



## LE RÉEL DE LA PHILOSOPHIE. FOUCAULT ET LA CRITIQUE ONTOLOGIQUE

Marc Djaballah (Université du Québec à Montréal)

*Cet article aborde le concept du réel de la philosophie dans la lecture foucauldienne de Platon par le biais du problème de la méthode. Dans un premier temps, on y trouve une exposition du sens de la critique chez Foucault, faisant intervenir le rapport circulaire entre la méthode et le matériel sur lequel il s'exerce. Cette discussion dégage de ses ouvrages une variété ontologique de la critique, à la fois analogue et irréductiblement distincte de la critique épistémologique issue de la philosophie transcendantale dans la tradition de la première Critique de Kant. Dans un deuxième temps, la lecture de Platon élaborée par Foucault dans Le Gouvernement de soi et des autres est examinée autour du thème de la réalité propre à la pratique philosophique. Celui-ci relève une conception platonicienne de la philosophie comme ascèse, selon laquelle le philosophe doit renoncer à s'adresser à la vérité en tant que logos, afin de chercher à se transformer en se mettant à l'épreuve de la réalité de sa pratique. Cette tâche requiert l'acquisition d'un trio de capacités qui ensemble constituent la structure de la pratique philosophique : le pouvoir d'être écouté (le cercle de la réceptivité de l'autre), le pouvoir d'être soi-même (le cercle de la spontanéité), et le pouvoir de ne pas être lu (le cercle de la connaissance). Ce texte débouche ainsi sur un modèle de la philosophie d'inspiration platonicienne qui complète et enrichit la méthode de la critique ontologique que Foucault élabore à partir de Kant et de Nietzsche.*

Le travail de Foucault nous invite à réinterroger la méthode philosophique, et pourvoit de très excellents outils pour le faire. Ses ouvrages, des micro-analyses historico-conceptuelles qui accentuent la particularité afin de tenir la conceptualisation au ras de sol empirique, peuvent sembler peu systématiques. De plus, leur dévalorisation de l'universel et du global pourrait décourager les tentatives d'en dégager quelque chose comme une méthode générale. Leur spécificité et leur hétérogénéité théorique menacent de réduire l'ensemble de son travail à un agrégat fragmentaire, collection de méthodes singulières. Mais ce sort est-il inévitable ? Faut-il considé-



rer que la tentative de cerner la méthode de Foucault soit par principe vouée à l'échec ? Convient-il même de poser le problème ainsi ?

Héritiers d'un legs bipolaire de la critique kantienne, nous sommes habitués à voir entre le systématique et le fragmentaire une alternative, deux façons d'exprimer une pensée, ou de faire un texte. En est-il vraiment ainsi ? Certes, on peut bien choisir de formuler une suite d'idées en accord avec une procédure déjà déterminée, en appliquant un ensemble de règles, une méthode. Mais ne confondons pas les niveaux. La systématité d'un discours, ou d'un ensemble de discours, n'est pas une propriété fixe, mais une spécification de la forme de son exercice. Tout ensemble discursif peut être ainsi explicité, qu'il soit élaboré à l'aune d'une méthode précédemment élaborée ou non. Entre l'activité réglée et l'activité faite selon une règle, entre l'exercice réel d'un discours et un système discursif, il n'y a qu'un écart infime, celui qui distingue une activité se faisant de cette même activité comme déjà faite. On peut donc considérer un ensemble de relations formulées de façon cohérente comme systématique par le fait même d'avoir été ainsi explicité.

