

# Statues visibles de la vérité: L'*askêsis* corporelle entre éthique et politique

*Visible statues of truth:  
Bodily askesis between ethics and politics*

**Daniele Lorenzini**

Centre Prospéro, Université Saint-Louis - Bruxelles  
d.lorenzini@email.com

**Résumé :** Cet article se propose d'explorer deux types de techniques ascétiques du corps sur lesquelles Michel Foucault a concentré son attention dans les années 1980 : d'une part, les techniques liées à l'« usage des plaisirs » (que l'on peut associer à une esthétique de l'existence de type « traditionnel ») et, d'autre part, les techniques qui ont trait au dépouillement scandaleux de l'existence pratiqué par les cyniques. Il vise notamment à montrer que, tout en ayant plusieurs éléments en commun, ces deux types de techniques sont radicalement différents quant à leurs fonctions et à leurs objectifs, ainsi que du point de vue de leur valeur éthico-politique.

**Mots clés :** corps, Foucault, militantisme philosophique, plaisirs, techniques ascétiques.

**Abstract:** This article aims to explore two types of ascetic techniques of the body on which Foucault focused his attention during the 1980s: on the one hand, the techniques linked to the “use of pleasures” (that can be associated to a “traditional” aesthetics of existence) and, on the other, the techniques linked to the scandalous stripping of existence as it was practiced by the Cynics. Its goal is to show that, although they have several elements in common, these two types of techniques are radically different in their functions and objectives, as well as from the standpoint of their ethico-political value.

**Keywords:** body, Foucault, philosophical militancy, pleasures, ascetic techniques.

---

Fecha de recepción: 31/01/2017. Fecha de aceptación: 16/05/2017.

Daniele Lorenzini, ancien élève de l'École normale supérieure de Pise, est docteur en philosophie de l'Université Paris-Est et de l'Université La Sapienza de Rome. Il est actuellement chercheur postdoctoral au Centre Prospéro de l'Université Saint-Louis - Bruxelles. Spécialiste de philosophie morale et politique, il est l'auteur de *Jacques Maritain e i diritti umani* (Morcelliana, 2012) et de *Éthique et politique de soi* (Vrin, 2015). Il a en outre établi l'édition critique de plusieurs textes et conférences de Michel Foucault, parmi lesquels *L'origine de l'hérméneutique de soi* (Vrin, 2013), *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi* (Vrin, 2015), *Discours et vérité* précédé de *La parrésia* (Vrin, 2016) et *Dire vrai sur soi-même* (Vrin, 2017). Il est l'un des fondateurs et directeurs de la revue *materiali foucaultiani* ([www.materialifoucaultiani.org](http://www.materialifoucaultiani.org)) et le trésorier de l'Association pour le Centre Michel Foucault.

## 1. Introduction

À partir du début des années 1980, sans doute sous l'influence de sa lecture des travaux de Pierre Hadot<sup>1</sup>, Michel Foucault commence à s'intéresser à l'*askésis* dans la philosophie antique, c'est-à-dire à une série d'exercices que l'on pratiquait afin de façonner sa propre manière de se conduire et de vivre en accord avec les principes d'une certaine école philosophique. Foucault insiste d'ailleurs de manière très claire sur la différence qui existe entre l'*askésis* antique et l'ascèse chrétienne : le mot *askésis*, en Grec, a une signification très large et il désigne tout type d'exercice ou d'entraînement *pratiques*, dont le but ultime n'est pas la renonciation à soi, mais l'élaboration d'une relation à soi-même caractérisée par un certain degré de souveraineté, de maîtrise, et qui ne vise donc pas le détachement du monde et l'accès à l'*autre* monde, mais bien plutôt la préparation, l'équipement de l'individu lui permettant d'affronter ce monde.

Comme l'explique Foucault, les exercices qui composent l'*askésis* antique, dont l'objectif principal est de mettre le sujet « en situation de vérifier s'il est capable ou non de faire face aux événements et d'utiliser les discours dont il est armé », possèdent deux pôles fondamentaux : le premier, que je n'aborderai pas ici, est celui de la *meletè*, des exercices de « méditation »<sup>2</sup> ; le deuxième est celui de la *gymnasia*, l'« entraînement », l'exercice en tant qu'il n'est pas seulement exercice de l'imagination, de la pensée ou de la perception, mais aussi et surtout « entraînement à une situation réelle, même si cette situation a été induite artificiellement »<sup>3</sup>.

Dans cet article, j'aimerais me concentrer sur ce vaste champ d'exercices corporels – exercices d'abstinence, de privation physique, de purification et d'épreuve de soi – dont la fonction est toutefois différente selon que l'on prenne en considération les traditions platonicienne, épicurienne ou stoïcienne (au sein desquelles ces exercices étaient généralement censés tester le degré d'indépendance acquis par l'individu à l'égard du monde extérieur et des événements de l'existence) ou le cynisme ancien, qui fait au contraire de l'*askésis* corporelle une véritable arme de bataille éthico-politique. C'est cette différence, cette tension à l'intérieur d'un cadre général qui demeure tout de même commun, que je me propose d'explorer et d'interroger.

