

Exercices philosophiques et culture de soi Philosophical practices and self-cultivation



HADDOUCHE Zahir *

Faculté des sciences humaines et sociales
Université A.Mira-Bejaia (Algerie),
zahir.haddouche@univ-bejaia.dz

Date de soumission: 26/04/2021 date d'acceptation: 29/12/2021 Date de publication: 31/12/2021



Résumé:

Dans l'Antiquité, on distingue le philosophe par son mode de vie, par un style de vie volontairement choisi. La matérialité de cette culture de soi est constituée par les exercices de maîtrise de soi, maîtrise des plaisirs et des peines, maîtrise des douleurs et de tous les autres sentiments immodérés qui découlent d'événements contingents. Cela, afin d'éviter la démesure, et ainsi faire de soi-même le sujet moral de sa propre conduite. Le sujet, dans ces pratiques, semble ici, au plus près de la vérité. Il n'est pas sujet de la vérité, c'est-à-dire qu'historiquement il n'est pas totalement déterminé, comme assujetti à celle-ci, à ses principes. Le rapport que le sujet constituant « entretient » avec la vérité, un rapport qui aujourd'hui, pour Foucault, prend la forme de la contestation et de la résistance au pouvoir pastoral, au pouvoir du pasteur, au pouvoir du salut. Une vérité qui prend forme et s'exprime, en fait, se manifeste dans l'acte même de résistance.

Mots clés: Culture de soi, Exercices philosophiques, Les jeux de vérité.

Abstract:

In Antiquity, the philosopher is distinguished by his way of life, by a voluntarily chosen lifestyle. The materiality of this self-cultivation is constituted by the practices of self-control, mastery of pleasures and sorrows, mastery of pains and all other immoderate feelings that arise from contingent events. This, in order to avoid immoderation, and thus make oneself the moral subject of one's own conduct. The subject, in these practices, seems here to be closest to the truth. He is not the subject of the truth, that is to say that historically he is not totally determined, as

* *Auteur correspondant*

subject to it, to its principles. He is not a prisoner of the relationship to the other who mediates the truth and, by the same token, is an agent of its production. The relationship that the constituent subject "maintains" with the truth, a relationship that today, for Foucault, takes the form of contestation and resistance to pastoral power, to the power of the pastor, to the power of salvation. A truth that takes shape and expresses itself, in fact, manifests itself in the very act of resistance.

key words: Self-cultivation, Philosophical practices, Truth games.

I- Introduction :

On a coutume de dire que le but de la philosophie est la quête de la vérité. Une vérité qui prend forme d'un engagement que Socrate (470-399 av J.-C) se fait de la philosophie dont le vrai « n'est pas simplement un énoncé se rapportant de façon adéquate à un état de fait objectif, indépendamment de celui qui parle ou qui écrit. C'est un énoncé par lequel un être humain responsable, libre, assume une vérité, la fait sienne, la fait « vérité » par la manière dont il s'engage envers elle. »¹ Donc, pour Socrate, une vérité dite théorique fait corps avec une vérité pratique et qui dépend de celui qui la saisit. C'es-à-dire, de l'action qu'elle exerce sur lui, de ce quelle fait de lui. Ce qui fait que la philosophie de Socrate est caractérisée par son engagement philosophique sur la place publique par le dialogue. Socrate disait que je suis un accoucheur des esprits en comparant son exercice philosophie à la profession de sa mère qui était sage-femme. De ce fait, la démarche philosophie de Socrate repose sur le principe que le sens du vrai habite l'homme. Il suffira de l'accoucher.

La question centrale posée par Socrate était : *comment faut-il vivre pour vivre selon le bien ?*

Une interrogation qui vise à interroger sur l'obligation de l'être humain de diriger sa vie, d'orienter ses actes vers le bien, selon des voies qu'il lui faut trouver lui-même. Et le mal, selon Socrate, résulte de l'ignorance. Par conséquent, la tâche essentielle de la philosophie, d'après Socrate, consiste à développer, assurer le sens du vrai bien chez l'homme. Pour cela, on devrait commencer par nous prendre nous-mêmes comme objet de toute notre application. D'ailleurs, Socrate dans sa célèbre formule : « *Connais-toi toi-même* » s'attache à dire que ce travail sur nous-mêmes signifie : « découvrir en nous la racine la plus profonde de notre sens pour le vrai, mais aussi les faiblesses et les manques de cette racine ;

découvrir également notre non-savoir ; nos tendance à l'illusion ; notre penchant à nous tromper nous-mêmes. Tout cela est contenu dans « Connais-toi toi-même ». »²