La difficulté théorique en jeu dans ce qui suit relève de l'impossibilité du se faisant et du fait. Alors que les systèmes n'existent pas réellement en dehors de leur exercice, on ne peut les remarquer qu'en les amortissant en une formulation déterminée. L'expérience d'une réalité exprime elle-même l'activité d'un système, mouvement que la reconnaissance interrompt. Il faut donc se garder de confondre la régularité effective d'un discours avec les règles préformulées de la méthode dont il peut se dire l'application. Tenons par conséquent qu'un discours n'est en tant que tel ni fragmentaire ni systématique. Ces attributs traduisent plutôt un axe de positionnement possible vis-à-vis du discours, selon qu'on le considère de l'intérieur, comme pratique se faisant, ou de l'extérieur, comme texte matériel déjà fait. Dans un cas, on décrit le discours comme une réalité ouverte, comme une activité que nous apprenons, en l'exerçant, donc en se faisant ce qu'on décrit en le faisant. Dans l'autre, on décrit le discours comme une réalité close. Il est donc peu fructueux, dans le cas de Foucault et ailleurs, de chercher à catégoriser une pensée comme étant en elle-même ou bien système, ou bien agrégat. Mieux vaut se positionner franchement, ou bien de l'intérieur, ou bien de l'extérieur, et de calibrer ses attentes interprétatives en conséquence. L'interrogation présente de la méthode de Foucault vise à s'y insérer d'abord, à la poursuivre ensuite. Étant donné l'acuité et l'aplomb avec lesquels celui-ci traite la question de la méthode, le jeu n'est pas gagné d'avance.

Il est donc fortuit qu'on retrouve une capacité pédagogique parmi les marques distinctives de cette attitude. Foucault nous aide à comprendre le discours comme exercice, comme une pratique vive que nous pouvons apprendre en travaillant du matériel textuel, plutôt que comme une œuvre fermée. Ses textes fonctionnent comme enregistrements en surface d'exercices exemplaires et généralisables de pratiques, et s'apprécient à l'optimale comme outils d'apprentissage, comme armes et ustensiles pour des expériences discursives subséquentes<sup>1</sup>. Leçon lourde de conséquences.

Par exemple, sachant tenir compte de cette caractéristique de son discours – une pratique qui s'insère parmi les autres activités dont il était capable – Foucault s'efforça continuellement de frotter sa grille théorique au matériel historique sur lequel il s'attardait. Dans ce contexte, forme et contenu, méthode et factualité, sont des aspects complémentaires d'une pratique vive, spatialisée dirait-on, comme l'envers et l'endroit d'un ruban débobiné. Comment faudrait-il s'y prendre ?

Il est d'usage de baliser le travail de Foucault autour de trois périodes successives : l'archéologie, la généalogie et l'éthique. L'idée est valable jusqu'à un certain point, mais elle mérite d'être précisée et complétée. On peut bien distinguer trois moments, correspondant à trois terrains d'analyse historico-conceptuelle de *pratiques*. Chacun spécifie un niveau d'expérience en termes de type de relations, exercées par un pouvoir ontologique : les relations de savoir (*archéologie*) des pratiques discursives, les relations de pouvoir (*généalogie*) des pratiques institutionnelles et politiques, et les relations de soi à soi des pratiques personnelles (*éthique ascétique*). Affinons : on peut distinguer à chaque moment du travail de Foucault des *éléments* (faits historiques généraux : expériences discursives au niveau de la formation des savoirs et des pratiques de véridiction, expériences institutionnelles autour de normativités des comportements et de technologies du pouvoir, et personnelles autour de la constitution des modes d'être du sujet dans les pratiques de soi), une *méthode* qui lui fixe un niveau d'analyse (grille conceptuelle qui spécifie les pou-

---

<sup>1</sup> « Comme tous ceux qui écrivent, je suis un malade du langage. Ma maladie personnelle, c'est que je ne sais pas me servir du langage pour communiquer. De plus, je n'ai ni le talent ni le génie nécessaires pour fabriquer des œuvres d'art avec ce que j'écris. Alors je fabrique – j'allais dire des machines, mais ce serait trop à la Deleuze – des instruments, des ustensiles, des armes. Je voudrais que mes livres soient une sorte de *tool-box* dans lequel les autres puissent aller fouiller pour y trouver un outil avec lequel ils pourraient faire ce que bon leur semble, dans leur domaine. » Michel Foucault, « Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir » (1974), *Dits et écrits II* (Paris : Gallimard, 1994), 523.

voirs décrits : *épistémè*, dispositif, ascèse), et les *problèmes* présents dont elle raconte les sources.

