

# LE COURAGE DE LA VÉRITÉ : L'ASCÈTE, LE RÉVOLUTIONNAIRE ET L'ARTISTE

Michel Foucault

Editions Esprit | « [Esprit](#) »

2008/12 Décembre | pages 51 à 60

ISSN 0014-0759

ISBN 9782909210728

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-esprit-2008-12-page-51.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Michel Foucault, « Le courage de la vérité : l'ascète, le révolutionnaire et l'artiste », *Esprit* 2008/12 (Décembre), p. 51-60.  
DOI 10.3917/espri.812.0051  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Esprit.

© Editions Esprit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## Le courage de la vérité : l'ascète, le révolutionnaire et l'artiste

Michel Foucault\*

*Michel Foucault prononce, aux mois de février et mars 1984, ses dernières leçons au Collège de France. Il meurt au mois de juin de la même année. Ce dernier cours poursuit et radicalise des analyses menées l'année précédente. Il s'agissait alors d'interroger la fonction du « dire vrai » en politique, afin d'énoncer, pour la démocratie, un certain nombre de conditions éthiques, irréductibles aux règles formelles du consensus : courage et conviction. Avec l'étude du cynisme ancien, cette manifestation publique du vrai ne s'inscrit plus simplement dans une prise de parole risquée, mais se donne à voir dans l'épaisseur même d'une existence dramatisée par l'exigence de vérité. Le « cynisme » ne renvoie pas à un mépris des valeurs ou à un calcul froid et intéressé. En revenant à l'école cynique des Anciens, Foucault veut penser la mise en scène scandaleuse du vrai dans une vie décalée, autre, provocatrice. Qu'est-ce que la vraie vie ? Et pourquoi une vraie vie ne peut se réaliser que comme une vie autre ? Par là, Foucault propose, pour la première fois, une généalogie de l'artiste maudit, du révolutionnaire militant et du héros philosophique.*

Frédéric Gros

[...] La forme d'existence comme scandale vivant de la vérité, c'est cela, me semble-t-il, qui est au cœur du cynisme, au moins autant que ce fameux individualisme qu'on a l'habitude de retrouver si souvent à propos de tout et de n'importe quoi. Eh bien, si on acceptait – ce sont là des hypothèses, du travail possible – d'envisager la

---

\* Ces pages sont extraites du livre à paraître en janvier : Michel Foucault, *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1984*, Paris, Gallimard, Le Seuil, coll. « Hautes Études », 2009, p. 166-176. Nous remercions Frédéric Gros et les éditions du Seuil de nous avoir donné leur accord pour cette prépublication. Les intertitres sont de la rédaction.

longue histoire du cynisme à partir de ce thème de la vie comme scandale de la vérité, ou du style de vie, de la forme de vie comme lieu d'émergence de la vérité (le *bios* comme aléthurgie), il me semble que, dans ce cas-là, on pourrait faire apparaître un certain nombre de choses et suivre un certain nombre de pistes. On verrait au moins trois facteurs, trois éléments qui ont pu, dans la longue histoire de l'Europe, transmettre, sous des formes encore une fois diverses, le schéma cynique, le mode cynique d'existence, dans l'Antiquité chrétienne d'abord et dans le monde moderne.

