et de cette thématique. D'où la lassitude des amateurs des Grecs, et parfois des amateurs de Foucault, comme en témoignent les interventions de Joly, de Vegetti, de Hadot,²³ et même de Blanchot, qui avoue, dans *Michel Foucault tel que je l'imagine*:²⁴ "Les livres qu'il va rédiger sur des sujets qui pourtant le touchent de près sont à première vue des livres d'historiens studieux plutôt que des ouvrages de recherche personnelle", sans livrer pour autant de "deuxième vue". Ce sont à tout le moins des corpus fortement vectorisés, sans surprise d'interprétation, susceptibles donc, tout bêtement, d'ennuyer.

La seconde raison n'est jamais qu'une spécification de la première. L'ensemble de ces dossiers singuliers s'oriente par rapport à un unique repère: Platon. Ce Platon n'est ni heideggérien, ni nietzschéen, même si, via notamment la figure de Socrate brossée par Hadot, il en a quelques traits; il serait plutôt, si j'ose dire, indistinct. Vegetti le caractérise au plus près: il s'agit d'"un platonisme sans Platon, le platonisme justement des moralistes... C'est sur ce platonisme pacifié, sans politique et sans théorie, que semble centrée l'image que Foucault donne du monde antique" (930s.).

J'aimerais, afin de mieux comprendre quels sont les Grecs de Foucault, tester ce Platon: me demander, d'une part, en quel sens il est central, et si cela ne va pas contre la prétention affichée qu'il s'agisse d'"études d'histoire", de textes "philosophiques ou médicaux", "de Platon ou d'Hippocrate"; et relire de plus près, d'autre part, quelques micro-unités platoniciennes elles-mêmes lues par Foucault.

²³ Henry Joly, "Retour aux Grecs. Reflexions sur les "pratiques de soi" dans *L'usage des plaisirs*". *Débat* 41 (Sept.-Nov. 1986), p. 100-120; Mario Vegetti, "Foucault et les Anciens", *Critique*, 471-472 (Août-Sept. 1986), p. 925-932; Pierre Hadot, "Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences", *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2ème éd. rev. et augm., Paris, Etudes Augustiniennes, 1987, p. 229-233. La grande exception, dont je ne saurais malheureusement prendre la mesure ici, est celle, constante, de Paul Veyne.

²⁴ Paris, Fata Morgana, 1986, p. 62 (que je citerai *B.*)

PLATON OU PLATON

Francis Wolff a récemment proposé une thèse forte, qui requiert considération:²⁵ le Platon de Foucault, c'est le Platon de Heidegger, qui est lui-même celui de Nietzsche, non certes dans les détails et les accents, mais quant à sa place, comme pièce dans la structure; il y aurait, selon Wolff, une parfaite analogie entre la place de Platon dans l'histoire de la métaphysique lue par Nietzsche-Heidegger et la place de Platon dans l'histoire de la sexualité et du soi lue par Foucault. Trois traits, identiques dans les deux cas, définissent en effet la pièce Platon dans chaque dispositif, que je prendrai la liberté à la fois de résumer et d'instruire comme suit:

– L'histoire de la métaphysique/de la sexualité est toute entière déterminée par Platon, c'est l'histoire du platonisme.

– Si tel est le cas, c'est que Platon constitue à chaque fois le point de bascule. Pour Heidegger, s'opère avec lui la mutation dans l'essence de la vérité, d'*aletheia* en exactitude de la représentation puis de l'énoncé. Pour Nietzsche, dont la définition de la vérité "comme une inexactitude de la pensée" est encore platonicienne selon Heidegger, la bascule s'effectue à un autre niveau, celui du rapport entre art et vérité: Platon est l'inventeur de la *mimesis*, de la scission entre être et apparence, donc de la supériorité de l'idée sur le sensible et de la vérité sur l'art²⁶. Pour Foucault, il s'agit de la transformation qu'introduit la question de l'essence, "qu'est-ce que l'amour?". "Le véritable amour" (*U.P.*, ch. V) analyse la manière dont la compréhension platonicienne de l'amour comme amour de la vérité fait basculer l'éthique des plaisirs en une morale de la renonciation.