Cette célèbre formule socratique : « Connais-toi toi-même » qui révèle justement « à l'individu qu'il peut diriger sa vie, que son moi à une valeur propre ». Ce qui fait dire à Pierre Hadot que : « Platonisme, aristotélisme, épicurisme, stoïcisme s'accordent pour reconnaître la liberté intérieure ». Et cette liberté, ce rapport du philosophe à lui-même, pour l'étudier, c'est bel et bien l'ensemble des exercices spirituels qu'il faut explorer, dans le sens où la « spiritualité » est « la recherche, la pratique, l'expérience par laquelle le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité »³.

II- Développement :

Exercices philosophiques

Dans l'Antiquité, adhérer à une doctrine philosophique, faire partie d'une école, c'est choisir un certain mode de vie, des pratiques et des comportements. C'est donc opter délibérément pour une certaine austérité, une culture de soi, vécue au quotidien.

À ce sujet Veyne écrit : « Puisqu'une « philosophie » n'est pas faite pour être jugée intéressante ou vraie, mais pour changer l'existence de chacun et la rendre heureuse, il faut la mettre en pratique en des « exercices » incessants ; « exercice » se dit en grec *mélété*, mot que les Romains ont cru identique à leur propre verbe méditer »⁴.

Le philosophe français Michel Foucault, dans son cours (inédit) du 23 février 1983, traite de la réalité de la philosophie et, à cet égard, il mentionne justement que le réel de la philosophie se trouve dans les pratiques mêmes de la philosophie, d'ailleurs il dit : « au XXe siècle tout homme qui découvre ou qui invente, tout homme qui change quelque chose dans le monde, la connaissance ou la vie des hommes est, pour une part, un philosophe »⁵. Ainsi, écrit Gros, « la philosophie ne trouve sa réalité que de faire l'objet d'un exercice patient et appliqué », un exercice de soi sur soi. Et Foucault de dire : « le discours philosophique ne sera réel que d'être accompagné, soutenu et exercé comme une pratique, à travers une série de pratiques. Que celui qui philosophe ait à cohabiter avec elle, c'est cela qui va constituer la pratique même de la philosophie et sa réalité. *Sunousia* cohabitation, *suzein* vivre avec »⁶.

La matérialité de cette culture de soi est constituée par les exercices de maîtrise de soi, maîtrise des plaisirs et des peines, maîtrise des douleurs et de tous les autres sentiments immodérés qui découlent d'événements contingents. Cela, afin d'éviter la démesure, et ainsi faire

de soi-même le sujet moral de sa propre conduite. Il est à noter que les exercices de maîtrise de soi qui consiste à avoir le sujet moral de sa propre conduite seraient le thème commun à toutes les doctrines philosophiques de l'Antiquité classique qui se présentent toutes comme des modes de vies.

Il importe ainsi de souligner à nouveau que cette forme d'austérité n'est pas imposée, uniformément et universellement à l'ensemble indifférencié de ce que nous nommerions aujourd'hui le corps social, tel un code proprement moral comme dans la pastorale chrétienne. C'est donc dire que l'individu n'est pas directement confronté à une normativité stricte, bien au contraire. Que ce soit dans les domaines de l'érotique philosophique, de la diététique ou de la gouverne domestique, un même régime d'économie d'énergie est imposé mais au soi par le soi. « Affaire de style, en quelque sorte : l'homme est appelé à tempérer sa conduite en fonction de la maîtrise qu'il entend exercer sur lui-même, et la modération avec laquelle il veut faire jouer sa maîtrise sur les autres »⁷. Par conséquent, Foucault oppose directement l'éthique ancienne du style, celle qui concourt à l'élaboration de soi, à la morale chrétienne qui régleme et régente l'ensemble des individus par la loi. Foucault a pris un exemple de la fidélité conjugale : le sens d'être fidèle, comme le réclame la règle, suppose-t-il d'abord de maîtriser ses désirs, de s'abstenir de certains actes, d'établir vis-à-vis du conjoint une relation qui limite, par son intensité, le « risque » d'infidélité ? :

« Le principe d'une fidélité conjugale parfaite sera dans la pastorale chrétienne un devoir inconditionnel pour qui se préoccupe de son salut. En revanche, dans cette morale inspirée par le stoïcisme, c'est pour satisfaire aux exigences propres du rapport à soi, pour ne pas blesser ce qu'on est par nature et par essence, pour s'honorer soi-même comme être raisonnable qu'il convient de faire, des plaisirs sexuels, un usage interne au mariage et conforme à ses fins. [...] Or, même dans les textes les plus détaillés sur la vie du couple, comme ceux de Plutarque, ce n'est pas une réglementation qui est proposée pour partager le permis et le défendu ; c'est une manière d'être, un style de rapports ; [...] les conseils sur la vie conjugale sont [...] pour ceux qui veulent donner à leur existence une forme honorable et belle.