## 2. Techniques ascétiques du corps

Lors de la leçon du 17 mars 1982 de son cours au Collège de France *L'herméneutique du sujet*, dans le cadre de son étude des philosophies hellénistiques et romaines, Foucault propose une distinction des exercices du corps en deux grands « classes » :

1 Voir notamment HADOT, Pierre. « Exercices spirituels » (1977). Dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, 19-74.

2 Pour plus de détails sur ce point, voir LORENZINI, Daniele. *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Paris, Vrin, 2015, 125-145.

3 FOUCAULT, Michel. « Les techniques de soi » (1982). Dans *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, 1619. Voir également FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris, Seuil-Gallimard, 2001, 339, 407.

le régime des abstinences et la pratique des épreuves.

Premièrement, en s'appuyant sur le *Peri askêseôs* de Musonius Rufus, Foucault explique que l'*askêsis* antique intègre aussi le corps, et non seulement l'âme, car « la vertu doit bien passer par le corps » pour devenir active et efficace. En particulier, Musonius se concentre sur les exercices du corps et de l'âme *jointes ensemble*, exercices qui ont deux objectifs principaux : d'une part, « former et renforcer le courage », c'est-à-dire la capacité de résister aux événements extérieurs et aux malheurs, de les supporter sans s'effondrer et sans se laisser emporter par eux ; d'autre part, former et renforcer la *sôphrosunê*, c'est-à-dire la capacité de se modérer soi-même, de maîtriser ses propres mouvements intérieurs. Mais tandis que, chez Platon, c'étaient la gymnastique, l'athlétisme, la lutte physique, avec bien entendu leurs régimes de renoncements et d'abstinences, qui garantissaient à l'individu l'acquisition de ces deux vertus – courage et maîtrise –, chez Musonius (et dans la plupart des textes stoïciens, tout comme dans la tradition cynique) la gymnastique disparaît au profit d'un régime d'*endurance* à l'égard de la faim, du froid, de la chaleur, du sommeil, etc. Il faut se rendre capable de supporter ce genre de choses, en pratiquant toute une série d'exercices d'abstinence, afin de constituer non pas un corps athlétique, mais « un corps de patience »<sup>4</sup>. En d'autres termes, il s'agit de s'exercer à l'abstinence pour donner une forme à sa vie qui permette d'assumer une attitude correcte (suffisamment détachée) à l'égard des événements extérieurs.

Cela n'a pourtant rien à voir avec une conduite de pauvreté « réelle » de type cynique ou anachorétique : le philosophe stoïcien (mais aussi platonicien ou épicurien) ne *renonce* pas à manger, à boire, à s'habiller, à posséder des richesses, à avoir des rapports sexuels, etc., mais trouve dans le simple apaisement de ses besoins nécessaires et naturels la « mesure » de toutes ces activités, en forgeant ainsi une manière de vivre qui n'est pas réglée par un régime d'interdictions ou de prohibitions précises, mais par un « style » modéré et par la recherche de la juste mesure qui, seule, peut garantir la maîtrise de soi et la tranquillité de l'âme<sup>5</sup>.

Tenez donc cette règle d'existence, rationnelle et salutaire, de n'accorder à votre corps que juste ce qu'il faut pour se bien porter. Appliquez-lui un traitement un peu rude ; autrement il obéira mal aux suggestions de l'âme. Ne mangez que pour calmer la faim ; ne buvez que pour étancher la soif ; vos vêtements ne seront qu'une sauvegarde contre le froid ; vos maisons rien qu'une défense contre les intempéries. La bâtisse est-elle faite de gazon ou de marbre étranger aux nuances diverses, il n'importe. Sachez que l'homme est aussi bien à couvert sous le chaume que sous une toiture dorée<sup>6</sup>.

4 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. 408-409.

5 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. 411.

6 SÉNÈQUE. *Lettres à Lucilius*, VIII. Dans *Entretiens. Lettres à Lucilius*. Paris, Robert Laffont, 1993, 616.

Deuxièmement, il y a la pratique des épreuves, qui implique toujours, d'après Foucault, une interrogation de soi – et donc aussi une certaine forme de connaissance de soi – pour savoir « de quoi on est capable » et, surtout, pour repérer et mesurer « le point d'avancement où on est » dans le chemin qui mène à la sagesse et à la maîtrise de soi : est-on capable de ne pas se mettre en colère, ou d'éviter d'être injuste, ou de renoncer au profit même licite, pendant un jour ? Et pour deux jours, ou quatre, ou pour un mois ? L'épreuve, d'ailleurs, s'accompagne constamment d'un certain travail de la pensée sur elle-même, car il ne s'agit pas simplement de « s'imposer une règle d'action ou d'abstention, mais d'élaborer en même temps une attitude intérieure » : pour réussir une épreuve, en effet, il ne suffit pas de maîtriser son corps, mais il est nécessaire aussi de maîtriser sa pensée au moment même où l'on doit faire face au réel. Ainsi, Épictète soutient qu'il ne suffit pas de s'abstenir d'une belle fille ou d'un beau garçon que l'on rencontre dans la rue, mais qu'il faut arriver à ne plus rien éprouver et à ne plus rien penser du tout ; de même, lorsqu'on embrasse son enfant, son épouse ou un ami, il faut se répéter « demain tu mourras » ou « demain tu partiras en exil »<sup>7</sup>. En d'autres termes, il faut considérer tous les événements de notre existence quotidienne comme des occasions pour s'exercer, pour s'éprouver et pour comprendre si l'on est capable d'opérer un travail de soi sur soi afin de se détacher des choses qui ne dépendent pas de nous et qui risquent de troubler notre tranquillité intérieure. C'est pourquoi, à la différence des abstinences, qui constituent des exercices *localisés* dans le temps et l'espace, « l'épreuve doit devenir une attitude générale en face du réel ». Ainsi, dans la « culture de soi » hellénistique et romaine, la vie toute entière, la vie dans toutes ses dimensions (y compris les plus infimes, banales et quotidiennes), devient une épreuve<sup>8</sup> :