### *L'ascète chrétien : donner corps à la vérité*

Le premier support du transfert et de la pénétration du mode d'être cynique dans l'Europe chrétienne a été [constitué] bien entendu par la culture chrétienne elle-même, les pratiques et les institutions de l'ascétisme. Dans l'ascétisme chrétien, on trouve ce qui a été je crois pendant longtemps et pour des siècles le grand véhicule du mode d'être cynique à travers l'Europe. Que les [pratiques ascétiques] du christianisme ancien aient été vécues et mises en œuvre comme témoignage de la vérité elle-même, que l'ascète chrétien ait voulu donner corps à la vérité par ces pratiques mêmes d'ascèse à la manière du cynique, on en a une grande série de témoignages tous convergents. On a d'ailleurs mille [exemples] de cette proximité extrême entre la pratique du dépouillement cynique comme témoignage, martyre de la vérité, et l'ascèse chrétienne comme témoignage aussi de la vérité (même s'il s'agit d'une autre vérité). Un des plus anciens se trouve justement dans Lucien, à propos de Pérégrinus. Pérégrinus était un philosophe, un cynique dont Lucien raconte la mort théâtrale. Il s'était brûlé vif, aux jeux Olympiques je crois<sup>1</sup>. Et à propos de cette mort, Lucien écrit un texte extrêmement violent où il raconte la vie de Pérégrinus et comment celui-ci, à un moment donné de sa vie, a été chrétien et a repris à son compte et pratiqué tous les renoncements qui caractérisent la vie chrétienne. Pourquoi ? Par fidélité et obéissance à celui que Lucien appelle le sophiste, qui a été crucifié en Palestine<sup>2</sup>. Pérégrinus est donc un cynique qui est passé par le christianisme, ou un chrétien devenu cynique. En tout cas, l'interférence entre les deux formes de vie est assez proche pour que quelqu'un comme Lucien, évidemment assez éloigné de ces problèmes-là, assez hostile à toutes ces formes de pratiques, puisse les confondre sans trop de difficultés. C'est de la même façon que Julien,

---

1. Voir Lucien de Samosate, *Œuvres complètes*, trad. nouvelle avec une introd. et des notes par Eugène Talbot, Paris, Hachette, 1912, p. 395-396.

2. *Ibid.*, § 11, p. 387.

plus tard, dans sa critique des cyniques, soulignera la proximité qu'il y a entre la vie cynique et la vie chrétienne. Et il est remarquable que saint Augustin par exemple, dans un texte que je voudrais vous citer, évoque ce problème des cyniques. C'est dans un passage de *la Cité de Dieu* (livre XIX), où il pose la question : est-ce qu'effectivement on peut admettre dans la communauté chrétienne et reconnaître comme chrétien quelqu'un qui mène le mode de vie cynique (ce qui prouve que le mode de vie cynique était encore pratiqué jusque dans les communautés chrétiennes, ou en tout cas que ceux qui pratiquaient le mode de vie cynique souhaitaient, cherchaient à s'intégrer aux communautés chrétiennes) ? Et saint Augustin répond :

Il importe peu à cette cité, qu'en professant la foi qui conduit à Dieu, l'on adopte tel ou tel genre de vie [...]. Elle n'impose donc pas aux philosophes eux-mêmes, quand ils se font chrétiens, de changer leur tenue et leurs manières de vivre, si elles n'ont rien de contraire à la religion, mais bien de renoncer à leurs fausses doctrines<sup>3</sup>.

La leçon de saint Augustin est donc claire : du moment que la doctrine est la bonne, on peut parfaitement accepter dans la communauté chrétienne quelqu'un qui mène la vie cynique, qui prend le costume cynique, qui vit comme un cynique. On trouverait, par exemple dans saint Jérôme (*Contre Jovinianus*, livre I, paragraphe IV, chapitre 14), quelque chose sur la mort de Diogène, complété d'un éloge. Il incite les chrétiens à n'être pas inférieurs à un philosophe comme Diogène.

Qu'il y ait eu, au début du christianisme, une interférence très sensible entre la pratique cynique et l'ascèse chrétienne, il n'y a à cela évidemment rien de bien étonnant. Mais ce qu'il faut bien remarquer aussi, c'est que le mode de vie cynique a été, par l'intermédiaire bien sûr de l'ascèse chrétienne et du monachisme, transmis pendant très longtemps. Et même si les références explicites au cynisme, à la doctrine, à la vie cyniques, si le terme même de « chien » en référence au cynisme et au cynisme de Diogène disparaît, beaucoup des thèmes, des attitudes, des formes de comportement qu'on avait pu observer chez les cyniques vont se retrouver dans de très nombreux mouvements spirituels du Moyen Âge. Après tout, les ordres mendiants – ces gens qui, se dépouillant de tout, prenant le vêtement le plus simple et le plus grossier, s'en vont pieds nus pour appeler les hommes à veiller à leur salut et les interpellent dans des diatribes dont la violence est connue<sup>4</sup> – reprennent de fait un mode de comportement qui est le mode de comportement cynique. Les franciscains avec leur dépouillement, leur errance, leur pauvreté, leur mendicité,