– Mais si Platon est ainsi le point de bascule, c'est qu'il est lui-même basculant. Il est, pour Heidegger, pour Nietzsche, comme pour Foucault, l'"ultime pierre d'un édifice qu'elle fait pourtant s'écrouler" (*W.*, 57), Platon entre deux temps et entre deux mondes, *aletheia* et rectitude, art et vérité, usage des plaisirs et souci de soi. Wolff rend ainsi compte de "l'embarras" de Deleuze, et de l'unique phrase, interrogative, qu'il consacre au véritable amour: "Se peut-il que Platon en reste au corps et au plaisir d'après le premier pli, mais déjà s'élève au désir d'a-

²⁵ "Eros et Logos. A propos de Foucault et Platon", *Revue de Philosophie ancienne*, VIII, 1, 1989, p. 47-78 (que je citerai *W.*). Voir aussi "Trios, Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme", dans *Nos Grecs et leurs Modernes*, Paris, Seuil, 1992.

²⁶ Je renvoie pour Heidegger, à "La doctrine de Platon sur la vérité" (dans *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 117-163), pour Heidegger lisant Nietzsche lisant Platon à *Nietzsche*, I, Paris, Gallimard, 1971, "La volonté de puissance en tant qu'art" (en part. à partir de la p. 149), et son insistant commentaire de "Comment le 'monde-vérité' devint enfin une fable".

près le troisième²⁷ en repliant la vérité sur l'amant, en dégageant un nouveau processus de subjectivation qui mène à un 'sujet désirant' (et non plus à un sujet des plaisirs)?" (F. 112; W.59). Platon est bel et bien constitutif de la structure, pris dans l'avant et dans l'après.

Cette analyse est remarquablement opératoire: Platon est en effet au pli des deux livres. Mais ce qui me frappe aussitôt, c'est que rien ne vient balancer cette omniprésence du platonisme ni lui servir de contrepoint. Et c'est là, à mon sens, que se manifeste une véritable différence structurale avec Heidegger au avec Nietzsche: il n'y a dans les deux derniers livres de Foucault ni altérité ni alternative consistantes par rapport au platonisme.

Pas d'alternative interne: on n'y trouve que ce platonisme "pacifié" dont parle Vegetti, sans *agon* véritable à l'intérieur de Platon lui-même, sinon cette tension vers l'avenir qui fait structure. Pourtant, sur la thématique même de l'amour, il n'est pas si facile, comme nous verrons, de faire l'économie d'une confrontation entre la *République* et les *Lois*, d'une part, le *Banquet* et le *Phèdre*, de l'autre.

Pas d'alternative externe: un tel platonisme est un platonisme triomphant, *a parte ante* comme *a parte post*. De fait, il n'y a pas réellement d'avant Platon, parce qu'il n'y a pas d'*agon* initial entre Platon et des anté-anti-platoniciens. A la différence de la *Généalogie de la morale*, dont pourtant les derniers ouvrages de Foucault sont explicitement rapprochables, l'idéal ascétique, très bémolisé et quasi-homonyme, ne se bâtit pas "contre" autre chose que lui. Qu'on se souvienne, pour comparer, de la "Troisième dissertation": "L'art sanctifiant le mensonge et mettant la volonté de tromper du côté de la bonne conscience – voilà ce que ressentit Platon, cet ennemi de l'art, le plus grand que l'Europe ait produit jusqu'à ce jour – *Platon contre Homère: voilà l'antagonisme complet, réel*".²⁸ Ou encore, à la différence de ce qui est requis par Heidegger dans "De l'essence de la vérité", alors que la thématique développée dans "Vérité et liberté" ("La problématisation morale des plaisirs", *U.P.*, 91), est, là aussi, au moins homonyme à celle de Heidegger dans "De l'essence de la vérité"²⁹, il n'y a certes pas lieu pour Foucault, contrairement à Heidegger, d'opposer Platon aux présocratiques, Parménide, Héraclite ou Anaximandre, pour faire entendre quelque chose comme l'*aletheia*.