On doit vivre sa vie de telle manière qu'à chaque instant on se soucie de soi et que ce qu'on trouve au terme, énigmatique d'ailleurs, de la vie – vieillesse, instant de la mort, immortalité diffuse dans l'être rationnel, immortalité personnelle, peu importe –, ce qui doit être, de toute façon, obtenu à travers toute la *technè* que l'on met dans sa vie, c'est précisément un certain rapport de soi à soi, rapport qui est le couronnement, l'accomplissement et la récompense d'une vie vécue comme épreuve. La *technè tou biou*, la façon de prendre les événements de la vie, doivent s'inscrire dans un souci de soi qui est maintenant devenu général et absolu<sup>9</sup>.

7 Voir ÉPICTÈTE. *Entretiens*, II, 18 et III, 24. Paris, Gallimard, 1993, 152 et 267-268. Voir également ARRIEN. *Manuel d'Épictète*, III. Paris, Le Livre de Poche, 2000, 165-166 : « Pour chaque chose qui t'attire ou qui t'est utile ou que tu aimes, souviens-toi d'ajouter pour toi-même ce qu'elle est, en commençant par les choses les plus humbles. Si tu aimes une marmite, dis-toi : "J'aime une marmite." Car, si elle se casse, tu n'en seras pas troublé. Si tu embrasses ton enfant ou ta femme, dis-toi : "J'embrasse un être humain." S'il meurt, tu ne seras pas troublé ».

8 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 412-415.

9 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 429-430.

Par rapport aux disciplines « modernes » que Foucault étudie dans les années 1970 – et qui façonnent le corps des individus afin d'en extraire, de la manière la plus efficace que possible, la force de travail<sup>10</sup> –, on se trouve donc ici en face d'un autre domaine, d'une autre série de techniques, « ascétiques » plutôt que « disciplinaires »<sup>11</sup>. Certes, ces techniques agissent toujours sur le corps de l'individu afin de le façonner, mais dans ce cas, c'est l'individu lui-même qui choisit de les mettre en pratique afin de donner à sa vie une forme plus accomplie et d'atteindre ainsi l'autarcie, la sagesse, le bonheur, la béatitude, etc. Parmi ces techniques ascétiques du corps, qui arrivent parfois à constituer la trame d'une vie entière, j'aimerais me concentrer tout particulièrement, d'une part, sur les techniques liées à l'« usage des plaisirs » (que l'on peut associer à une esthétique de l'existence de type « traditionnel ») et, d'autre part, sur celles qui ont trait au dépouillement scandaleux (et belliqueux) de l'existence pratiqué par les cyniques.

### 3. Une stylistique des plaisirs

Le terme « *aphrodisia* » désigne les « œuvres » ou les « actes » d'Aphrodite<sup>12</sup>. Foucault propose de l'employer pour définir la catégorie sous laquelle les Grecs de l'époque classique et hellénistique subsument les différents gestes ou pratiques que nous appelons « sexuels ». Plus précisément, les *aphrodisia* sont des actes, des gestes, des contacts « qui procurent une certaine forme de plaisir »<sup>13</sup> et qui, à cause de cela, engendrent une problématisation morale – problématisation qui, naturellement, est très différente de *notre* problématisation de la « sexualité »<sup>14</sup>. Au début de la leçon du 28 janvier 1981 de son cours au Collège de France *Subjectivité et vérité*, en introduisant le terme d'*aphrodisia*, Foucault précise en effet que celui-ci indique une expérience « bien spécifiquement grecque, gréco-romaine », radicalement différente *et* de l'expérience chrétienne de la chair, *et* de l'expérience moderne de la sexualité. *Aphrodisia*, chair et sexualité ne constituent d'ailleurs pas, selon lui, trois domaines d'objets séparés, mais plutôt « trois modalités de la relation de soi à soi dans le rapport que nous pouvons avoir à un certain domaine d'objets qui a rapport au sexe »<sup>15</sup>.

Dans la dernière leçon du cours, Foucault conclut :

Les Grecs ne connaissent ni la sexualité ni la chair. Ils connaissent une série d'actes appelés *aphrodisia*, qui entrent dans la même catégorie, mettent en œuvre le même type de comportement, les mêmes pratiques du corps, etc. Mais de toute façon, ce sont des *aphrodisia*,

10 Voir par exemple FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 1975, 137-171.

11 Voir FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*. Paris, Vrin, 2017, 122.

12 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs* (1984). Paris, Gallimard, 1997, 53.