3. Saint Augustin, *la Cité de Dieu*, XIX, 19, t. 37, trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 135.

4. Norman Cohn, *les Fanatiques de l'Apocalypse*, trad. S. Clémendot, Paris, Julliard, 1962 (éd. originale : *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Londres, Oxford University Press, 1957).

sont bien, jusqu'à un certain point, les cyniques de la chrétienté médiévale. Quant aux dominicains, eh bien vous savez qu'ils s'appellent eux-mêmes les *Domini canes* (les chiens du Seigneur). Même si ce n'est vraisemblablement qu'*a posteriori* que l'on a fait le rapprochement avec le cynisme antique, de fait c'est bien ce modèle-là, transmis à travers le christianisme, qui est réactivé. On trouverait bien d'autres exemples [de cette réactivation] dans des mouvements plus ou moins hérétiques qui ont fleuri et se sont développés tout au long du Moyen Âge. La description de Robert d'Arbrissel, cet inspirateur spirituel qui a été très important dans l'ouest de la France, en Anjou et Touraine à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, est la suivante : vêtu de haillons, il allait pieds nus d'une bourgade à l'autre, combattant la démoralisation du clergé, et appelant tous les chrétiens à faire acte de pénitence. Ou encore, dans le mouvement vaudois, vous trouvez cette description : ils n'ont aucun domicile fixe, ils circulent deux par deux, comme les apôtres (*tanquam Apostolicum*), suivant nus la nudité du Christ (*nudi nudum Christum sequentes*). Et ce thème (suivre nu la nudité du Christ, suivre nu la nudité de la Croix) a été extrêmement important dans toute cette spiritualité chrétienne et, là aussi, il réfère, au moins implicitement, à ce qu'a été cette fameuse nudité cynique, avec sa double valeur d'être en même temps un mode de vie de dépouillement complet et la manifestation, en pleine nudité, de ce qu'est la vérité du monde et de la vie. Le choix de vie comme scandale de la vérité, le dépouillement de la vie comme manière de constituer, dans le corps même, le théâtre visible de la vérité semblent avoir été, tout au long de l'histoire du christianisme, non seulement un thème, mais une pratique particulièrement vive, intense, forte, dans tous les efforts de réforme qui se sont opposés à l'Église, à ses institutions, à son enrichissement, à son relâchement des mœurs. Il y a eu tout un cynisme chrétien, un cynisme anti-institutionnel, un cynisme que je dirais anti-ecclésiastique, dont les formes et les traces encore vivantes étaient sensibles à la veille de la Réforme, pendant la Réforme, à l'intérieur même de la Réforme protestante, ou même de la contre-Réforme catholique. Toute cette longue histoire du cynisme chrétien pourrait être faite.

### *Le militantisme comme témoignage de vie*

Deuxièmement, il serait intéressant aussi, en se plaçant plus près de nous, d'analyser un autre support de ce qu'a été le mode d'être cynique, le cynisme entendu comme forme de vie dans le scandale de la vérité. On le trouverait, non plus dans les institutions et les pratiques religieuses, mais dans les pratiques politiques. Là, bien entendu, je pense aux mouvements révolutionnaires, ou du moins, à

