

En terminant son dernier cours au Collège de France le 28 mars 1984, Michel Foucault indiquait : « Voilà, écoutez, j'avais des choses à vous dire sur le cadre général de ces analyses. Mais enfin, il est trop tard. Alors, merci. » Ce « il est trop tard » qui indique que Foucault n'a pas réussi à dire tout ce qu'il avait à dire durant les dix-huit séances de son cours de cette année universitaire 1983-1984 <sup>1</sup> ne peut pas ne pas s'interpréter également à la lumière d'une certaine conscience de la mort que le philosophe connaîtra effectivement trois mois plus tard le 25 juin 1984. Ces circonstances peuvent donc amener à lire ce cours comme une sorte de testament où Foucault, engagé dans l'étude de la pensée antique depuis le début des années 80 <sup>2</sup> se recentre, en quelque sorte, sur l'essentiel. Qu'est-ce qu'une vie philosophique ? Comment vivre en philosophe ? Comment un discours vient-il s'inscrire dans l'épaisseur de l'existence d'un penseur ? L'idée directrice de Foucault est d'arracher la question de la vérité à la sphère logique ou épistémologique et de retrouver, derrière notre souci de dire le vrai, une certaine puissance éthique, un engagement personnel, ce que résume l'expression « le courage de la vérité » : cette articulation entre vérité et souci de soi, Foucault la trouve précisément dans la pensée antique pour qui la philosophie est d'abord une « manière de vivre » (P. Hadot).

Je voudrais donner ici une idée de ce dernier cours en étudiant ses aspects les plus centraux et ses problématiques qui me semblent les plus fondamentales.

### 1°) La *parrêsia*

*Le Courage de la vérité* est la seconde partie d'un cours dont le titre général est *Le Gouvernement de soi et des autres*, cours dont la première partie avait été prononcée l'année précédente. Durant le cours de 1982-1983, en effet, Foucault avait étudié la notion de *parrêsia* (mot grec formé sur le pronom *pan* (tout) et le verbe *rein* (dire) et qu'on peut traduire par « dire-vrai » ou « franc-parler ») dans ses implications d'ordre politique. Il s'agissait alors de dégager ce qu'on pourrait appeler une condition non formelle de la démocratie athénienne : le courage d'un dire-vrai s'exerçant depuis l'exposition publique d'une tribune politique. Ce qui rend effectif et authentique le jeu démocratique, c'est ce « courage de la vérité » (l'expression apparaît déjà) qui suppose toujours une prise de risque et une mise en jeu de l'existence même du citoyen prenant la parole dans l'assemblée et acceptant le débat contradictoire. On peut dire qu'autant le cours de 1982-1983 aura insisté sur les implications politiques de la *parrêsia*, autant celui de 1983-1984 met l'accent sur la dimension proprement éthique de cette dernière, les deux, n'étant jamais, pour les Grecs, très éloignées.

MICHEL FOUCAULT

---

LE COURAGE  
DE LA VÉRITÉ

LE GOUVERNEMENT DE SOI ET DES AUTRES II

*Cours au Collège de France. 1984*

HAUTES ÉTUDES

---

GALLIMARD  
SEUIL

De quoi est-il donc question ? Le thème général du cours est celui de la transformation d'une *parrêsia* s'exerçant depuis une tribune politique et face à une assemblée (Périclès ou Solon face aux Athéniens) à une *parrêsia* qui se pratique sur une place publique et s'inscrit dans le cadre d'une relation interindividuelle (Socrate et Diogène). Si Socrate refuse de faire de la politique et devient la figure emblématique d'une *parrêsia* exclusivement éthique, c'est, paradoxalement, pour être utile à la Cité en sauvegardant la tâche qui lui a été confiée, à savoir ce dire-vrai courageux qui vise à transformer la manière de vivre de son interlocuteur afin qu'il apprenne à se soucier

correctement de lui-même. Dans la figure de Socrate, viennent donc s'articuler et se rejoindre le thème de la *parrêsia* et celui de l'*epimeleia*, du « souci de soi », pour reprendre la traduction foucauldienne de ce mot grec. Le refus socratique de l'engagement politique est donc à comprendre non pas comme une démission ou un acte de couardise mais comme le seul moyen de ne pas entraver la mission qu'il entend mener ; il préfère la mort à la trahison de cette vocation :  
« [...] ce qui traverse, me semble-t-il, tout le cycle de la mort socratique, c'est bien l'établissement, la fondation, dans sa spécificité non politique, d'une forme de discours qui a pour préoccupation, qui a pour souci le souci de soi »<sup>3</sup>