13 FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, 55.

14 Voir FOUCAULT, Michel. « Interview de Michel Foucault » (1981). Dans *Dits et écrits II*, 1480-1481.

15 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Paris, Seuil-Gallimard, 2014, 77-78.

ce sont des actes sexuels, et ce n'est pas quelque chose comme la chair, comme la sexualité. Il est impossible de trouver, dans la pensée grecque, [l'équivalent] de ces catégories. *Aphrodisia* chez les Grecs, *vereria* chez les Latins, c'est une activité. Ce n'est pas une propriété de nature, ce n'est pas un trait de nature, ce n'est pas une dimension de la subjectivité, c'est un type, une série d'actes caractérisés par leur forme, caractérisés par la violence du désir qui les traverse, par l'intensité du plaisir qu'on éprouve, et par le fait que c'est une activité qui risque, à cause même de cette violence du désir, de cette intensité du plaisir, d'échapper à elle-même et de perdre son propre contrôle<sup>16</sup>.

D'après Foucault, les *aphrodisia* ont été problématisés selon deux grandes variables : d'une part, la variable quantitative, c'est-à-dire « le degré d'activité que traduisent le nombre et la fréquence des actes » (la ligne de partage, ici, est donc entre modération et incontinence) ; d'autre part, la variable de « polarité », c'est-à-dire le rôle – de sujet ou d'objet – que l'individu joue dans ces actes (la ligne de partage passe en ce cas entre activité et passivité). Par conséquent, dans l'Antiquité, les « deux formes majeures de l'immoralité dans la pratique des *aphrodisia* » sont, pour un homme, l'excès et la passivité<sup>17</sup>. L'activité sexuelle n'est pas considérée comme un mal en soi, au contraire, elle est perçue comme naturelle et indispensable ; pourtant, elle possède une force qui risque de troubler l'individu et de lui faire perdre de vue ses objectifs – la maîtrise de soi, l'autarcie, la tranquillité de l'âme, la connaissance de la vérité. C'est pourquoi les arts de vivre anciens soulèvent nécessairement le problème de l'activité sexuelle et de l'« économie des plaisirs »<sup>18</sup>, car en face du « plaisir à vocation dangereusement illimitée qui est caractéristique de la femme », l'homme doit manifester « une règle de mesure »<sup>19</sup>.

La réflexion morale sur les *aphrodisia* ne s'est donc jamais organisée autour d'« un code systématique qui fixerait la forme canonique des actes sexuels », mais a plutôt contribué à l'élaboration des conditions et des modalités d'un « usage », d'un « style » pour « se servir » des plaisirs de façon correcte<sup>20</sup> et « avoir un juste souci de son corps »<sup>21</sup>. Le terme qui définit cette forme très particulière de rapport à soi, cette attitude qui s'avère nécessaire pour faire un bon usage des plaisirs, est « *enkrateia* » : il désigne « une forme active de maîtrise de soi, qui permet de résister ou de lutter, et d'assurer sa domination dans le domaine des désirs et des plaisirs ». Le rapport de l'individu aux plaisirs « sexuels » doit en effet se structurer, ici, comme une lutte et un combat visant la domination, l'objectif n'étant pas de supprimer tous ses désirs et ses plaisirs, mais de ne pas se laisser entraîner ni emporter par eux<sup>22</sup>.

16 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 287.

17 FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, 60-65.

18 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 38.

19 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 91.

20 FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, 71-72.

21 FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, 180.

22 FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, 86-88.

Dans une telle perspective, l'*askêsis* devient alors nécessaire : il faut s'exercer, il faut entraîner à la fois son corps et son âme, dans les champs de la diététique – véritable « technique d'existence » qui définit un « régime des plaisirs »<sup>23</sup> –, de l'économique et de l'érotique, afin de forger une « technique de vie » qui « ne postule pas qu'on ôte aux actes [d'Aphrodite] leur naturalité de principe », ni ne se propose « de majorer leurs effets de plaisir »<sup>24</sup>, mais qui cherche « à les distribuer au plus près de ce que demande la nature ». En d'autres termes, ce qui est en jeu dans cette *technê*, c'est « la possibilité de se constituer comme sujet maître de sa conduite »<sup>25</sup> :

Parce qu'il est le plus violent de tous les plaisirs, parce qu'il est plus coûteux que la plupart des activités physiques, parce qu'il relève du jeu de la vie et de la mort, [le plaisir des *aphrodisia*] constitue un domaine privilégié pour la formation éthique du sujet : d'un sujet qui doit se caractériser par sa capacité à maîtriser les forces qui se déchaînent en lui, à garder la libre disposition de son énergie et à faire de sa vie une œuvre qui se survivra au-delà de son existence passagère. Le régime physique des plaisirs et l'économie qu'il impose font partie de tout un art de soi<sup>26</sup>.