Si bien que *L'Usage des Plaisirs* tout entier est transi de Platon. La chose est lisible dans le plan même de l'ouvrage, dès la distinction très soignée entre élé-

²⁷ Le "premier pli" est la cause matérielle de la subjectivation: il s'agit des *aphrodisia* et donc du monde de *L'Usage des plaisirs*. Le "troisième pli" est la cause formelle de la subjectivation, c'est le pli du savoir ou de la vérité: il s'agit "du rapport du vrai à notre être ou de notre être à la vérité". Mais il est manifestement difficile de donner une formule antéplatonicienne de ce pli, la maîtrise de soi, le style, le souci esthétique, la vie comme œuvre d'art, étant justement un non-rapport au savoir ou à la vérité: c'est seulement avec le souci de soi que l'érotique est prise dans le désir de savoir.

²⁸ *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1964, p. 232s. (trad. H. Albert)

²⁹ *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 160-194.

ments du code et procédures de subjectivation: dans la morale antique, le code est moins important que les pratiques de soi qui s'y relèvent (*U.P.*, 37s.), or c'est Platon qui énonce la pratique ascétique, et Socrate qui l'emblématise ou l'incarne. Le *telos* Platon est lisible dans le quadrillage de détail et la comptabilité du cartographe, si précises qu'il convient de les rappeler. "Morale" se dit en trois sens, le code, le comportement et le "se conduire", l'éthique (32s.). Ces trois sens se déclinent selon les "quatre aspects du rapport à soi" (*D.R.*, 335) ou modes de subjectivation" de l'usage des plaisirs (*U.P.*, 39), qui font l'objet du premier chapitre: 1- la substance (les *aphrodisia*, dimension de l'ontologie, "cause matérielle" dit Deleuze, 111s.), 2- le mode d'assujettissement (la *khresis*, déontologie, "cause efficiente"), 3- le travail sur soi (*enkrateia*, ascétique, "cause formelle"), 4- L'accomplissement du sujet (*sophrosune*, téléologie, "cause finale"). Il s'agit alors d'examiner ces quatre aspects à partir de "quatre grands axes de relation", qui constituent la "quadrithématique de l'austérité sexuelle" (*U.P.*, 30, 28, cf. 39, 44, 252): le corps (et la Diététique: ch.2), l'épouse (c'est l'Economique: ch.3), les garçons (ou Erotique: ch.4), enfin la sagesse (la Philosophie, au ch.5, intitulé "Le véritable amour"). Parmi ces quatre thèmes d'austérité, la philosophie seule ne relève pas de l'austérité du code: c'est en effet exclusivement une forme de subjectivation;³⁰ or, puisque la spécificité de la morale antique est précisément que le code y importe moins que l'ascèse, on comprend qu'il doive s'agir aussi de la sagesse dans les trois autres aspects. D'où l'inévitable récurrence de Platon, et l'omniprésence de ce dernier chapitre sur la Philosophie. En particulier, il s'en agit déjà avec le quatrième temps du premier chapitre, "liberté et vérité", qui traite de la *sophrosune*: un premier commentaire du *Phèdre* et du *Banquet* ouvre évidemment sur le "véritable amour", puisque "le rapport au vrai constitue un élément essentiel de la tempérance" (102). Et il détermine d'autre part intégralement le chapitre quatre, sur l'érotique, ou les garçons, puisque c'est le privilège socratico-platonicien que de déployer la problématique de la philosophie (vertu-connaissance) à partir de la pédérastie: "c'est en ce point de la problématisation (comment de l'objet de plaisir faire naître le sujet maître de ses plaisirs) que l'érotique platonicienne ou en tout cas la réflexion socratico-platonicienne sur l'amour va prendre son point de départ" (248, cf. 234-6, 251). C'est en somme le *Banquet* lui-même qui passe et fait passer du chapitre IV, l'érotique courante de celui qui s'y connaît en amour, au chapitre V, le véritable amour de celui qui aime la sagesse, en permettant la résolution, trait par trait, de "l'antinomie du

³⁰ Wolff s'inquiète à tort d'une possible contradiction entre trois ou quatre thèmes d'austérité, trois comme dans *D.R.* (335): "analyser les quatre aspects du rapport à soi à travers les trois thèmes d'austérité du code", contre quatre comme dans *U.P.*: "quadrithématique de l'austérité sexuelle"; il se demande s'il faut "voir seulement dans ces 'hésitations' la marque des remaniements successifs auxquels le livre a donné lieu" (note 3, p.56). Mais il n'y a là aucune discordance, puisque trois seulement des thèmes sont thèmes de l'austérité *du code*, comme le dit Foucault avec la plus grande exactitude, alors qu'il y a bien quatre thèmes d'austérité tout court. Il est parfaitement vrai pourtant que le statut singulier de la philosophie et du rapport à Platon est par là-même manifeste.