C'est l'universalité sans loi d'une esthétique de l'existence qui n'est pratiquée de toute façon que par quelques-uns »⁸

Ainsi, *Le souci de soi* insiste-t-il sans relâche sur cet aspect stylistique, cet espace de liberté ou de choix possible qui s'offre à celui qui travaille sur lui-même, à celui qui pratique la philosophie, dans la mesure où la maîtrise de soi entraîne un gain de liberté à travers, justement, la production de soi-même. Cette attention envers soi-même, par laquelle un individu se constitue en sujet de ses propres actions, fait l'objet d'un chapitre particulièrement important qui, dans ce dernier livre, s'intitule justement : La culture de soi.

Culture de soi

Ce dernier thème est d'ailleurs si cher à Foucault qu'il y consacra la totalité du cours de 1981-1982 : *L'herméneutique du sujet*⁹. Dans ce chapitre, Foucault s'intéresse davantage au stoïcisme impérial, c'est-à-dire au stoïcisme de Sénèque (-4 - 65), d'Épictète (50 - 130) et de Marc Aurèle (121 - 180). Ce stoïcisme qui fait la promotion d'interdits nouveaux sur certains actes et, de ce fait, manifeste une austérité plus grande qu'au IV^e siècle avant notre ère, insiste surtout sur l'attention qu'il convient de porter à soi-même. Les inflexions sensibles qui conduisent à la majoration de l'austérité sont dues, pense Foucault, à l'intensification des rapports à soi. Il se met donc à étudier les *Entretiens d'Épictète*, la *Lettre à Ménécée* d'Épicure et celles à Lucilius de Sénèque en insistant sur la culture de soi, l'application à soi comme art de l'existence dans le but avoué de « se faire soi-même » (*se facere*) ou de « se transformer soi-même » (*se formare*). Tout ce vocabulaire désigne ou renvoie en fait au souci de soi (*cura sui*), thème consacré par Socrate. Ainsi, écrit Foucault, « Le souci de soi, pour Épictète, est un privilège-devoir, un don-obligation qui nous assure la liberté en nous astreignant à nous prendre nous-mêmes comme objet de toute notre application » et il ajoute : « C'est dans la mesure où il est libre et raisonnable - et libre d'être raisonnable - que l'homme est dans la nature l'être qui a été commis au souci de lui-même »¹⁰. De plus, dans la mesure où nous apprenons à vivre tout au long de notre existence, le souci de soi (*l'epimeleia heautou*) est une préoccupation continuelle. Mais bien plus qu'une forme d'attention ou d'attitude, *l'epimeleia*, cette application à soi, requiert « tout un ensemble d'occupations »¹¹. Cette forme de souci exige une constance dans les exercices, un labeur permanent dans le travail du sujet sur lui-même. Concrètement, s'occuper de soi implique tout un ensemble de tâches pratiques, d'exercices proprement dits. Ceux-ci comprennent des régimes

alimentaires, divers soins corporels, des exercices physiques, de la méditation et des lectures de même que la prise de notes et, bien sûr, l'écriture. C'est-à-dire, « l'objet du souci est le bios, la vie, l'existence, et se soucier de soi signifiera donner forme à son existence, soumettre sa vie à des règles, à une technique, la mettre à l'épreuve selon des procédures : c'est la philosophie comme art de vie, technique d'existence, esthétique de soi.»¹²

Mais ces exercices ne seraient pas complets sans la présence de l'autre, comme le dit si bien Sénèque dans la lettre XLVIII : « Il faut vivre pour autrui si l'on veut vivre pour soi »¹³. C'est-à-dire « le souci de soi » n'est pas un « exercice dans la solitude » mais une « véritable pratique sociale... » et « une intensification des relations sociale »¹⁴. Ce qui signifie que les exercices philosophiques ou spirituels comprennent aussi des entretiens, de la correspondance de même qu'une sollicitation de conseils auprès de l'ami mais également auprès du confident ou même du directeur de conscience. Autour du souci de soi-même « toute une activité de parole et d'écriture s'est développée, où sont liés le travail de soi sur soi et la communication avec autrui »¹⁵.