Cet art de soi se prolongera, à l'époque hellénistique et romaine – au prix de plusieurs modifications, et avant tout d'une « problématisation plus intense des *aphrodisia* »<sup>27</sup> –, dans une « culture de soi » plus austère mais toujours caractérisée par une *technê tou biou* où le rapport à son propre corps et à ses plaisirs demeure un élément crucial de la constitution de soi en tant que sujet moral, ainsi que de la stylisation de sa vie quotidienne. Foucault met notamment en lumière l'émergence, entre le premier siècle avant J.-C. et le II<sup>e</sup> siècle après J.-C., d'une « nouvelle éthique sexuelle » fondée sur une « survalorisation du mariage », défini comme lieu unique du rapport sexuel légitime, et sur une « dévalorisation du plaisir », sur « l'élimination du plaisir hors de l'acte sexuel »<sup>28</sup>. L'éthique sexuelle se présente alors dans la forme d'une « conjugalisation du régime des *aphrodisia* », qui allait se transférer ensuite au christianisme, en donnant naissance – grâce au développement du monachisme aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles – à l'expérience de la chair. La morale sexuelle conjugale n'appartient donc pas, d'après Foucault, « à l'essence même du christianisme »<sup>29</sup>.

23 FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, 141, 151.

24 On n'est donc pas exactement à l'intérieur du cadre de ce que Foucault, en 1976, avait appelé l'« art érotique », et qu'en 1984 il associe aux anciens traités chinois de la chambre à coucher plutôt qu'aux pratiques « sexuelles » de la Grèce classique. Voir FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976, 77 et *L'usage des plaisirs*, 181-182.

25 FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, 182-183.

26 FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, 183.

27 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi* (1984). Paris, Gallimard, 1997, 56.

28 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 106.

29 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 179. Sur ce point, voir LORENZINI, Daniele. « Le désir comme "transcendantal historique" de l'histoire de la sexualité ». Dans BOEHRINGER, S. ; LORENZINI, D. (dir.). *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*. Paris, Kimé, 2016, 137-149.

#### 4. Dépouillement de soi et militantisme philosophique

Foucault, notamment dans *L'herméneutique du sujet*, parle aussi de l'exercice stoïcien consistant, par un regard « physique » (ou « réaliste »), à dépouiller les objets et les situations de la vie des fausses valeurs dont nos jugements les chargent, et à les faire ainsi apparaître « nus », tels qu'ils sont *réellement*. Mais si cet exercice est un exercice de dépouillement du *logos*, de la pensée, il est intéressant de noter que les philosophes cyniques proposent et pratiquent un exercice de dépouillement de type *corporel*, sur lequel Foucault insiste tout particulièrement dans son cours au Collège de France *Le courage de la vérité* : dépouillement actif de son propre corps et de sa propre existence en direction d'une animalité revendiquée en tant que valeur positive et d'une pauvreté « militante » vécue comme mise à l'épreuve permanente de soi-même et des autres<sup>30</sup>.

Même si son analyse la plus détaillée du cynisme ancien se trouve dans *Le courage de la vérité*, Foucault propose déjà quelques remarques significatives, quoique très synthétiques, à ce sujet en 1982 et en 1983. Ainsi, dans la leçon du 2 février 1982 de *L'herméneutique du sujet*, en parlant de Demetrius le Cynique, il met l'accent sur un des lieux communs de la philosophie cynique, à savoir « la comparaison de l'existence, et de celui qui veut dans l'existence parvenir à la sagesse, avec l'athlète » qui s'exerce en permanence – et qui s'exerce précisément à vivre une vie « naturelle », visant à écarter toutes les (fausses) dépendances introduites par la culture, la société, l'opinion, etc., afin d'atteindre l'autarcie<sup>31</sup>. On n'est pas très loin, ici, du stoïcisme, et pourtant, tandis que les stoïciens, pour obtenir cet objectif, agissent d'abord et surtout sur la pensée et sur le discours intérieur, en mettant constamment en pratique la distinction fondamentale entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, les cyniques agissent au contraire sur leur corps et sur leur manière de vivre pour se rendre concrètement, *physiquement* indépendants des choses qui ne dépendent pas d'eux. C'est un véritable exercice de dépouillement, de « mise à nu » de soi-même et de sa propre existence.

Dans la leçon du 9 mars 1983 de son cours au Collège de France *Le gouvernement de soi et des autres*, en offrant une analyse du célèbre portrait du cynique qu'Épictète trace dans le troisième livre des *Entretiens*, Foucault soutient que la philosophie cynique y est présentée comme un « mode de vie manifeste » (et comme une « manifestation perpétuelle de la vérité ») car le cynique « est quelqu'un qui se déprend de tout ce qui peut être artificiel et ornement », et qui ne cache rien : il « se montre à nu, dans son dénuement », il vit au grand jour parce qu'« il est un homme libre, sans rien avoir à craindre de l'extérieur ». Le cynique est donc « la vérité à l'état manifeste » – l'incarnation, ou mieux l'*incorporation* parfaite du *logos*

30 Foucault présente le cynique comme un « militant philosophe » en 1981 déjà, lors de son premier commentaire du portrait du cynique dressé par Épictète dans le troisième livre des *Entretiens*. Voir FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 117.

31 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 306.

philosophique dans une manière d'être et de vivre<sup>32</sup>.