Cette grille doit finalement être élargie pour inclure un quatrième jalon méthodologique et niveau d'analyse, introduit dans ses cours au Collège de France à partir des années 1980, et élaboré en 1983 dans *Le Gouvernement de soi et les autres*<sup>2</sup>. Après s'être attardé à l'analyse de chacun des trois axes énumérés ci-dessus, chacun selon sa spécificité, en abstraction l'un de l'autre, il tente maintenant de montrer « comment s'établit effectivement *leur corrélation* » en essayant de « saisir quelques points, quelques éléments, quelques notions et quelques pratiques qui marquent cette corrélation et montrent comment effectivement elle peut s'effectuer » (GSA, 42; nous soulignons). À l'entrecroisement donc de l'analyse des relations entre le savoir, le pouvoir et l'éthique, ce quatrième niveau traite les moments d'interpénétration.

Par-delà les différentes formulations que Foucault fournit de sa méthode, il importe de retenir la relation entre sa *grille méthodologique* dans ces différentes versions et le *matériel historique* sur laquelle elle s'exerce. Plutôt que de demeurer fidèle à une méthode globale et fixe, il chercha continuellement à adapter sa grille aux exigences des réalités historiques dont elle relève. Le renouvellement du matériel avec chaque nouvelle problématique entraîne naturellement une modification de termes et de démarche. C'est ainsi qu'on voit Foucault passer d'une archéologie du savoir à une généalogie du pouvoir, à une histoire de l'ascèse. Il tient ainsi compte du fait que le discours se transforme à un autre rythme, selon une autre échelle que celle des institutions ou des pratiques de transformation de soi, et fabrique des outils méthodologiques à la mesure des besoins. En fait, le problème qui programme son travail à un moment donné est typiquement ce qui débouche de la recherche précédente. Chaque usage de sa méthode dans l'élaboration d'une histoire déterminée fait un texte clos, mais s'ouvre aussi au tournant de l'expérience se faisant à une réalité à venir. Foucault s'éclipsa à un tel tournant, nous laissant son travail à un moment d'ouverture. Tentons un pas de plus.

---

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et les autres. Cours au Collège de France. 1982-1983* (Paris : Gallimard/Seuil, 2008). Cité dorénavant GSA dans le corps du texte.

## La circularité critique de l'histoire ontologique

Les plus utiles des derniers échafaudages méthodologiques proposés par Foucault se font autour de la notion d'une ontologie historique qui prend la forme d'une histoire des ontologies de nous-mêmes :

[L]'*histoire de la pensée*, si on veut la distinguer d'une *histoire des connaissances* qui se ferait en fonction d'un *index de vérité*, si on veut [la] distinguer aussi d'une *histoire des idéologies* qui se ferait par rapport à un *critère de réalité*, [...] cette *histoire de la pensée* [...] doit être conçue comme une *histoire des ontologies* qui serait rapportée à un *principe de liberté*, où la liberté est définie, non pas comme un *droit à être*, mais comme une *capacité de faire*. (GSA, 285-86; nous soulignons)

En fixant l'objectif de ses études historiques autour de l'élaboration des jeux de liberté comme capacités de faire exister, Foucault indique les enjeux ontologiques de sa critique. Il s'agit ici de ce qu'on peut considérer comme une conception critique de la liberté afin de décrire la réalité propre aux pratiques qu'elle examine. L'ampleur de cette conception de la liberté dépasse le cadre de l'éthique ou du droit, recouvrant tout l'éventail de nos pratiques réelles, de nos modes d'existence. Démarquée par la capacité de faire, on en fait l'expérience dans et par l'exercice effectif de toutes nos pratiques réelles. La liberté est dans cette optique l'activité vive dans sa dimension créatrice, notre réalité se faisant. C'est en relevant les moments d'émergence et de transformation historiques de telles capacités de faire que Foucault thématise le projet d'une histoire de la pensée ou de la philosophie comme ontologie historique comme spécification du niveau d'analyse propre à sa recherche.