## 2°) Portrait de Foucault en Socrate

La figure de Socrate, d'abord interrogée dans le cadre du problème de la peur de la mort dans *L'Apologie*, invite aussi à réfléchir, dans le *Phédon*, sur les rapports entre philosophie et maladie, ce qui prend, dans les circonstances où Foucault prononce son cours, une tournure tout à fait particulière. En parlant de Socrate face à la mort et à la maladie, le philosophe ne parle-t-il pas aussi de lui-même ? Il reprend le vieux problème de l'interprétation qu'il convient de donner des dernières paroles énigmatiques de Socrate : « Criton, nous devons un coq à Asklépios ; soucie-t-en » (*Phédon*, 118a). Ces dernières paroles de Socrate ont fait l'objet, dans l'ensemble de la tradition, d'une interprétation nihiliste<sup>4</sup>. Selon cette interprétation, ces dernières paroles seraient à entendre comme une gratitude face à la mort qui délivrerait Socrate de la maladie de vivre, la mort remplissant ici une action salvatrice. Or, Foucault, en s'aidant de Dumézil<sup>5</sup> va s'employer à donner de ces dernières paroles une autre lecture. Si Socrate prend le temps de remercier Asklépios avant de mourir, c'est certes qu'il a été guéri d'une maladie, mais cette maladie n'est pas la maladie de la vie mais celle de la *doxa*, des opinions dominantes et des préjugés. Les dernières paroles de Socrate doivent donc être comprises, selon Foucault, comme une gratitude exprimée envers la philosophie.

Ainsi, peut-on relier les deux propositions socratiques à la position existentielle de Foucault lui-même dans son combat face à la maladie et à la mort : d'une part, ce qui est réellement à craindre ce n'est pas la mort, mais l'interruption de la tâche ou de la mission qui m'a été confiée (c'est la leçon de *L'Apologie*) ; d'autre part, la seule maladie mortelle, c'est la maladie des discours, des fausses évidences, des clartés trompeuses, et seule la pratique de la philosophie peut me permettre de me guérir de cette maladie (c'est cette fois la leçon du *Phédon*). Du reste, on peut constater que le tout dernier mot prononcé, selon Platon, par Socrate (*mê amêlêsete*, « ne néglige pas ») renvoie à

la thématique du « souci de soi » qui a occupé Foucault dans les dernières années de sa vie. La dernière volonté de Socrate, c'est que nous nous soucions de nous-mêmes. C'est en ce sens que la figure socratique reste un figure de la *parrêsia* éthique puisqu'il fonde un mode de franc-parler ou de dire-vrai inséparablement lié à un *êthos*, c'est-à-dire à une certaine manière de vivre :

« La mort de Socrate fonde bien, je crois, dans la réalité de la pensée grecque et donc dans l'histoire occidentale, la philosophie comme une forme de véridiction propre précisément au discours philosophique, et dont le courage doit s'exercer jusqu'à la mort comme une épreuve d'âme qui ne peut pas avoir son lieu sur la tribune politique<sup>6</sup>. »

C'est la raison pour laquelle il semble pertinent de lire les leçons sur Socrate comme une sorte de *mise en abyme* de la position de Foucault lui-même à ce moment-là de son existence. Il faut en passer, à un moment ou à un autre, par la figure de Socrate ainsi que le dit Foucault lui-même à la fin de la séquence qu'il lui consacre :

« Il faut bien, comme professeur de philosophie, avoir fait au moins une fois dans sa vie un cours sur Socrate et la mort de Socrate. C'est fait. *Salvate animam meam.* »<sup>7</sup>

Tout se passe comme si, dans l'ensemble de l'itinéraire intellectuel de Foucault, ce cours sur Socrate avait été indéfiniment retardé (voire évité) avant d'être accompli à point nommé, au moment où l'auteur de *Histoire de la sexualité* peut parler de lui à travers la figure socratique et y constituer, en quelque sorte, son testament en inscrivant sa propre légende dans les traces de la légende de Socrate.