Foucault reprend et développe ces idées dans son cours au Collège de France de l'année suivante, notamment à partir de la leçon du 29 février 1984, où il explique que le mode de vie cynique se caractérise par des formes extrêmement précises et codées de comportement, ainsi que par un certain nombre d'éléments extrêmement reconnaissables :

Le cynique, c'est l'homme au bâton, c'est l'homme à la besace, c'est l'homme au manteau, c'est l'homme aux sandales ou aux pieds nus, c'est l'homme à la barbe hirsute, c'est l'homme sale. C'est l'homme aussi qui erre, c'est l'homme à qui manque toute insertion, il n'a ni maison ni famille ni foyer ni patrie [...], c'est l'homme de la mendicité aussi. Et que ce genre-là de vie fasse absolument corps avec la philosophie cynique, que ça ne soit pas simplement un ornement, on en a bien des témoignages<sup>33</sup>.

Ce mode de vie spécifique n'a pas simplement pour objectif, selon Foucault, de « correspondre en quelque sorte harmoniquement au discours et à la véridiction des cyniques », il ne témoigne pas de cette « fonction homophonique » dont Foucault parle à propos de la *parrésia* socratique, mais aussi de la *parrésia* au sein de la direction de conscience antique. La manière de vivre des cyniques, leur existence de tous les jours, possède au contraire, par rapport à leur pratique parrésiasique, une triple fonction : fonction instrumentale, fonction de réduction, fonction d'épreuve. Premièrement, la vie du cynique est la condition de possibilité de son dire-vrai, car si la mission du cynique est celle d'un espion qui est censé dire la vérité à l'humanité, il faut, pour cela, qu'il ne soit attaché à rien – ni famille, ni maison, ni patrie. Deuxièmement, le mode de vie cynique vise à « réduire » toutes les obligations et les conventions inutiles, toutes les opinions « qui sont reçues d'ordinaire et acceptées par tout le monde et se trouvent n'être fondées ni en nature, ni en raison » : c'est « une sorte de décapage général de l'existence et des opinions, pour faire apparaître la vérité ». Enfin, troisièmement, le mode de vie cynique « permet de faire apparaître, dans leur nudité irréductible, les seules choses indispensables à la vie humaine, ou ce qui constitue son essence la plus élémentaire, la plus rudimentaire »<sup>34</sup>. Le cynique du portrait d'Épictète peut ainsi conclure – d'une façon évidemment paradoxale – que, en n'ayant ni femme, ni enfants, ni serviteurs, ni vaste demeure, ni richesses, ni patrie, mais seulement la terre, le ciel et un vieux manteau, en réalité *rien ne lui manque*, car il est sans tristesse et sans peur, complètement libre<sup>35</sup>.

32 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Paris, Seuil-Gallimard, 2008, 319.

33 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*. Paris, Seuil-Gallimard, 2009, 157.

34 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 157-158.

35 Voir ÉPICTÈTE. *Entretiens*, III, 22, 245.

Par conséquent, le cynique radicalise et bouleverse la pratique philosophique de l'abstinence : si les platoniciens, les épicuriens et les stoïciens trouvent dans le simple apaisement des besoins nécessaires et naturels la règle de modération qui leur permet d'obtenir la tranquillité de l'âme, tout principe de « modération » est au contraire rejeté par les cyniques, qui font de leur corps et de la forme même de leur existence le lieu d'un dépouillement indéfini – jusqu'à la mendicité et l'animalité les plus scandaleuses et les plus sauvages. À travers leur corps et leur vie « réduits » à l'essentiel, ils témoignent de la vérité que les autres philosophes expriment dans leurs discours mais n'ont pas le courage – ni peut-être l'intention – de mettre concrètement en pratique. Ainsi, la pauvreté du cynique est « effective, matérielle, physique ». Elle est « réelle » car elle ne consiste pas dans le simple détachement de l'âme par rapport aux richesses, mais dans le « dépouillement de l'existence qui se prive des éléments matériels auxquels elle est traditionnellement liée et dont on croit habituellement qu'elle dépend » : vêtements, nourriture, habitat, possessions, etc. Elle est « active » car elle ne se contente pas de l'indifférence à l'égard de la fortune, mais s'engage dans « une opération que l'on fait sur soi-même, pour obtenir des résultats positifs, de courage, de résistance et d'endurance » : elle est une élaboration de soi-même « dans la forme de la pauvreté visible ». Enfin, elle est « indéfinie » car elle ne s'arrête pas à un point quelconque que l'on pourrait considérer comme satisfaisant, mais « cherche encore et toujours des dépouillements possibles » pour « atteindre de nouvelles limites, jusqu'à rejoindre le sol de l'absolument indispensable »<sup>36</sup>. Cela n'est possible que grâce à l'indexation de la vie cynique sur la nature, et sur la nature seulement, et à la valorisation de l'animalité en tant que principe de critique perpétuelle de toute convention socialement acceptée<sup>37</sup>.

Cette « réduction » du *bios* à la nature et à l'élémentaire, cette transfiguration de la vie en un combat athlétique « manifestant de façon immédiate et éclatante la vérité de l'homme dans le dépouillement de son animalité », ne peuvent bien entendu être obtenues que par l'*askêsis* – un « raccourci vers la vertu », une « voie brève » mais très ardue qui court-circuite la *paideia* traditionnelle pour monter directement au sommet (au prix, évidemment, de beaucoup de difficultés)<sup>38</sup>. Cette voie brève est la voie de l'exercice, la voie « des pratiques de dépouillement et d'endurance »<sup>39</sup> qui forgent une vie sans pudeur, sans honte, qui fait en public et sous les yeux de tous ce que seuls les animaux osent faire (alors que les êtres humains d'ordinaire le cachent), une vie indifférente, car elle n'est attachée à

36 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 237-238. Voir D. L. VI 37. Dans *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1988, 58.