certains de ces mouvements dont vous savez bien d'ailleurs qu'ils ont fait beaucoup d'emprunts aux différentes formes, orthodoxes ou non, de la spiritualité chrétienne. Le cynisme, l'idée d'un mode de vie qui serait la manifestation irruptive, violente, scandaleuse de la vérité fait partie et a fait partie de la pratique révolutionnaire et des formes prises par les mouvements révolutionnaires au long du XIX<sup>e</sup> siècle. La révolution dans le monde européen moderne – c'est un fait qui est connu et on en avait parlé, je crois, l'an dernier – n'a pas été simplement un projet politique, elle a été aussi une forme de vie. Ou, plus précisément, elle a fonctionné comme un principe déterminant un certain mode de vie. Et si vous voulez appeler par commodité « militantisme » la manière dont a été définie, caractérisée, organisée, réglée la vie comme activité révolutionnaire, ou l'activité révolutionnaire comme vie, on peut dire que le militantisme, comme vie révolutionnaire, comme vie consacrée, totalement ou partiellement, à la Révolution, a pris, dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, trois grandes formes. Deux surtout sont connues (la plus ancienne et la plus récente), mais je m'intéresserai à la troisième.

[Premièrement, on trouve] la vie révolutionnaire sous la forme de la socialité et du secret, la vie révolutionnaire dans la société secrète (associations, complots contre la société présente et visible, constitution d'une socialité invisible ordonnée à un principe ou à un objectif millénariste). Ce côté-là de la vie révolutionnaire a été évidemment très important au début du XIX<sup>e</sup> siècle.

Deuxièmement, à l'autre extrémité, vous avez le militantisme, sous la forme non plus de la socialité secrète mais de l'organisation visible, reconnue, instituée, qui cherche à faire valoir ses objectifs et sa dynamique dans le champ social et politique. C'est le militantisme non plus se cachant dans la socialité secrète, mais apparaissant, se faisant reconnaître dans des organisations syndicales ou des partis politiques à fonction révolutionnaire.

Et puis, troisième façon importante d'être militant, c'est le militantisme comme témoignage par la vie, sous la forme d'un style d'existence. Ce style d'existence propre au militantisme révolutionnaire, et assurant le témoignage par la vie, est en rupture, doit être en rupture avec les conventions, les habitudes, les valeurs de la société. Et il doit manifester directement, par sa forme visible, par sa pratique constante et son existence immédiate, la possibilité concrète et la valeur évidente d'une autre vie, une autre vie qui est la vraie vie. Là encore, vous retrouvez, tout à fait au centre de l'expérience, de la vie, du militantisme révolutionnaires, ce thème, si fondamental et en même temps si énigmatique et si intéressant, de la vraie vie, cette vraie vie dont le problème a été posé par Socrate déjà et dont la thématique n'a pas cessé, je crois, de parcourir toute la [pensée] occidentale.

La vie révolutionnaire, la vie comme activité révolutionnaire a eu ces trois aspects : la socialité secrète, l'organisation instituée, et puis le témoignage par la vie (témoignage de la vraie vie par la vie elle-même). Ces trois aspects du militantisme révolutionnaire (socialité secrète, organisation et style d'existence) ont été constamment présents au XIX<sup>e</sup> siècle. Mais ils n'ont évidemment pas eu tous, ni toujours, la même importance. On pourrait dire schématiquement qu'ils ont été tour à tour dominants : l'aspect de la socialité secrète a dominé clairement les mouvements révolutionnaires au début du XIX<sup>e</sup> siècle ; l'aspect de l'organisation est devenu essentiel dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle avec l'institutionnalisation des partis politiques et des syndicats ; et l'aspect du témoignage par la vie, du scandale de la vie révolutionnaire comme scandale de la vérité a été dominant beaucoup plus dans les mouvements qui sont, en gros, ceux du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Dostoïevski bien sûr serait à étudier, et, avec Dostoïevski, le nihilisme russe ; et après le nihilisme russe, l'anarchisme européen et américain ; et également le problème du terrorisme et la manière dont l'anarchisme et le terrorisme, comme pratique de la vie jusqu'à la mort pour la vérité (la bombe qui tue même celui qui la pose), apparaissent comme une sorte de passage à la limite, passage dramatique ou délirant, de ce courage pour la vérité qui avait été posé par les Grecs et la philosophie grecque comme un des principes fondamentaux de la vie de vérité. Aller à la vérité, manifester la vérité, faire éclater la vérité jusqu'à y perdre la vie ou faire couler le sang des autres, c'est bien quelque chose dont on retrouve la longue filiation à travers la pensée européenne.