Alors que Foucault n'emploie pas lui-même le terme, il sera utile de caractériser le niveau d'analyse de son l'histoire de la pensée comme une *critique ontologique*. C'est un niveau descriptif à structure circulaire, à la fois ontologie historique et histoire des ontologies. Il y décrit des capacités historiques, des pouvoirs-faire dont l'exercice, notre seule liberté, détermine des modalités d'expérience réelle. Attardons-nous sur l'espèce de circularité en question.

On peut la rattacher, d'un certain point de vue, au concept de cercle herméneutique élaboré par les théologiens romantiques comme la structure de la pratique d'interpréter, et consacré au centre de l'ontologie fondamentale d'*Être et temps* de Heidegger. Cette circularité fait en sorte que le sens de la partie d'un texte est toujours conditionné par son sens comme tout. De façon analogue, dans un registre phénoménologique, toute compréhension est condi-

tionnée par la compréhension de soi préalable de l'acte de comprendre. L'interprétation, la compréhension, et, plus généralement, la prise de conscience se conçoivent comme une activité faite de l'intérieur de la réalité sur laquelle elle s'exerce, qu'elle détermine, et qui la détermine. Dans tous les cas, l'idéal cartésien d'une connaissance-fondation sans présupposé doit être écarté. Les enjeux de cette circularité pour l'étude de Foucault se manifestent lorsqu'on élargit le cadre de cette structure circulaire pour en voir une caractéristique de toute expérience réfléchie, et la situation élémentaire de l'activité philosophique dans la tradition kantienne. Il s'agit à la base d'une circularité critique dont on trouve l'élaboration prototypique dans la première *Critique* de Kant.

On rejoint ici le problème critique de la spécification du niveau descriptif. À un point charnière du développement du texte, Kant situe sa critique en l'identifiant comme logique transcendantale, et en la distinguant de la logique en général. Alors que celle-ci définit son niveau en faisant abstraction de toute relation à l'objet de l'expérience dont elle décrit la forme, l'analyse transcendantale décrit les capacités en tant qu'origines entièrement *a priori* des objets dont on fait l'expérience<sup>3</sup>. Les conditions de possibilité au niveau de la logique pure doivent être distinguées de celles de la logique transcendantale, qui sont, de par leur rapport à l'objet, des conditions réelles. Baissant, par rapport à la première *Critique*, le niveau d'abstraction, Foucault définit sa grille en termes d'expérience historique réelle qui, à la différence de la logique transcendantale, intègre une spécificité empirique dans la description *a priori*.

On pourrait croire que la critique transcendantale consolide l'oubli cartésien de l'interrogation ontologique de par le privilège qu'elle accorde à l'identification des conditions de possibilité de la connaissance. Mais un second regard indique une dimension ontologique au cœur de la structure du raisonnement transcendantal de Kant. Il procède en isolant des capacités organisatrices dont on peut montrer que l'emploi est indispensable pour toute objectivité réelle. Cette version du raisonnement transcendantal, celle de la critique de raison pure théorique, vise donc à formuler des conditions de possibilité épistémiques, celles de la connaissance nécessaire et universelle. Or, la spécificité du niveau d'abstraction épistémologique traduit un choix ontologique tacite : elle fixe le degré d'indétermination de la réalité dont elle formule les possibilités. L'existence

---

<sup>3</sup> Voir Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut (Paris : Flammarion, 2006), A50/B74ff.

d'un objet est ici considérée comme une propriété épistémique. Le choix se fait autrement lorsque la méthode critique démarque son niveau d'analyse à un niveau abstraction moins élevé, en formalisant l'expérience non seulement en tant qu'on peut en avoir une connaissance universelle et nécessaire, mais en tant que réalité temporelle et historique. L'existence d'un objet est ici considérée plutôt comme un facteur historiquement déterminé. Grâce à l'épaisseur de ce rapport au réel, cette dimension ontologique de la critique chez Foucault est plus manifeste que chez Kant. Mais la différence du niveau d'abstraction ne devrait pas nous aveugler sur la profonde affinité entre les deux penseurs<sup>4</sup>.