L'objectif commun de ces pratiques de soi ou le principe directeur de ces exercices de maîtrise, aussi différents soient-ils, est la *conversio ad se*. Cette conversion implique un déplacement du regard, rappelle Foucault, un déplacement vers le soi. Ce qui ne signifie pas, comme nous venons de le mentionner, qu'il n'y a plus de place pour autre chose que pour soi. Tout au contraire, s'occuper de soi c'est aussi se consacrer aux autres. D'une certaine manière, comme le dit Gros, le fait d'établir un rapport déterminé et régulier à soi suppose la présence, l'accompagnement, le guidage, l'aide de l'autre, ou plutôt des autres, donc « le soi » ne serait pas l'objet à élaborer sans mise en relation avec autrui : « Autrui, l'autre, est indispensable dans la pratique de soi, pour que la forme que définit cette pratique atteigne effectivement, et se remplisse effectivement de son objet, c'est-à-dire le soi »¹⁶. Mais « il n'y a pas à faire passer le souci des autres avant le souci de soi ; le souci de soi est éthiquement premier, dans la mesure où le rapport à soi est ontologiquement premier »¹⁷. Cela signifie uniquement qu'il est souhaitable que, dans la totalité des activités du soi, le sujet garde à l'esprit « que la fin principale qu'on doit se proposer est à chercher en soi-même, dans le rapport de soi à soi »¹⁸ et non dans les mondanités oiseuses. Sorte de trajectoire qui opère une convergence vers le soi, une concentration ou un recentrage, cette conversion à soi, c'est-à-dire le fait de faire de soi le centre, *le centrum* de ses occupations, permet justement d'échapper aux dépendances, et « une manière de mesurer et de confirmer

l'indépendance dont on est capable à l'égard de tout ce qui n'est pas indispensable et essentiel» (SS, p.75). En fait ce travail sur soi vise à renforcer la capacité d'autonomie de l'individu à l'égard des aléas, des circonstances adverses et des événements capables de l'affecter négativement, de l'affaiblir : « Mais la *conversio ad se* est aussi une trajectoire : une trajectoire grâce à laquelle échappant à toutes les dépendances à tous les asservissements, on finit par se rejoindre à soi-même, comme un havre à l'abri des tempêtes ou comme une citadelle que ses remparts protègent»¹⁹.

Ainsi, en évitant tous les asservissements finit-on par se rejoindre soi-même, par faire du soi un abri, une « citadelle intérieure ». Il résulte de cette prise de possession de soi un plaisir certain, le plaisir d'être à soi : «le rapport à soi est défini comme une relation concrète, qui permet de jouir de soi, comme d'une chose qu'on a à la fois en sa possession et sous les yeux [...] celui qui est parvenu finalement à avoir accès à lui-même est, pour soi, un objet de plaisir »²⁰.

L'expérience de soi « qui se forme dans cette possession n'est pas simplement celle d'une force maîtrisée, ou d'une souveraineté exercée sur une puissance prête à se révolter ; c'est celle d'un plaisir qu'on prend à soi-même »²¹. L'important est d'être à soi et, pour ce faire, il faut se garder de s'abandonner aux « affaires du monde », à trop de diversions. Le bonheur du sage en dépend car, comme le rappelle Sénèque : « Le sage ne dépend pas d'autrui ; il n'attend pas la faveur de la fortune ou la faveur d'un homme ; sa félicité vient de lui-même »²². Ce qui le rend heureux (*felicitare*) ou lui procure le bonheur (*felicitas*), il le retrouve en lui.

Le sujet, dans ces pratiques, semble ici, au plus près de la vérité. Il n'est pas sujet de la vérité, c'est-à-dire qu'historiquement il n'est pas totalement déterminé, comme assujetti à celle-ci, à ses principes. Il n'est pas prisonnier du rapport à l'autre qui se fait le médiateur de la vérité et par le fait même se trouve à être un agent de sa production.

Les jeux de vérité

Le rapport sujet-vérité dans les pratiques de soi est tout le contraire du rapport sujet-vérité que nous retrouvons au sein du pouvoir pastoral, ce pouvoir individualisant qui sonde les âmes et qui « implique une connaissance de la conscience et une aptitude à la diriger »²³.