37 Voir FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 242-245.

38 Voir GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. « Michel Foucault et sa vision du cynisme dans *Le courage de la vérité* ». Dans LORENZINI, D. ; REVEL, A. ; SFORZINI, A. (dir.). *Michel Foucault : éthique et vérité (1980-1984)*. Paris, Vrin, 2013, 105-124. Sur le thème du « raccourci vers la vertu » et sur l'« ascèse diogénienne », voir GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*. Paris, Vrin, 1986, 22-28, 53-71.

39 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 191-192.

rien et n'a d'autres besoins « que ceux qu'elle peut satisfaire immédiatement »<sup>40</sup>. Comme le remarque Frédéric Gros, c'est « à force de gratter l'existence jusqu'à l'os, à force de décaper sa vie de toutes les conventions artificielles ou richesses encombrantes », que le cynique parvient à « un élémentaire qui absolument résiste », un élémentaire qui est « comme la couche première, solide et dure de l'immanence », et qu'« il y puise une énergie sans limites », une « force immense qui lui permet de poursuivre indéfiniment son combat et ses luttes »<sup>41</sup>. Épictète l'affirme à plusieurs reprises : le cynique doit être, dans le dépouillement mais aussi dans la propriété de son corps, « comme la figure visible d'une vérité qui attire ». C'est par ses qualités corporelles et par sa santé éclatante qu'il donne preuve de la « vérité » de sa vie, qu'il peut se présenter comme « la plasticité même de la vérité » : « l'être même du vrai, rendu visible à travers le corps »<sup>42</sup>.

Il convient cependant de préciser que cette « naturalité élémentaire » du corps et de la vie du cynique n'a rien à voir avec la « vie nue » dont parle Agamben<sup>43</sup>, à savoir une vie obtenue par la progressive soustraction d'attributs au *bios* – à la vie culturellement, socialement et politiquement qualifiée –, une vie qui serait donc pure et simple existence biologique (*zoé*). Si la vie « animale » du cynique fait scandale, en effet, c'est précisément parce qu'elle demeure une vie d'être humain, c'est parce qu'elle s'inscrit au sein de la communauté politique comme une vie *autre* et pourtant toujours *reconnaissable*. En effet, le principe cynique de dépouillement et de mise à nu de la vie est une technique ascétique visant la *positive constitution* d'une série d'attributs (l'endurance, la résistance, le courage, l'autarcie, l'autosuffisance, la maîtrise de soi, la liberté, etc.) à travers le façonnement actif d'un *bios* qui prend la forme du scandale perpétuel. Plutôt qu'une « réduction » de la vie à sa supposée naturalité « originaire », ce qui est en jeu dans l'ascèse cynique est donc la « réduction » des vies *des autres* à leur absurdité – une fois qu'elles se trouvent confrontées à la « vraie vie » du cynique. Bref, le scandale est un effet *stratégique* que le philosophe cynique recherche et essaie d'obtenir par un long et difficile travail sur lui-même :

Pour n'être pas inférieur à l'animal, il faut être capable d'assumer cette animalité, comme forme réduite mais prescriptive de la vie. L'animalité, ce n'est pas une donnée, c'est un devoir. Ou plutôt, c'est une donnée, c'est ce qui nous est offert directement par la nature, mais c'est en même temps un défi qu'il faut perpétuellement relever. Cette animalité, qui est le modèle matériel de l'existence, qui est aussi son modèle moral, constitue, dans la vie cynique, une sorte de défi permanent. L'animalité est une manière d'être à l'égard de soi-même, manière d'être qui doit prendre la forme d'une perpétuelle épreuve. L'animalité, c'est un exercice. C'est une tâche pour soi-même, et c'est

40 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 224.

41 GROS, Frédéric. « Foucault e la verità cinica ». *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, vol. 25, n° 66, 2012, 295.

42 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 284.

43 Voir AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue* (1995). Paris, Seuil, 1997.

en même temps un scandale pour les autres<sup>44</sup>.

Ainsi, en « sculptant » sa statue à travers la positive constitution de son corps et de son existence *per via di levare*<sup>45</sup>, le cynique affirme, ou mieux *montre* sans cesse la non-nécessité de toute convention ou règle sociales. Selon Diogène, c'est précisément par le biais de l'« ascèse corporelle », en s'exerçant à faire face et à supporter le froid, le chaud, la soif, la faim, la maladie, etc., que l'être humain peut s'entraîner globalement à la vertu et espérer obtenir l'autarcie et le bonheur : « Seul un corps dompté par une vie de frugalité et de souffrances peut permettre à l'âme de devenir apathique, donc à l'homme d'être libre parce qu'indifférent à tous les coups que peuvent lui envoyer la Fortune ou le Destin »<sup>46</sup>. Et c'est précisément parce qu'il a construit son propre corps comme une surface qui n'offre aucun appui à la prise du pouvoir, des besoins, des souffrances ou de la crainte, que Diogène peut se dresser en face d'Alexandre et se proclamer seul vrai roi<sup>47</sup> : sa maîtrise de lui-même, son autarcie, son indépendance, sa liberté, se fondent sur son travail ascétique de constitution d'un *bios* qui mérite d'être considéré comme un instrument crucial de résistance et comme une arme de lutte « contre soi et pour soi, contre les autres et pour les autres »<sup>48</sup>.