L'importance que Foucault attribue à Kant est ancrée dans sa conception de la philosophie contemporaine elle-même, qui est dans son optique, d'un bout à l'autre une philosophie critique : « c'est Kant qui a fondé [...] les deux grandes traditions critiques entre lesquelles s'est partagée la philosophie » (GSA, 21). Ces registres méthodologiques de la philosophie contemporaine trouvent leur source respectivement dans les trois *Critiques*, surtout la première, d'un côté, et dans le texte sur les Lumières et d'autres écrits pour le grand public, de l'autre. Foucault distingue donc chez Kant l'émergence à la fois de la critique *analytique de la vérité*, qui décrit les conditions de possibilité de la connaissance vraie, et de la critique *ontologique de nous-mêmes*.

Cette autre tradition critique ne pose pas la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible, c'est une tradition qui pose la question de : qu'est-ce que c'est que l'actualité ? Quel est le champ actuel de nos expériences ? Quel est le champ actuel des expériences possibles ? Il ne s'agit pas là d'une *analytique de la vérité*, il s'agirait de ce qu'on pourrait appeler une *ontologie du présent*, une *ontologie de l'actualité*, une *ontologie de la modernité*, une ontologie de nous-mêmes.

[L]e choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés actuellement est celui-ci. Il faut opter ou pour une philosophie critique qui se présentera comme une *philosophie analytique de la vérité en général*, ou pour une pensée critique qui prendra la forme d'une *ontologie de nous-mêmes*, d'une *ontologie de l'actualité*. Et c'est cette forme-là de philosophie qui, de Hegel à l'École de Francfort, en passant par Nietzsche, Max Weber, etc., a

---

<sup>4</sup> Ce thème est élaboré en détail dans mon *Kant, Foucault, and Forms of Experience* (New York : Routledge, 1998).

fondé une forme de réflexions à laquelle, bien sûr, je me rattache [...]. (GSA, 22; nous soulignons)

Foucault distingue ainsi une philosophie critique *analytique*, des conditions de la vérité et de la connaissance, d'une philosophie critique *ontologique*, qui s'attarde aux conditions historiques de notre actualité. Il serait intempestif de maintenir une distinction tranchée entre philosophie analytique anglo-saxonne et philosophie continentale franco-allemande. Mais bien que les raisons de vouloir récuser cette dichotomie abondent, il est indéniable que la discipline s'est effectivement bipolarisée institutionnellement et méthodologiquement depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. D'ailleurs, Foucault n'envisage pas deux méthodes entièrement différentes, au contraire. En soulignant le cadre uniformément critique de la pratique philosophique contemporaine, son analyse fournit une piste prometteuse pour repenser l'ancien schisme. Le point de contraste décisif entre les deux styles de critique se fait par rapport au niveau d'abstraction auquel chacun cerne la réalité qu'il décrit. Alors que la critique épistémologique est la pratique qui formalise l'expérience de la réalité connaissable, la critique ontologique est celle qui fait l'histoire des pratiques réelles, telle que la critique épistémique, comme modes d'existence<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> En opposant la critique analytique à la critique ontologique, Foucault semble écarter la possibilité d'une ontologie analytique. L'association qu'il fait entre la philosophie analytique et la description des conditions de vérité et de connaissance universelles ne vise certainement pas à réduire celle-là à celle-ci. Il est plutôt question d'identifier sa marque distinctive, son orientation méthodologique principale. Mais on peut se demander s'il y a lieu de généraliser ainsi la visée épistémologique à la philosophie dans son intégralité. Est-il juste de voir une interrogation d'ordre épistémique à la base de toute la philosophie analytique, surtout eu égard aux vives recherches ontologiques analytiques actuelles ? La question se pose au niveau de ses présuppositions méthodologiques souvent non-examinées. Par exemple, dans la foulée de Heidegger, on peut faire valoir que toute interrogation philosophique qui se fait à partir de la supposition que les entités – des objets ou des choses conçus comme ensemble de propriétés fixes et inertes qui peuvent être connues – soient les unités de ce qui existe, à la base d'ordre épistémologique. Charles Taylor (par exemple, dans « Overcoming Epistemology », dans *Philosophical Arguments* [Cambridge, MA : Harvard University Press, 1995]) raisonne de façon à mettre en évidence la difficulté de se défaire d'une image de la réalité en termes d'une relation de représentation, l'optique épistémologique qui suppose que ce dont on fait l'expérience prend nécessairement la forme d'un objet représenté, entité existant indépendamment de notre activité de se la représenter. Le souci de Foucault est surtout de distinguer une forme d'interrogation qui exerce une modalité d'existence (tel l'épistémique par la critique analytique), de celle qui fait l'histoire des modalités