Un autre rapport que le sujet constituant « entretient » avec la vérité. Être au plus près du dire-vrai (parrhêsia). Cette notion qui signifie le « franc-parler », le « le dire vrai » ou le « le courage de la vérité », se caractérise par le caractère inséparable de la vérité et du sujet sous la lumière de la

vérité (modèle de Socrate et des cyniques), aussi bien que l'intériorisation de la vérité vers l'élaboration de soi (modèle stoïcien), sans nier la fonction de direction des autres. Alors, celui qui utilise la parrhêsia, celui qui se fait sujet parrhêsiaïste, « c'est celui dont la compréhension théorique de la vérité s'est intégrée à son comportement au point de ne plus pouvoir en être dissociée. Son mode d'être même est devenu la preuve vivante de sa maîtrise de la vérité : la vérité de ce qu'il sait est devenue la vérité de ce qu'il est - «*aletheia* est devenue *ethos* ». (« Les techniques de soi », [DEIV, p. 800]), réalisant ainsi la « constitution ontologique de soi par soi » »²⁴.

Le jeu de parrhêsia est soumis à des règles rigoureuses. Celui qui vit la vérité, Le parrhêsiaïste ou le sujet de la véridiction se met en danger. Dire la vérité est un acte jamais innocent et sans conséquences, c'est un acte dangereux. Le parrhêsiaïste dit la vérité à toute l'assemblée ou à quelqu'un de supérieur et de bien plus puissant que lui, le plus souvent le roi, afin de critiquer, de montrer des fautes ou des faiblesses, de combattre l'injustice, l'orgueil, l'aveuglement de l'autre, au prix même, s'il le faut de sa vie ou de sa liberté.

Voilà l'autre rapport que le sujet constituant « entretient » avec la vérité, un rapport qui aujourd'hui, pour Foucault, prend la forme de la contestation et de la résistance au pouvoir pastoral, au pouvoir du pasteur, au pouvoir du salut.

Une vérité qui prend forme et s'exprime, en fait, se manifeste dans l'acte même de résistance. Prendre le contre-pied du soi chrétien, de celui qui avoue, de cette parole dirigée, produite par et pour un autre. Le franc-parler, le dire-vrai, le courage de la vérité, autant de manières de traduire : *parrhêsia*, cette franchise du soi qui éclate dans la lumière des actes posés. Un sujet-véridique dans l'attitude par opposition à une vérité révélée que l'autre m'exhorte et m'arrache²⁵.

Cette figure qui incarne un type bien précis de pouvoir et de rapport sujet-vérité, ce rapport, en regard au présent du sujet, est constamment problématisé chez Foucault comme il le souligne lui-même lorsqu'il écrit : « Mon objectif, depuis plus de vingt-cinq ans, est d'esquisser une histoire des différentes manières dont les hommes, dans notre culture, élaborent un savoir sur eux-mêmes : l'économie, la biologie, la psychiatrie, la médecine et la criminologie. L'essentiel n'est pas de prendre ce savoir pour argent comptant, mais d'analyser ces prétendues sciences comme autant de « jeux de vérité » qui sont liés à

des techniques spécifiques que les hommes utilisent afin de comprendre qui ils sont »²⁶.

Les jeux de vérité, selon Foucault dans une notice autobiographique, ne se réduisent pas à la « découverte des choses vraies, ils sont des règles selon lesquelles à propos de certaines choses, ce qu'un sujet peut dire relève de la question du vrai et du faux »²⁷. Ces jeux sont « un ensemble de règles de production de la vérité ». [(Foucault (1984), « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », Quarto II, p. ., 1544)]. Evidemment, « ce n'est pas un jeu dans le sens d'imiter ou de faire la comédie de ... ; c'est un ensemble de procédures qui conduisent à un certain résultat, qui peut être considéré, en fonction de ses principes et de ses règles de procédure, comme valable ou pas, gagnant ou perdant » (ibid.). En plus, « on peut observer, en ce qui concerne ces multiples jeux de vérité, que ce qui a toujours caractérisé notre société, depuis l'époque grecque, c'est le fait qu'on n'a pas une définition close et impérative des jeux de vérité qui seraient permis, à l'exclusion de tous les autres » (ibid.). Il y a donc « toujours possibilité, dans un jeu de vérité donné, de découvrir quelque chose d'autre et de changer plus ou moins telle ou telle règle, et quelquefois même tout l'ensemble du jeu de vérité » (ibid., sq.).