Mais quand je dis que cet aspect du témoignage par la vie a été dominant au XIX<sup>e</sup> siècle, qu'on le trouve surtout dans ces mouvements qui vont du nihilisme à l'anarchisme ou au terrorisme, je ne veux pas dire pour autant que cet aspect a tout à fait disparu et n'a été qu'une figure historique dans l'histoire du révolutionnarisme européen. En fait, on voit sans cesse ressurgir ce problème de la vie comme scandale de la vérité. Vous voyez [ainsi] réapparaître assez constamment le problème du style de vie révolutionnaire dans ce qu'on peut appeler le gauchisme. La résurgence du gauchisme comme tendance permanente à l'intérieur de la pensée et du projet révolutionnaires européens, s'est toujours faite en prenant appui, non pas sur la dimension de l'organisation, mais sur cette dimension du militantisme qui est la socialité secrète ou le style de vie, et quelquefois le paradoxe d'une socialité secrète se manifestant et se rendant visible par des formes de vie scandaleuses. Il ne faudrait d'ailleurs pas croire que là où le révolutionnarisme prend la forme de l'organisation en partis politiques, la dimension du secret et celle du style de vie, ou de la vie comme scandale de la vérité, a complètement disparu. Là, il faudrait faire

évidemment une analyse précise de ce qu'ont été les partis révolutionnaires en France (parti socialiste et parti communiste). Ce serait intéressant de voir comment, dans le parti communiste, s'est posé le problème du style de vie, comment il s'est posé dans les années 1920, comment petit à petit il a été transformé, élaboré, modifié et finalement inversé, puisqu'on arrive à ce résultat paradoxal, mais qui ne fait en un sens que confirmer l'importance du style de vie et de la manifestation de la vérité dans la vie militante. Dans la situation actuelle, toutes les formes, tous les styles de vie qui pourraient avoir la valeur d'une manifestation scandaleuse d'une vérité inacceptable ont été bannis, mais le thème du style de vie reste tout de même absolument important dans le militantisme du Parti communiste français, sous la forme de l'injonction, en quelque sorte inversée, d'avoir à reprendre et à faire valoir, dans son style de vie, obstinément et visiblement, toutes les valeurs reçues, tous les comportements les plus habituels et les schémas de conduite les plus traditionnels. De sorte que le scandale de la vie révolutionnaire – comme forme de vie qui, en rupture avec toute vie acceptée, fait apparaître la vérité, témoigne pour elle – s'inverse maintenant, dans ces structures institutionnelles du Parti communiste français, comme la mise en œuvre des valeurs reçues, des comportements habituels, des schémas de conduite traditionnels, en opposition avec ce qui serait la décadence de la bourgeoisie ou la folie gauchiste. On imagine assez bien ce que serait cette analyse, tout de même importante à faire, du style de vie dans les mouvements révolutionnaires européens, et, autant que je sache, cela n'a jamais été fait : comment l'idée d'un cynisme de la vie révolutionnaire comme scandale d'une vérité inacceptable s'est opposée à la définition d'une conformité d'existence comme condition pour le militantisme dans des partis qui se disent révolutionnaires. Ce serait un autre objet d'étude.