### 3°) La *parrêsia* cynique ou la réduction ascétique

« Le cynisme est donc cette espèce de grimace que la philosophie fait à elle-même, ce miroir brisé où le philosophe est appelé à la fois à se voir et à ne pas se reconnaître. »  
Leçon du 21 mars 1984, Première heure, p.248

L'un des autres aspects parmi les plus intéressants de ce dernier cours de Foucault au Collège de France se trouve dans la relecture que le philosophe propose de la tradition cynique de l'Antiquité. Au début des années 1980, en effet, le cynisme est encore une école de pensée considérée comme marginale parmi les spécialistes de la pensée antique : elle fait l'objet d'un nombre d'études bien moindre que l'épicurisme, le stoïcisme ou même le scepticisme. Des cyniques, il ne nous reste que le livre VI de Diogène Laërce, c'est-à-dire essentiellement des anecdotes, des répliques et des bons mots. Cette indigence théorique du corpus cynique constitue, du point de vue de Foucault, une force dans la mesure où l'ascèse cynique vient s'inscrire dans la

problématique générale de son cours comme recentrement éthique de la vérité du côté de la *praxis*, du souci de soi et de la transformation du monde.

S'il est bien une qualité que l'on ne saurait refuser au cynique, c'est la *parrêsia* : le cynique, c'est celui qui a le « courage de la vérité » envers et contre tout, qui dit la vérité sans ménager la société ou son interlocuteur. Après la *parrêsia* politique et la *parrêsia* socratique, la *parrêsia* cynique constitue une troisième grande forme de courage de la vérité. Elle semble d'abord pouvoir se comprendre comme une simple continuation, une simple radicalisation de la *parrêsia* socratique : Diogène le Cynique, ce serait « Socrate devenu fou » selon le jugement de Platon rapporté par Diogène Laërce (VI, 54)<sup>8</sup>. Diogène, en effet, à l'instar de Socrate, harangue les foules sur la place publique en dénonçant les compromissions du pouvoir et de l'ordre établi, obligeant ainsi chacun à s'interroger sur sa manière de vivre et à se soucier de soi-même. Malgré tout, par-delà cette apparente continuité, se cache une rupture : la *parrêsia* cynique est beaucoup plus brutale, agressive et violente que la *parrêsia* socratique. Si Socrate remet en question les idées reçues de ses concitoyens et tente d'inquiéter leurs certitudes en les interrogeant, il reste intégré à la cité malgré son décalage, ce n'est pas un marginal : il est même foncièrement légaliste puisqu'il préfère obéir à des lois qui l'ont condamné à mort injustement que de s'enfuir de sa prison (cf. le célèbre épisode de la « Prosopopée des Lois » à la fin du *Criton*, 50a-54d). En ce sens, si Socrate est bien un éveilleur, on ne peut pas dire qu'il remette en question (ou en cause) l'ordre établi : ce serait une erreur que d'en faire un anarchiste. La rupture entre *parrêsia* socratique et *parrêsia* cynique se fait précisément, selon Foucault, sur cette question du respect de l'ordre établi. Le philosophe cynique est un être en rupture sociale, il revendique un mode de vie marginal et sa *parrêsia* ne passe pas seulement par un discours mais par une manière d'être qui se manifeste dans son aspect extérieur : plutôt crasseux, la barbe mal taillée, il est vêtu d'un simple manteau qui lui sert en même temps de couverture et va pieds nus, n'ayant pour toute propriété que son bâton de pèlerin et d'imprécateur.

Ce mode de vie marginal et vagabond manifeste, dans le corps du philosophe cynique, une mise à l'épreuve de l'existence par la vérité :

« Le cynisme ne se contente donc pas de coupler ou de faire se correspondre, dans une harmonie ou une homophonie, un certain type de discours et une vie conforme aux principes dans le discours. Le cynisme lie le mode de vie et la vérité sur un mode beaucoup plus serré, beaucoup plus précis. Il fait de la forme de l'existence une condition essentielle pour le dire-vrai. Il fait de la forme de l'existence la pratique réductrice qui va laisser place au dire-vrai. Il fait enfin de la forme de l'existence une

façon de rendre visible, dans les gestes, dans les corps, dans la manière de s'habiller, dans la manière de se conduire et de vivre, de l'existence, du *bios*, ce qu'on pourrait appeler une aléthurgie, une manifestation de la vérité. »<sup>9</sup>