garçon” – de la conduite amoureuse à l'être de l'amour, de l'honneur du garçon à la vérité, de la dissymétrie, des partenaires à la convergence de l'amour, et de la vertu du garçon à l'amour de la sagesse. Les quatre premiers chapitres sont ainsi platoniquement tendus vers le dernier et surchargés par lui: l'ascète comme subjectivation et la volonté de vérité viennent partout comme en surimpression.

Manquent *Les aveux de la chair*. Mais il est clair, dans les deux ouvrages que nous avons, qu'il n'y a pas davantage, *a parte post*, d'horizon ou de perspective agonistiques, rien qui ressemble à un renversement du platonisme, à un dépassement de la métaphysique, à une transformation de la sexualité. Aucune solution de continuité ne se profile jamais, mais tout est derechef aspiré par le *telos* en un suivi descriptif de type plus continuiste que nietzschéen. Aux événements se substituent les plus subtils “décrochements” ou “décrochages” (*U.P.*,90), les seuils qualitatifs (ça se décroche) étant toujours des effets de quantité (ça s'alourdit). En témoignent toute la série des affirmations prudentes de Foucault sur l'imbrication des modalités temporelles, sur le rapport entre développement et modification, sur ces “plus” et ces “davantage” qui produisent seuls les “autrement”.³¹ Manière de dire, ce que Deleuze et Wolff ont mis en lumière chacun à leur façon, que Platon est le germe du souci de soi dans l'usage des plaisirs, Deleuze commente ainsi le “diagramme de pouvoir qui s'étend à travers des savoirs qualifiés”, déployés par Xénophon (gouverner soi-même, sa maison, sa cité): “Pourtant ce n'est pas là qu'apparaît la plus grande nouveauté des Grecs. La nouveauté des Grecs apparaît ultérieurement, à la faveur d'un double décrochage. Cette dérivée, ce décrochage, il faut les entendre au sens où le rapport à soi prend de l'indépendance” (*F.*,107). Ce double décrochage après l'époque classique est décrit très tôt dans *L'Usage des plaisirs* (89s.), comme décrochage de l'ascétique par rapport au gouvernement des autres, et par rapport à la conduite morale elle-même. Certes, l'ascétique est née et déjà insistante avec Socrate, mais elle ne se “décrocherait” qu'avec, en particulier, le stoïcisme. Pourtant, cette distance par rapport au pouvoir dans la maison et dans la cité, tout comme l'arrêt sur les procédures d'examen, d'épreuve et de contrôle de soi, qui feraient décrochage, sonnent aussi, ô combien, comme des thématiques socratiques. Si bien qu'à nouveau, toute confusion revendiquée par Foucault entre Socrate et Platon, il n'y a sans doute rien dans ces décrochages qui ne soit platonicien, de plus en plus platonicien. A se demander s'il ne s'agit pas d'une Antiquité tardive elle aussi pacifiée, et d'un stoïcisme, à la différence de celui de *Logique du sens*, lui-même intégralement platonisant.

³¹ J'ai relevé, parmi des dizaines d'exemples, .S.S., 272: “Le changement s'est marqué par une inquiétude plus intense, une définition plus étendue et plus détaillée des corrélations entre l'acte sexuel et le corps, une attention plus vive... Et ce n'est pas seulement un souci plus grand pour le corps. C'est aussi une autre manière d'envisager l'activité sexuelle...”