### *L'art : une mise à nu de l'existence*

Après les mouvements religieux, tout au long du Moyen Âge et pendant fort longtemps, [après] la pratique politique depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, il y a eu, je crois, un troisième grand véhicule, dans la culture européenne, du cynisme ou du thème du mode de vie comme scandale de la vérité. On le trouverait dans l'art. Et là encore, l'histoire serait très longue et très complexe. Il faudrait sans doute remonter très loin, parce que, aussi clairement affirmée, aussi violente qu'elle ait été dans l'Antiquité l'opposition du cynisme aux différentes règles de conduite et valeurs culturelles et sociales, il y a eu dans l'Antiquité un art et une littérature cyniques. La satire, la comédie ont été souvent traversées de thèmes cyniques, et mieux encore elles



ont, jusqu'à un certain point, constitué un lieu privilégié d'expression pour les thèmes cyniques. Dans l'Europe médiévale et chrétienne, il y aurait sans doute à considérer tout un aspect de la littérature comme étant une sorte d'art cynique. Les fabliaux en relèveraient sans doute, ainsi que toute cette littérature que Bakhtine a étudiée<sup>5</sup>, en la référant surtout à la fête et au carnaval, mais qui, je pense aussi, relève certainement de cette manifestation de la vie cynique : problème des rapports entre la fête et la vie cynique (la vie à l'état nu, la vie violente, la vie qui scandaleusement manifeste la vérité). On recouperait là beaucoup de thèmes qui touchent au carnaval et à la pratique carnavalesque. Mais je crois que c'est surtout dans l'art moderne que la question du cynisme devient singulièrement importante. Que l'art moderne ait été et soit encore pour nous le véhicule du mode d'être cynique, le véhicule de ce principe de la mise en rapport du style de vie et de la manifestation de la vérité, cela s'est fait de deux façons.

Premièrement avec – à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle que sais-je, tout ça encore une fois serait à étudier – l'apparition de quelque chose qui est tout à fait singulier dans la culture européenne : la vie artiste. [Pour autant], l'idée que l'artiste en tant qu'artiste doit seulement avoir une vie singulière, qui ne peut pas être réduite tout à fait aux dimensions et aux normes ordinaires, c'était une idée déjà tout à fait acquise. Il suffirait par exemple de lire la *Vie des peintres* de Vasari<sup>6</sup> ou l'autobiographie de Benvenuto Cellini<sup>7</sup>. Vous y voyez très nettement, très facilement admise cette idée que l'artiste en tant qu'artiste ne peut pas avoir une vie tout à fait semblable à celle des autres. Sa vie n'est pas tout à fait commensurable à celle des autres. Mais, fin XVIII<sup>e</sup>-début XIX<sup>e</sup>, apparaît quelque chose de nouveau, de différent par rapport à ce qu'on pouvait trouver à la Renaissance chez Vasari. C'est l'idée, moderne je crois, que la vie de l'artiste doit, dans la forme même qu'elle prend, constituer un certain témoignage de ce qu'est l'art en sa vérité. Non seulement la vie de l'artiste doit être suffisamment singulière pour qu'il puisse créer son œuvre, mais sa vie doit être, en quelque sorte, une manifestation de l'art lui-même dans sa vérité. Ce thème d'une vie artiste, si important tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, repose au fond sur deux principes. Premièrement : l'art est capable de donner à l'existence une forme en rupture avec toute autre, une forme qui est celle de la vraie vie. Et puis, autre principe : si elle a bien la forme de la vraie vie, la vie, en

---

5. Mikhail Bakhtine, *l'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance* (rédigé en 1940, éd. originale en russe 1965), Paris, Gallimard, 1982.

6. [G.] Vasari, *les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes italiens* [1546], éd. A. Chastel, Paris, Berger-Levrault, 1981-1985. (Voir le texte de 1962, « Le "non" du père », à propos de Hölderlin, qui comprend tout un développement déjà sur la philosophie de ces *Vies*, dans Michel Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, t. I, p. 192-193.)

7. *Vie de Benvenuto Cellini par lui-même*, trad. L. Leclanché, Paris, Éd. Sulliver, 1951.

retour, est la caution que toute œuvre, qui prend racine en elle et à partir d'elle, appartient bien à la dynastie et au domaine de l'art. Je crois donc que cette idée de la vie artiste comme condition de l'œuvre d'art, authentification de l'œuvre d'art, œuvre d'art elle-même, est une manière de reprendre, sous un autre jour, sous un autre profil, avec une autre forme bien sûr, ce principe cynique de la vie comme manifestation de rupture scandaleuse, par où la vérité se fait jour, se manifeste et prend corps.