Dans la leçon du 29 février 1984 (Première heure), Foucault fait un parallèle intéressant entre platonisme et cynisme : pour le platonisme, la vérité, c'est l'essentiel, c'est-à-dire ce qui toujours demeure, transcende les variations du monde sensible en restant identique à soi, c'est donc l'Idée ; pour les cyniques, la question de la vérité ne se pose pas, comme Foucault l'a dit, de manière théorique, mais relativement à la vie vécue dans sa matérialité : dans cette mesure, la vérité sera ce qui résiste absolument, ce dont je ne peux pas me passer sans risque de mettre ma vie en danger. Dans les deux cas, bien que dans des perspectives métaphysiques fort différentes et sans doute inconciliables et irréconciliables, on a donc l'idée d'une sorte de noyau dur ontologique. De quoi ai-je réellement besoin pour vivre ? Telle est la question que se pose le philosophe cynique. Ai-je besoin de palais pour dormir, de festins et de mets fins pour me nourrir, de vêtements agréables à la dernière mode ? A l'évidence, non : je peux dormir par terre, manger ce que me donne la nature, boire de l'eau et me vêtir d'un simple manteau<sup>10</sup>. De même que les platoniciens tentaient de distinguer entre la broussaille des idées reçues, des opinions toutes faites et de la *doxa* la connaissance dans ce qu'elle a de pur et d'essentiel, les cyniques traquent, derrière les artifices sociaux et les conventions mondaines l'*élémentaire*, ce qui, dans la vérité concrète de l'existence vécue, résiste absolument. On pourrait donc paraphraser l'expression husserlienne (et, pour le coup, platonicienne dans l'esprit, car c'est bien d'essences qu'il s'agit) de *réduction éidétique*, et parler, dans le cas des cyniques, d'une *réduction ascétique*, c'est-à-dire d'un décapage radical de l'existence qui vient la désencombrer de toutes les contingences et les vanités qui nous empêchent de mettre à l'épreuve notre existence par la vérité et donc de vivre une vie philosophiquement plus authentique.

#### **4°) Retour du politique, retour au politique**

La *parrésia* cynique qui se distingue, comme Foucault l'a montré de la *parrésia* politique (au sens du dire-vrai de l'orateur face à une assemblée) reconduit pourtant à la fois indirectement et plus directement à la question politique. Le philosophe cynique, en effet, dans la mesure où il s'efforce de s'exercer à la « vraie vie », à une vie réduite au plus essentiel et où il dénonce l'hypocrisie des valeurs reçues, des mensonges et des faux-semblants du monde comme il va, dans la mesure où il critique la servitude volontaire prônée par les tenants de l'ordre établi, le philosophe cynique, donc, fait surgir l'horizon d'un monde radicalement autre dont l'avènement

supposerait la transformation du monde tel qu'il est : faire advenir ce monde est une tâche politique, le politique étant à entendre ici comme travail continu sur soi et exigence insistante face aux autres<sup>11</sup>. Le souci de soi n'est donc pas une recherche de bien-être narcissique ou solitaire mais une pratique sociale qui doit mener à une invitation au bon gouvernement des hommes : il faut se soucier correctement de soi afin de pouvoir se soucier correctement des autres<sup>12</sup>. La *parrésia* cynique ne peut exister que sous le regard d'autrui : il faut qu'il y ait des gens qui regardent Diogène se masturber en public, marcher en plein jour avec une lanterne en disant « Je cherche un homme », traîner un hareng le long d'une canne à pêche et faire ses divers *happenings* pour que la philosophie cynique fonctionne. En se constituant comme individus scandaleux et agressifs, les cyniques mettent ainsi tous ceux qui les regardent face à leurs propres contradictions : l'ascèse de soi (et c'est là l'une des originalités du cynisme par rapport aux autres écoles philosophiques de l'Antiquité) ne vaut que si elle est adressée sur la place publique dans une provocation aux autres. Elle est donc, en ce sens intrinsèquement politique (mais pas au sens de la *parrésia* politique étudiée lors du cours de 1982-1983).