PLATON SANS PLATON

On pourrait s'attendre à un traitement de l'érotique platonicienne, dans son caractère définitivement décisif, qui la rapporterait non seulement au savoir mais aussi au pouvoir, et donc sous tension politique. A bien lire *L'Usage des plaisirs*, sont présents les éléments d'une interprétation plus inquiète: Platon dans l'Antiquité est tantôt une exception et tantôt une règle. Une exception si l'on considère la *République* et les *Lois*, qui disent le code et non l'ascète: "Si l'on fait exception de la *République* et des *Lois*, on trouverait bien peu de références au principe d'un code qui définirait par le menu la conduite à tenir, à la nécessité d'une instance chargée d'en surveiller l'application, à la possibilité des châtiments qui sanctionneraient les infractions commises" (*U.P.*,38). Une règle puisque le *Banquet* et le *Phèdre* établissent la prégnance de l'érotique platonicienne, avec les précautions d'usage: s'il est "imprudent de généraliser les caractères propres à la doctrine socratique-platonicienne en supposant qu'elle résume à elle seule toutes les formes qu'a pu prendre, dans la Grèce classique, la philosophie de l'Eros", "il n'en demeure pas moins qu'elle est restée pendant très longtemps un pôle de la réflexion" (252).

Ces remarques faites dans l'Introduction, Foucault fait pourtant usage de la *République* et des *Lois* comme de textes réguliers, sans relever de différence entre le sexe totalitaire de la *République*, qui est servile et collectif, et le sexe aristocratique ou philosophal du *Banquet*, qui est libre et individuel. Encore une fois, c'est le prix à payer pour une lecture en termes d'énoncés. Prenons par exemple la seconde partie du chapitre un, qui traite de la *khresis* de l'usage des plaisirs: comment prendre son plaisir "comme il faut"? Réponse: en l'ajustant, selon une triple stratégie, au besoin, au moment, au statut (64). Dans au moins deux de ces analyses sur trois, Foucault se sert d'énoncés platoniciens pour aller contre le sens que Platon (si l'on ose encore dire) donne à ces énoncés, tout en présentant les choses comme si la lecture en question allait de soi.

Foucault veut d'abord prouver que l'intempérance se définit comme "une conduite qui n'a pas son repère dans le besoin" et que la tempérance est "une pratique des plaisirs... capable en 'usant' de ceux qui sont fondés sur le besoin de se limiter elle-même" (67): Socrate maître de tempérance parce que maître dans l'ajustement du plaisir au besoin ("Toute boisson lui était agréable puisqu'il ne buvait jamais sans soif", dit Xénophon). Pour ce faire, Foucault choisit de s'appuyer sur les passages du *Gorgias* (492ab, 494c, 507e) où s'opposent Calliclès et Socrate; Socrate vient d'exposer la différence entre l'homme aux tonneaux pleins, le tempérant bien ordonné, et l'homme aux tonneaux percés, l'insatiable intempérant: lequel est le plus heureux? "L'homme aux tonneaux pleins n'a plus aucun plaisir", répond Calliclès, il vit "comme une pierre", car "vivre avec plaisir, c'est verser le plus possible". A quoi Socrate rétorque que, fuites abondantes et trous bien larges, l'autre vit plutôt comme un pluvier: "Mais dis-moi", poursuit-il sérieux, "tu veux dire quelque chose comme avoir faim, et manger quand

on a faim?" – "C'est bien ça", dit Calliclès. – "Avoir soif, et boire quand on a soif?" – "C'est ce que je dis...". C'est alors que Socrate reprend, toute fausse honte bue: "Est-ce vivre heureux que d'avoir la gale, d'éprouver le besoin de se gratter, de pouvoir se gratter copieusement, et de passer sa vie à se gratter?". Où l'on voit que la tempérance socratique ne peut certainement pas à partir de ce texte, pas plus sans doute qu'à partir d'aucun autre, se définir comme un bon usage du besoin. La stratégie du besoin, certes orientée du côté de la dépense et du dérèglement, n'est jamais que celle attribuée à Calliclès: tout le travail de Socrate consiste au contraire à s'extirper du cycle du besoin, pour repenser désir et plaisir.