Il ne faudrait donc pas durcir le *choix* entre deux approches que Foucault évoque en une alternative exclusive. Elles sont liées de l'intérieur, deux pôles d'une seule pratique critique. Foucault entame une réflexion selon ce registre dès sa thèse complémentaire (1961), où il cerne une relation de *répétition* entre les deux approches : l'*Anthropologie* comme redéploiement de la méthode critique, adaptée aux conditions temporelles, à la charnière de la vérité et de la liberté. Dans leur présentation de la récente publication du texte, les éditeurs rattachent la notion de répétition à Heidegger<sup>6</sup>. La référence de Foucault à l'originnaire soutient cette impression, et il se peut bien que l'emploi foucauldien du rapport de répétition nous renvoie à Heidegger, mais il importe de relever d'abord sa dimension critique. De ce point de vue, il faut s'attarder sur la disposition circulaire de la répétition en question. Dans la lecture de Foucault, l'*Anthropologie* reprend de la pratique critique théorique à un deuxième ordre de considération, répétant l'*a priori* au niveau de la temporalité empirique de son émergence : « elle trouve, dans un temps déjà écoulé, dans un langage déjà parlé, à l'intérieur naissant au milieu de l'expérience<sup>7</sup> ». Si la critique théorique cerne les conditions de possibilité de l'expérience, sa répétition anthropologique cerne pour sa part les conditions de réalité des conditions de possibilité théoriques : la description de l'*a priori* épistémologique est reprise comme description de l'*a priori* ontologique de cet *a priori*. La pratique anthropologique ne porte donc pas sur une réalité autre que la critique théorique, les capacités qui déterminent notre expérience, elle les redécrit de l'intérieur comme modalités d'existence. Il y a donc une dépendance mutuelle de la critique épistémologique et la critique ontologique. Même s'il n'est pas très élaboré dans la thèse de Foucault, cet aspect circulaire de la répétition anthropo-critique, version naissante du modèle foucauldien des deux critiques, analytique et ontologique, représente l'émergence chez le philosophe de la conception bi-axiale de la critique philosophique. Il serait possible de détailler sa structure circulaire à partir de l'un ou l'autre de ces axes,

---

d'existence, la critique ontologique). Dans cette mesure, on ne pourra admettre qu'une ontologie ne soit pas épistémologique à la base que dans la mesure où elle se défait d'une présupposition décisive : que la modalité d'existence, le type de réalité de *ce qui existe*, soit d'être *connaissable* (par exemple, en déployant une histoire des modalités d'existence).

<sup>6</sup> Daniel Defert, François Ewald, et Frédéric Gros, « Présentation », dans Foucault, *Introduction à l'Anthropologie* (Paris : Vrin, 2008), 8.

<sup>7</sup> Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, 65.

mais l'analyse qui suit, poursuivant Foucault, se contentera de la relever de l'intérieur de la critique ontologique.

La formulation de son rapport à la psychanalyse dans le troisième chapitre de *La Volonté de savoir* exemplifie à cette dimension kantienne de sa méthode. La précision méthodologique, généralement précieuse pour la compréhension de son travail, dégage un lien précis à la psychanalyse :

L'histoire du dispositif de sexualité, tel qu'il s'est développé depuis l'âge classique, peut valoir comme *archéologie de la psychanalyse*. [...] Autour d'elle la grande exigence de l'aveu qui s'était formée depuis si longtemps prend le sens nouveau d'une injonction à lever le refoulement. La tâche de la vérité se trouve liée maintenant à la mise en question de l'interdit. [...] Ainsi s'est formée entre les deux guerres mondiales et autour de Reich la critique historico-politique de la répression sexuelle. La valeur de cette critique et ses effets dans la réalité ont été considérables. Mais la possibilité même de son succès était liée au fait qu'elle se déployait toujours dans le dispositif de sexualité, et non pas hors de lui ou contre lui. [...] [O]n ne pouvait demander à cette critique d'être la grille pour une histoire de ce même dispositif<sup>8</sup>.