Foucault traduit toute sa recherche à travers ces jeux de vérité. « A travers quels jeux de vérité l'homme se donne-t-il à penser son être propre quand il se perçoit comme fou, quand il se regarde comme malade, quand il se réfléchit comme être vivant, parlant et travaillant, quand il se juge et se punit à titre de criminel ? A travers quels jeux de vérité l'être humain s'est-il reconnu comme homme de désir ? »²⁸.

On remarque ici que Foucault a pris les rapports entre subjectivité et vérité comme fil conducteur de son entreprise pour définir les trois axes fondamentaux de sa généalogie (savoir/pouvoir/éthique).²⁹ Ainsi, « la généalogie devient une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports avec la vérité, rapports qui nous permettent de nous constituer comme sujet de savoir, comme sujets agissant sur d'autres dans le champ du pouvoir, comme acteurs éthiques. »³⁰

Ailleurs, il dit, parlant de ses derniers livres : « Je ne crois pas qu'il y ait une grande différence entre ces livres et les précédents. On désire beaucoup quand on écrit des livres comme ceux-là modifier du tout au tout ce qu'on pense et se retrouver à la fin tout autre que ce qu'on était au départ. Puis on s'aperçoit qu'au fond on a changé relativement peu. On a peut-être changé de perspective, on a tourné autour du problème, qui est

toujours le même, c'est-à-dire les rapports entre le sujet, la vérité et la constitution de l'expérience »³¹. La parrhêsia, par opposition à l'aveu :

«L'aveu désigne en effet cette parole du dirigé, en tant qu'il a à produire un discours vrai sur lui-même, adressé à un Autre (son directeur de conscience, son confesseur, etc.). Le dirigé doit se prendre lui-même comme référent d'un discours vrai et révéler à un Autre, essentiellement silencieux, ce qu'il en est de ses désirs, de ses pensées, etc. La parrhêsia, au contraire, est une modalité de prise de parole du maître, et c'est le disciple cette fois qui doit se taire. Le directeur d'existence antique se caractérise en effet par une prise de parole directe, franche, et qui fait valoir, pour authentifier la vérité de ce qu'il défend, sa propre conduite : la vérité de ce que j'avance, elle éclate dans mes actes»³²

C'est donc presque « naturellement », dirons-nous peut-être un jour, que Foucault ouvre son historiographie par-delà Cassien à la recherche d'une certaine autonomie créatrice pour le sujet lui-même, par-delà, aussi, l'aliénation « à une foi pré-donnée »³³. D'ailleurs, dès 1964, dans un texte sur Klossowski, Foucault traite de « la lumière grecque » qui parcourt « en éclair le fond de la nuit chrétienne »³⁴. Faire un bond, « sauter par-dessus l'ère chrétienne pour retrouver des problématiques susceptibles de favoriser des pratiques contemporaines »³⁵.

Le pouvoir pastoral chrétien pose le problème de la vérité comme lieu de fonctionnement du pouvoir gouvernemental : à travers la pratique de la « conduite » vers le salut, il organise « l'instance de l'obéissance pure », qui n'existait pas chez les Grecs (voir NBP, p. 176-178). La pratique de l'examen de conscience ou de l'aveu dans les institutions monastiques, décrite par Cassien par exemple, force l'individu à dire « la vérité qui se cache au fond de soi-même » pour faire de cet individu un sujet obéissant. La vérité sur soi-même sert ici à former un sujet d'« obéissance inconditionnée » qui tend finalement à la « destruction de la forme du soi »³⁶ Elle est donc une catégorie de l'obéissance ou une norme gouvernementale. Foucault recherche un autre type de relation entre la vérité et le sujet. Et cela explique son retour à l'Antiquité : pour examiner « la vérité de soi-même » à son état plus « pure », c'est-à-dire avant qu'elle ne soit intégrée dans la fonction gouvernementale du

pastorat. Par ailleurs, il me semble que le retour à ces sources anciennes, non pour faire revivre (même si cela était possible, il y a dans la culture ancienne, selon lui, et pour d'autres raisons, beaucoup d'éléments critiquables) mais pour en faire le point de départ d'un développement nouveau. Ceci nous amènerait à une vie de qualité conçue comme une espèce d'épanouissement de soi dans la ligne de l'ancienne « esthétique d'existence » qui inviterait chacun à faire de sa propre vie une œuvre d'art : « [...] la principale œuvre d'art dont il faut se soucier, la zone majeure où l'on doit appliquer des valeurs esthétiques, c'est soi-même, sa propre vie, son existence »³⁷ voilà en somme ce qui peut expliquer l'usage de la philosophie antique.