De manière analogue, c'est-à-dire en procédant au même type d'inversion de lecture, Foucault se sert du quatrième livre de la *République* pour démontrer que l'usage des plaisirs s'ajuste au statut de l'individu. Selon deux aspects: la tempérance appartient à ceux qui ont un statut dans la cité, on est maître de soi et maître des autres; d'autre part, elle n'est pas imposée comme une loi universelle, à la Kant, mais elle demeure au contraire toujours affaire de position personnelle. Il s'agit ainsi dans les deux cas de la constitution du sujet éthique, comme "stylé" et non "codifié": "Ce n'est donc pas en universalisant la règle de son action que dans cette forme de morale l'individu se constitue comme sujet éthique; c'est au contraire par une attitude et une recherche qui individualisent son action, la modulent et peuvent même lui donner un éclat singulier par la structure rationnelle et réfléchie qu'elle lui prête" (73, je souligne; c'est la conclusion de tout le chapitre). Il me paraît bien difficile, ou plutôt suprêmement paradoxal, d'arriver à ce type de conclusion, qui met en jeu l'individu, l'action individuelle dans sa singularité la plus propre, au moyen du livre IV de la *République*.

Foucault est certes sensible à la difficulté: "Il est vrai que Platon veut donner à l'état tout entier la vertu de tempérance, mais il n'entend pas par là que tous sont également tempérants". Aussi choisit-il de souligner, en s'appuyant sur 431 cd, toutes les différences ajustables au statut: "on trouvera... une multitude 'de désirs, de plaisirs et de peines', du côté des enfants, des femmes, des esclaves", et on ne trouvera la vraie tempérance que "dans un petit nombre de gens" bien doués par la nature et bien éduqués. Pourtant, le problème demeure entier: ce n'est pas l'inégalité, qualitative ou quantitative, de tempérance qui pourra jamais produire l'individuation ou la subjectivation, pour la raison, explicite et maintes fois thématifiée dans la *République*, qu'il ne s'agit pas en l'occurrence d'individus, mais seulement de parties d'un tout, d'organes d'un corps non métaphoriquement social. La tempérance est la vertu de la structure, de la hiérarchie; elle exige que tous ensemble chantent la même chose, et elle interdit que chacun se constitue comme singularité stylée: au lieu d'appartenir différentiellement à une partie de l'âme ou de l'état, la tempérance "s'étend simplement (*atekhnos*, "sans règle de l'art") à travers la cité toute entière, à travers tous les citoyens qu'elle rend capables de chanter ensemble (*xunaidontas*) la même chose, qu'ils soient faibles, forts, ou moyens, en ce que tu voudras – intelligence, force physique, nombre, ri-

chesses, ou n'importe quoi de ce genre. Nous pouvons donc dire avec la plus grande rectitude que c'est ce consensus (*homonoian*) qui est la tempérance, consonance (*xumphonia*) naturelle du pire et du meilleur pour déterminer qui doit commander dans la cité et chez tout un chacun" (432a). Toute individuation, toute singularisation, tout style, n'est jamais qu'une perversion, qui fait que la cité a mal au citoyen comme l'homme a mal au doigt (462cd). On ne passe pas si facilement de l'héautocratie statutaire au style et à l'individuation.

Il faut reconnaître en tout cas qu'il y a un réel problème d'articulation entre la réglementation du sexe, qui relève de ce que *La volonté de savoir* décrit comme "droit de mort et pouvoir sur la vie", bio-pouvoir et bio-éthique, exposée dans les *Lois*, et surtout au livre V de la *République* (type de sexualité dans chaque caste, communauté des femmes et des enfants chez les guerriers, prescriptions eugéniques relatives aux unions, etc...); et la conversion existentielle opérée dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*, qui généralise en effet sur le modèle de Socrate et de son ascète ascétique quelque chose comme un pli du soi. Où l'on retrouve, avec le problème de fond posé par l'usage peu interrogé de la notion d'individu, le problème de l'articulation interne entre *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*: il s'agit cette fois d'articuler dans "un seul auteur" un *omnes* et un *singulatim*, pour passer non du pouvoir politique au pouvoir pastoral, ou des sujets civils aux individus vivants, mais de l'organe à l'individu, de la morale à l'éthique. Où l'on voit peut-être qu'un réel travail philosophique à propos de Foucault, Heidegger, Nietzsche et les Grecs, aurait à se concentrer sur cette articulation comparée *République, Lois/Banquet, Phèdre*, ouvrant ainsi sur la place différente de l'esthétique comme médiation entre politique et éthique.³²