Malgré un parallélisme structurel avec le platonisme sur la question de la réduction à l'essentiel que j'ai déjà évoqué ici (cf.3°), le cynisme fonctionne bien, malgré tout, comme un anti-platonisme. Il oppose une « vie autre » et un « monde autre » immanents à une « autre vie » (après la mort) et à un « autre monde » (le monde des Idées, des Formes pures, des Vérités éternelles) qui forment le noyau dur de la philosophie de Platon. Les derniers cours sont consacrés à montrer comment le christianisme va articuler ce double héritage en croisant, d'une part, l'exigence platonicienne d'un « autre monde » (un au-delà) et, d'autre part, la nécessité cynique d'une « vie autre » dans la mesure où le fait de prendre la décision de suivre le Christ implique un changement concret de mode de vie : dans la leçon du 29 février 1984 (Deuxième heure), Foucault avait déjà, du reste, émis une hypothèse sur la postérité du cynisme dans l'ascétisme chrétien (notamment dans les ordres mendiants du Moyen Âge). La foi doit passer en même temps par l'espérance en un Royaume des cieux et par un mode de vie transgressif par rapport aux usages temporels dominants, avec notamment une réduction ascétique au sens évoqué précédemment : pour se rendre disponible à l'au-delà, il faut vivre dans la plus grande simplicité matérielle possible et authentifier ainsi sa foi dans son existence quotidienne. La rupture instituée par le protestantisme et par Luther, selon Foucault, a consisté à désarticuler « vie autre » et « autre monde » : pour assurer son salut, il ne sera plus désormais de mener un mode de vie transgressif mais le simple accomplissement de sa tâche quotidienne, ordinaire et immanente suffira :

« Mener la même vie pour arriver à l'autre monde, c'est cela la formule du protestantisme. Et c'est à partir de ce moment-là que le christianisme est devenu moderne. »<sup>13</sup>

Le dernier cours de Foucault, en plus de sa valeur testamentaire et de l'émotion qu'il peut procurer devant les derniers efforts d'une grande intelligence en lutte contre la maladie, est donc philosophiquement très dense. Nous n'avons ici évoqué que le cadre général et proposé quelques coups de sonde dans les problématiques et les thématiques dominantes mais il serait vain de vouloir « résumer » *Le Courage de la vérité*. Comme toujours, Foucault articule de manière dense et érudite questionnement philosophique ou philologique, lecture suivie des textes, histoire et religion. Chacun de ses cours est en soi, sinon une œuvre, du moins un objet philosophique qui mérite une lecture des plus attentives. Cette lecture est rendue plus aisée par l'excellent travail d'édition de Frédéric Gros établi sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana [[Frédéric Gros avait déjà, il y a sept ans, dirigé un ouvrage collectif dans lequel il avait signé lui-même un article faisant une synthèse sur la notion de parrêsia à partir du cours de 1982-1983 \(publié\) et du présent cours de 1983-1984 \(alors inédit\) Cf. F. Gros, « La parrhêsia chez Foucault \(1982-1984\) » in F. Gros \(dir.\), \*Foucault/Le Courage de la vérité\*, PUF, Débats philosophiques, 2002, p.155-166. On pourra feuilleter ce livre ici : \[http://www.amazon.fr/gp/reader/2130523315/ref=sib\\\_dp\\\_pt#reader-link\]\(http://www.amazon.fr/gp/reader/2130523315/ref=sib\_dp\_pt#reader-link\).](#)

On notera, par ailleurs, l'orthographe fluctuante de la transcription en alphabet latin du mot grec *parrhêsia/parrêsia*. La présente édition de la seconde partie du *Courage de la vérité* a choisi la seconde option (qui a été aussi la mienne tout au long de cet article). En fait, après vérification sur un moteur de recherche, le premier mode de transcription est plutôt propre à l'anglais, le second au français. [efn\_note]. L'édition du *Courage de la vérité* nous propose, en plus d'un « Avertissement » qui restitue l'enseignement de Foucault au Collège de France, un appareil de notes, une table analytique de chaque séance, un index des matières et des noms propres ainsi qu'une « Situation du cours » qui restitue en une dizaine de pages la situation et les principaux enjeux du cours<sup>14</sup>.