Et ces textes de l'Antiquité sur lesquels se penche attentivement Foucault « invitent à une pratique de soi et de la vérité où se joue la libération du sujet plutôt que son enfermement dans une camisole de vérité [...]. Le sujet et la vérité ne sont pas noués ici, comme dans le christianisme, de l'extérieur et comme par une prise de pouvoir surplombante, mais depuis un choix irréductible d'existence »³⁸. Par le choix d'une existence et de son corollaire de pratiques, voilà comment stratégiquement Foucault semble vouloir résister à l'intolérable normalisation. La résistance doit littéralement prendre appui sur la situation (répétition d'événements) qu'elle cherche à combattre. C'est cela qui l'entraîne du côté de l'exploration du style et des plaisirs. S'affranchir le plus possible de la loi et des identités normées, voilà l'objectif que poursuit Michel Foucault ; se déprendre, pour ainsi dire, des prescriptions identitaires. Ce dernier ne trouvera pas directement « la solution de rechange » chez les Grecs. Comme il le dit lui-même, « on ne trouve pas la solution d'un problème dans la solution d'un autre problème posé à une époque par des gens différents »³⁹. Foucault n'est pas un historien des solutions ! C'est plutôt en problématisant l'actualité, la pure actualité, en cherchant à faire l'histoire des problématiques qu'il cherche à inventer un mode de vie, en arrive à l'issue éthique, afin d'échapper à la morale universelle. C'est la raison,

« [...] pour laquelle le contexte précis des exercices spirituels grecs ne retient pas son attention, il est très clair que le recours aux Anciens ne sert qu'à trouver les conditions de possibilité d'une éthique des individus qui ne soit pas morale individualiste du repli [...] ». Ainsi, « les conditions de possibilité de cette éthique [...] sont d'ordre politique. La réflexion sur les modes

de subjectivation anciens et contemporains devait mettre à jour une constitution de soi étrangère au modèle juridique [...] s'imposant à tous les individus »⁴⁰.

Nous retrouvons donc ici encore la critique du sujet-substantiel : « [Le sujet] n'est pas une substance. C'est une forme, et cette forme n'est pas surtout ni toujours identique à elle-même. Vous n'avez pas à vous-même le même type de rapports lorsque vous vous constituez comme sujet politique qui va voter ou qui prend la parole dans une assemblée et lorsque vous cherchez à réaliser votre désir dans une relation sexuelle. Il y a sans doute des rapports et des interférences entre ces différentes formes du sujet, mais on n'est pas en présence du même type de sujet. Dans chaque cas, on joue, on établit à soi-même des formes de rapports différentes. Et c'est précisément la constitution historique de ces différentes formes du sujet, en rapport avec les jeux de vérité, qui m'intéresse »⁴¹.

Foucault poursuit en fait la critique de ce type de conception du pouvoir rattaché au modèle juridico-humaniste. Et concrètement, en ce qui a trait au mode de vie éthique (aux modes de résistance), Foucault envisagera deux axes : le premier tend à définir « une politique de l'amitié », le second explore le corps-plaisir, une « économie des plaisirs », car comme il le dit lui-même en 1979 à l'occasion du 25e anniversaire du mouvement Arcadie, « le plaisir n'a pas de passeport, de carte d'identité »⁴². Or, les techniques modernes de pouvoir, selon Foucault, utilisent la sexualité afin de nous attacher une identité personnelle définie en partie par l'identité sexuelle ; et en nous attachant une telle identité, elles nous attachent à elles : « Il y a tout un biologisme de la sexualité et par conséquent toute une prise possible par les médecins et par les psychologues, bref par les instances de normalisation. Nous avons au-dessus de nous des médecins, des pédagogues, des législateurs, des adultes, des parents qui parlent de sexualité. Il ne suffit pas de libérer la sexualité, il faut aussi se libérer de la notion même de sexualité »⁴³. Ainsi, dans un entretien, quelques années plus tôt, Foucault disait : « Il faut inventer avec le corps, avec ses éléments, ses surfaces, ses volumes, ses épaisseurs, un érotisme non disciplinaire : celui du corps à l'état volatile et diffus, avec ses rencontres de hasard et ses plaisirs sans calculs »⁴⁴.