Ce n'est pas tout, et il y a une autre raison pour laquelle l'art dans le monde moderne a bien été le véhicule du cynisme. C'est l'idée que l'art lui-même, qu'il s'agisse de la littérature, de la peinture, de la musique, doit établir au réel un rapport qui n'est plus de l'ordre de l'ornementation, de l'ordre de l'imitation, mais qui est de l'ordre de la mise à nu, du démasquage, du décapage, de l'excavation, de la réduction violente à l'élémentaire de l'existence. Cette pratique de l'art comme mise à nu et réduction à l'élémentaire de l'existence est quelque chose qui se marque d'une façon de plus en plus sensible à partir sans doute du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. L'art (Baudelaire, Flaubert, Manet) se constitue comme lieu d'irruption de l'en-dessous, de l'en-bas, de ce qui, dans une culture, n'a pas droit, ou du moins n'a pas de possibilité d'expression. Et dans cette mesure-là, il y a un anti-platonisme de l'art moderne. Si vous avez vu l'exposition Manet cet hiver<sup>8</sup>, ça éclate : il y a un anti-platonisme de l'art moderne qui a été le grand scandale de Manet et qui, je crois, sans être la caractérisation de tout art possible actuellement, a été une tendance profonde que vous retrouvez de Manet jusqu'à Francis Bacon, de Baudelaire jusqu'à Samuel Beckett ou Burroughs. Anti-platonisme : l'art comme lieu d'irruption de l'élémentaire, mise à nu de l'existence.

Et par là même l'art établit à la culture, aux normes sociales, aux valeurs et aux canons esthétiques un rapport polémique de réduction, de refus et d'agression. C'est ce qui fait de l'art moderne, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, ce mouvement par lequel, incessamment, chaque règle posée, déduite, induite, inférée à partir de chacun des actes précédents, se trouve, par l'acte suivant, rejetée et refusée. Il y a dans toute forme d'art une sorte de permanent cynisme à l'égard de tout art acquis. C'est ce qu'on pourrait appeler le caractère anti-aristotélicien de l'art moderne.

L'art moderne, anti-platonicien et anti-aristotélicien : réduction, mise à nu de l'élémentaire de l'existence ; refus, rejet perpétuel de toute forme déjà acquise. Cet art moderne, sous ces deux aspects, a

---

8. Note de l'éditeur : Foucault, qui certainement ne fait pas référence ici à la grande rétrospective Manet du Grand Palais (22 avril-1<sup>er</sup> août 1983), évoque plutôt l'exposition du Centre Georges-Pompidou (« Bonjour Monsieur Manet »), qui s'est tenue de juin à octobre 1983, et qui présentait, de manière parfois très provocatrice, des visions et des variations autour des œuvres de Manet par des artistes contemporains.

une fonction que l'on pourrait dire essentiellement anti-culturelle. Il y a à opposer, au consensus de la culture, le courage de l'art dans sa vérité barbare. L'art moderne, c'est le cynisme dans la culture, c'est le cynisme de la culture retournée contre elle-même. Et si ce n'est pas simplement dans l'art, c'est dans l'art surtout que se concentrent, dans le monde moderne, dans notre monde à nous, les formes les plus intenses d'un dire-vrai qui a le courage de prendre le risque de blesser. Et dans cette mesure-là, je crois qu'on pourrait faire une histoire du mode cynique, de la pratique cynique, du cynisme comme mode de vie lié à une manifestation de la vérité. On pourrait le faire à propos de l'art moderne comme on peut le faire à propos des mouvements révolutionnaires, et comme on a pu le faire à propos de la spiritualité chrétienne. Pardonnez ces survols, ce sont des notations, c'est du travail possible. On reviendra la prochaine fois à des choses plus sérieuses sur le cynisme antique. Merci.

Michel Foucault