## 5. Conclusion

J'ai exploré dans cet article deux formes particulières d'« esthétique de l'existence », ou mieux, deux types de techniques ascétiques du corps qui, tout en ayant plusieurs éléments en commun, Foucault considère à juste titre comme radicalement différents quant à leurs fonctions et à leurs objectifs. Et si l'étude historico-philosophique des *aphrodisia* gréco-romains vise sans doute aussi à mettre en lumière la *non-nécessité* du dispositif de sexualité moderne (qui est encore le nôtre), et nous invite donc à concevoir le sexe non pas comme une fatalité mais comme « une possibilité d'accéder à une vie créatrice »<sup>49</sup>, il est évident que le militantisme philosophique des cyniques acquiert, dans les analyses de Foucault, une valeur éthico-politique bien plus explicite. En effet, par son *askêsis* corporelle, le philosophe cynique fait de sa manière ordinaire de vivre une pratique militante de résistance, le véritable noyau de sa critique radicale de toute hypocrisie sociale : en repoussant toujours plus loin les limites de ce qu'il peut

44 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 245.

45 Voir FREUD, Sigmund. « Über Psychotherapie ». Dans *Gesammelte Werke*, vol. V, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1942, 17 : « Léonard dit que la peinture opère *per via di porre*, car elle applique une substance, des particules de couleur, où auparavant il n'y avait rien, sur la toile incolore ; la sculpture, au contraire, procède *per via di levare*, puisqu'elle enlève du bloc de pierre tout ce qui cache la surface de la statue qui se trouve à l'intérieur. » Voir également HADOT, Pierre. « Exercices spirituels », 62.

46 GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *L'ascèse cynique*, 70, 212-213.

47 Voir DION CHRYSOSTOME. *Quatrième discours sur la Royauté*. Dans *Les Cyniques grecs*, 167-179. Voir également FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 252-257.

48 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 261.

49 FOUCAULT, Michel. « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité » (1982). Dans *Dits et écrits II*, 1554.

supporter, il met en œuvre un « dévouement » tout à fait singulier, car son souci des autres prend une forme polémique, belliqueuse, la forme d'un combat mené agressivement contre les vices qui s'enracinent dans les coutumes, les habitudes, les conventions, les institutions sociales et politiques. Agression explicite et constante contre l'humanité dans sa vie réelle, le combat cynique a pourtant comme horizon ou objectif de transformer cette dernière et de contribuer ainsi à la naissance d'une société (et d'un monde) *autres*. Le cynique, à la différence des autres philosophes anciens, fait donc de la construction éthique de son corps et de sa vie un enjeu qui est en même temps et déjà *politique*, car en inscrivant son existence scandaleuse au cœur de l'espace public, il l'utilise comme une véritable arme de lutte pour montrer à ses concitoyens « la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires » dans ce « qui nous est donné comme universel, nécessaire [et] obligatoire »<sup>50</sup>.

---

50 FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984). Dans *Dits et écrits II*, 1393.

## 6. Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue* (1995), trad. fr. M. Raiola, Paris, Seuil, 1997.
- ARRIEN. *Manuel d'Épictète*, trad. fr. P. Hadot, Paris, Le Livre de Poche, 2000.
- DION CHRYSOSTOME. *Quatrième discours sur la Royauté*. Dans PAQUET, Léonce (éd), *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1988, 167-179.
- ÉPICTÈTE. *Entretiens*, trad. fr. J. Souilhé, Paris, Gallimard, 1993.
- FREUD, Sigmund. « Über Psychotherapie ». Dans *Gesammelte Werke*, vol. V, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1942.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs* (1984), Paris, Gallimard, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi* (1984), Paris, Gallimard, 1997.
- FOUCAULT, Michel. « Interview de Michel Foucault » (1981). Dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. « Les techniques de soi » (1982). Dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité » (1982). Dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984). Dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, éd. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, éd. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, éd. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2009.

- FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, éd. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2017.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*. Paris, Vrin, 1986.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. « Michel Foucault et sa vision du cynisme dans *Le courage de la vérité* ». Dans D. Lorenzini, A. Revel et A. Sforzini (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, Vrin, 2013, 105-124.
- GROS, Frédéric. « Foucault e la verità cinica », *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, vol. 25, n° 66, 2012.
- HADOT, Pierre. « Exercices spirituels » (1977). Dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, 19-74.
- LORENZINI, Daniele. *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin, 2015, 125-145.
- LORENZINI, Daniele. « Le désir comme “transcendantal historique” de l'histoire de la sexualité ». Dans S. Boehringer et D. Lorenzini (dir.), *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*, Paris, Kimé, 2016, 137-149.
- PAQUET, Léonce (éd). *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1988.
- SÉNÈQUE. *Lettres à Lucilius*, trad. fr. H. Noblot revue par P. Veyne, dans *Entretiens. Lettres à Lucilius*, éd. P. Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993.