III- Conclusion:

Entrez le résumé de l'article ici dans le même format (police, taille, interligne) de sorte que les principales conclusions ou la synthèse des idées auxquelles on a abouti dans de la section précédente et qui

répondent à la question dans l'introduction, suivi par les propositions faites à partir de l'étude du terrain, Le résumé de l'article inclut les perspectives, c'est-à-dire les limites théoriques et pratiques de la recherche (autocritique: les attentes et anticipations qui seront reflétées dans la recherche future), en d'autres termes, quels domaines les chercheurs peuvent-ils aborder dans le futur? Soit parce que l'auteur l'a abordé d'une façon succincte ou parce qu'il ne l'a pas du tout abordé. Ceci, pour qu'il ouvre des domaines de recherche pour les autres chercheurs.

Bibliographie:

1. Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique : une histoire de la philosophie*, Gallimard, 1998, p. 27
2. Ibid., p. 31-32.
3. Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*, Paris, Hautes Études/Gallimard-Seuil, 2001, p. 16.
4. Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, Paris, Rivage poche, coll. « Petite Bibliothèque », 1988, p. 21.
5. Foucault, M. *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1994.t. I. p.580.
6. Gros, F. « Vivre avec la philosophie », *Le magazine littéraire*, n. 435, oct. 2004, p. 60-61.
7. Foucault, M. *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Tell », 1987, p. 237.
8. Foucault, M. *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1984, p. 215. Désormais désigné par le signe SS, suivi du numéro de page.
9. Gros, F. « Situation de cours », dans *L'herméneutique du sujet*, op., cit., 2001, p. 489.
10. SS, p. 62.
11. SS, p. 65.
12. Gros, F (coordonné par), *Foucault, le courage de la vérité*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 162.
13. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, (trad. P. Miscevic), Paris, Presse Pocket, coll. « Agora les classiques », 1990, p. 12.
14. SS, 67-69.
15. SS, p. 67.
16. Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*, Paris, Hautes Études/Gallimard-Seuil, 2001, p. 16.
17. Dits et Écrits : « *une esthétique de l'existence* » (1984), Quarto II, p. 1550.
18. SS, p. 81.
19. *Le souci de soi*, Paris, 1984, p. 82.
20. SS, p. 82-83.
21. SS, p. 82-83.
22. Bréhier, É., *Les stoïciens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 786.
23. Dreyfus, H. et P. Rabinow, op., cit., 1984, p. 305.
24. Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, MILLION, 1998, p. 291.

25. Gros, F. « La parrhêsia chez Foucault », Foucault le courage de la vérité, Paris, PUF, coll. « débats philosophiques », 2002, p. 156-157.
 26. *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 363, p. 1603.
 27. *L'usage des plaisirs*, p. 13.
 28. Ibid.
 29. Vladimir GRADEV, « Foucault et les jeux de vérité », *Michel Foucault : les jeux de la vérité et du pouvoir* sous la direction d'Alain Brossat, Nancy, Presse Universitaire de Nancy, 1994, p. 44
 30. Ibid.
 31. Foucault, M. « Une esthétique de l'existence », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 357, p. 1550.
 32. Gros, F. « La parrhêsia chez Foucault », *Foucault le courage de la vérité*, Paris, PUF, coll. « débats philosophiques », 2002, p. 156-157.
 33. Conche, M. « Le retour de la philosophie à son essence grecque », *L'avenir de la philosophie est-il grec* Montréal, Fides, coll. « Noesis », 2002, p. 217.
 34. Foucault, M. « La prose d'Actéon », *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 21, p. 355.
 35. Pradeau, J.-F., «Le sujet ancien d'une éthique moderne », *Foucault le courage de la vérité*, Paris, PUE coll. « débats philosophiques », 2002, p. 148.
 36. Foucault, « Du gouvernement des vivants» (1980), DE-IV, p. 127-129.
 37. Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault : un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 338.
 38. Gros, F. « Situation du cours », dans *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 492.
 39. Foucault, M. , *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, no. 326, p. 1205.
 40. Pradeau, J.-F. op., cit., 2002, p. 147.
 41. Michel Foucault, *Dits et écrits IV*, Gallimard, 1994, p. 718-719.
 42. Ibid, p. 271.
 43. Cité par Halperin David, Foucault, M. «Le Gai savoir », *Revue h*, no 2, automne 1996, p. 51-52.
 44. Foucault, M, « Sade, sergent du sexe », DE, t. 2, p. 821-822. (Edition 1994).
-