Ce n'est pas seulement le platonisme, c'est le différend Platon-Aristote, et dès lors toute l'Antiquité, qui se trouvent, au nu de ce problème, pacifiés dans la thématique foucaultienne. Il n'est pas difficile de démontrer, si l'on fait crédit aux déclarations d'Aristote lui-même, que la *République* de Platon et la *Politique* d'Aristote proposent deux modèles antagonistes d'articulation de tous et du chacun: le modèle organique d'une hiérarchie de parties, composant l'unité d'unicité nécessaire à la monodie qu'exige le chef d'orchestre, et le modèle du pique-nique où chacun s'apporte soi-même pour produire une unité de pluralité telle que les défauts et les idioties contribuent en vrac au meilleur tout.³³ Or chez Foucault, le relais est constant et ininterrogé de la *République* à la *Politique* (par ex. 73,92). C'est au point même où elles s'opposent qu'elles s'emmêlent pour produire la thèse foucaultienne: "Écoutons Aristote dans la *Politique*: 'Même s'il était possible que le corps entier des citoyens fût vertueux sans qu'aucun d'eux le fût individuellement, c'est cependant la vertu individuelle qu'il faudrait préférer, puisque

³² Une lecture contrastée de la *République* et du *Phèdre* est déjà menée par Heidegger dans son explication avec l'inversion nietzschéenne du platonisme dans le *Nietzsche*, I, à partir de la p. 149.

³³ Cf. en particulier *Pol.* III,4, 1281a42-b10, et mon article "De l'organisme au pique-nique. Quel consensus pour quelle cité?", *Nos Grecs et leurs Modernes* (cit.).

la vertu du corps social tout entier suit logiquement de la vertu de chaque citoyen'." (VII 14, 1332a, cit. *U.P.*, 92). Aristote parle là contre Platon, et se déclare, mais Foucault choisit seulement d'entendre qu'il s'agit dans les deux cas, quoi qu'il arrive, d'héautocratie.

"Je n'ai jamais écrit rien d'autre que des fictions et j'en suis parfaitement conscient", disait Foucault à Lucette Finas. "Mais je crois qu'il est possible de faire fonctionner des fictions à l'intérieur de la vérité", poursuivait-il. A la différence de Blanchot qui reprend ces phrases³⁴, je n'insisterais pas sur "vérité", mais sur "faire fonctionner". Comment Foucault fait-il fonctionner ses fictions? Plutôt que de montrer la façon dont il raconte la même histoire que Heidegger avec d'autres moyens narratologiques ou d'autres personnages conceptuels, il est plus réjouissant d'insister – ce que je n'ai moi-même à l'évidence pas assez fait – sur l'originalité de ses inventions: Foucault dans la philosophie comme un chaînon ("L'œuvre de Foucault se réenchaine avec les grandes œuvres qui ont changé pour nous ce que signifie penser", *F.*, 128) et, ou parce que, comme un courant d'air. Je voudrais simplement indiquer pour finir ce qui me semble manquer pour que l'Antiquité, présente dans les livres publiés, s'anime en courant d'air. Le problème, à mon sens, est qu'elle fonctionne en dépit de la logique foucaultienne des pluralités et des discontinuités, comme un dispositif unique, un seul processus de subjectivation, trop finalisé pour être varié. Mais n'y aurait-il pas plusieurs dispositifs concevables ou fictionnables, ni plus ni moins intempestifs que nous, des micro-antiquités? "L'étude des variations des procès de subjectivation semble bien être une des tâches fondamentales que Foucault a laissées à ceux qui le suivraient":³⁵ tâche à mener aussi, peut-être, au sein de l'Antiquité même, dans la discordance de modes grecs. En particulier, dès qu'on croise le problème du soi ou de l'*aletheia* avec celui de la *parrhesia*, dont Foucault disait l'importance dans ses derniers cours, voilà au moins deux Platon et deux Socrate, un Socrate philosophe qui mène aux Stoïciens de la métaphysique de l'âme, et un Socrate sophiste qui mène aux Cyniques du challenge ironique aux institutions. Voilà au moins deux types de dispositifs, peut-être une Antiquité "rendue à la vie", philosophiquement comme historiquement provocante et gaie.

C. N. R. S.

Collège International de Philosophie

³⁴ *B.*, 46.

³⁵ G. Deleuze, "Qu'est-ce qu'un dispositif?", *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989, p. 188.