Ce travail d'édition des cours du Collège de France joue donc le rôle de complément nécessaire d'une œuvre trop tôt et trop brutalement interrompue. On y voit, en plus du grand philosophe, le grand professeur qu'était l'auteur de *Surveiller et punir*. La mise par écrit posthume de la parole magistrale (à tous les sens du terme) de Foucault nous fait ainsi comprendre l'expression célèbre du poète espagnol Quevedo (1580-1645) qui disait que lire c'était « écouter les morts avec les yeux ».



1. Ce qu'atteste effectivement le manuscrit du cours où l'on peut lire un long développement sur les rapports entre altérité et vérité, cf. *Le Courage de la vérité/ Le Gouvernement de soi et des autres II/ Cours au Collège de France. 1984*, Gallimard/Seuil (coll. « Hautes Études »), 2009, p.309-311.
2. Depuis le cours de 1980-1981 intitulé *Subjectivité et vérité*, pour être exact.
3. Leçon du 15 février 1984, Première heure, p.84.
4. Foucault cite notamment à ce sujet le paragraphe 340 du *Gai Savoir* de Nietzsche.
5. G.Dumézil, « Le Moyne noir en gris dedans Varennes ». *Sotie nostradamique suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, Gallimard, 1984.
6. Leçon du 15 février 1984, Deuxième heure, p.105.
7. Leçon du 22 février 1984, Deuxième heure, p.143. La formule latine a été forgée par Foucault lui-même, vraisemblablement sur le mode de la traduction latine des Psaumes, cf., par exemple, Ps VI, 5 : « *Revertere Domine erue animam meam salva me propter misericordiam tuam* [Reviens, Yahvé, délivre mon âme, sauve-moi, en raison de ton amour] ». On notera que ce Psaume s'intitule « Imploration dans l'épreuve », ce qui renforce l'effet de mise en abyme que je viens d'évoquer. Il y a évidemment dans ce «*Salvate animam meam* » un brin d'ironie foucaldo-socratique.
8. Rappelons, pour mémoire, qu'il ne faut pas confondre Diogène de Sinope (dit « le cynique », 413-323 avant J.-C.) avec le doxographe Diogène Laërce (IIIe siècle après J.-C.) qui est, avec ses *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, notre principale source d'informations sur les philosophes de l'Antiquité.
9. Leçon du 29 février 1984, Première heure, p.159. Le concept (créé par Foucault lui-même) d'aléthurgie est forgé à partir des mots grecs *alêtheia* (vérité) et *ergon* (travail, acte de produire, cf. « métallurgie », « sidérurgie », etc.). Il est défini au tout début de la première leçon, dans les préambules introductifs généraux : « L'aléthurgie serait étymologiquement, la production de la vérité, l'acte par lequel la vérité se manifeste » (Leçon du 1er février 1984, Première heure, p.5). Ce concept a été élaboré pour la première fois à l'occasion du cours de 1980-1981 (à paraître) intitulé *Subjectivité et vérité* et où Foucault note dans le cours du 23 janvier 1980 : « [...] en forgeant à partir d'*alêthourgês* le mot fictif d'*alêthourgia*, on pourrait appeler « aléthurgie » (manifestation de vérité) l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai, par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli » (référence donnée en note, note 3, p.20 de la présente édition du *Courage de la vérité*).

10. On voit donc ici la parenté entre l'ascèse cynique et la problématique épicurienne des « désirs naturels et nécessaires » de la *Lettre à Ménécée*.
11. On peut voir, par ailleurs, dans ce « monde autre » prôné, selon Foucault, par les cyniques l'une des origines possibles de ce que l'on a appelé depuis le début des années 2000 l'*altermondialisme*.
12. D'où le titre général du cours dont *Le Courage de la vérité* est la seconde partie : *Le Gouvernement de soi et des autres*.
13. Leçon du 14 mars 1984, Première heure, p.228.
14. On peut noter que ce dispositif éditorial se retrouve dans les autres cours déjà parus et se répercutera vraisemblablement dans les cours encore à paraître qui sont, à l'heure actuelle, au nombre de cinq : *La Volonté de savoir* (1970-1971), *Théories et institutions pénales* (1971-1972), *La Société punitive* (1972-1973), *Du Gouvernement des vivants* (1979-1980) et *Subjectivité et vérité* (1980-1981).