L'idée de *l'archéologie de la psychanalyse* introduite ici permet d'apprécier un axe principal de la critique ontologique de Foucault. Comme *l'Anthropologie* ou le texte sur les Lumières reprend la critique théorique, l'histoire du dispositif de la sexualité reprend la critique psychanalytique. Cette incarnation de l'ontologie historique met en évidence la structure critique de sa pratique : la sexualité est la réalité à la fois du dispositif dont Foucault repère l'origine et celle de la pratique psychanalytique elle-même. Entre les deux, il y a une circularité ouverte qui lie la grille méthodologique, le type de pratique qui démarque son niveau d'analyse, et la pratique qui s'y trouve décrite. Circularité dans la mesure où la grille critique de *l'histoire de la sexualité* comme dispositif de relations de pouvoir, et le type spécifique de pratique qu'elle décrit, la *psychanalyse*, se co-déterminent comme pratiques réelles : il est tout aussi impossible de cerner ce qu'est la sexualité sans référence à son histoire, que de faire l'histoire de la sexualité sans s'y référer. Ouverte dans la mesure où la pratique dont on fait l'histoire, ici la sexualité, ne pas être elle-même la grille critique pour spécifier le niveau de cette histoire.

---

<sup>8</sup> Michel Foucault, *La Volonté de savoir* (Paris : Gallimard, 1975), 172-73; nous soulignons.

Cette circularité s'ouvre sur la spécification des rapports entre le discours et les relations de pouvoir plus généralement. Foucault le précise dans l'un des plus ardues passages de *La Volonté de savoir* :

Cette histoire de la sexualité, ou plutôt cette série d'études concernant les rapports historiques du pouvoir et du discours sur le sexe, je reconnais volontiers que le projet en est circulaire, en ce sens qu'il s'agit de deux tentatives qui renvoient l'une à l'autre. Essayons de nous *défaire d'une représentation juridique et négative du pouvoir*, renonçons à le penser en termes de loi, d'interdit, de liberté, et de souveraineté : comment dès lors analyser *ce qui s'est passé, dans l'histoire récente, à propos de cette chose*, en apparence une des plus interdites de notre vie et de notre corps, *le sexe* ? Comment, si ce n'est sur le mode de la prohibition et du barrage, le pouvoir a-t-il accès à lui ? Par quels mécanismes, ou tactiques, ou dispositifs ?

Mais admettons en retour [...] que dans les sociétés modernes le pouvoir n'a pas, *de fait*, régi la sexualité sur le mode de la loi et de la souveraineté; supposons que l'analyse historique ait révélé la présence d'une véritable « technologie » du sexe, beaucoup plus complexe et surtout beaucoup plus positive que le seul effet d'une « défense »; dès lors, cet *exemple* [...] ne contraint-il pas à se donner, à propos du pouvoir, des *principes d'analyse* qui ne relèvent pas du système du droit et de la forme de la loi ?

Donc, il s'agit à la fois, en se donnant *une autre théorie du pouvoir*, de former une autre *grille de déchiffrement historique*; et, en regardant d'un peu près tout un *matériau historique*, d'avancer peu à peu vers *une autre conception du pouvoir*. Penser à la fois le sexe sans la loi, et le pouvoir sans le roi<sup>9</sup>.

Ces remarques permettent de repérer une forme d'interrogation réflexive chez Foucault qui se soucie dans sa conceptualisation à la spécificité de la matière sur laquelle elle s'interroge. Dans cette péricope, il faut d'emblée récuser une approche qui appliquerait une méthode entièrement formulée à un matériau historique considéré pure donnée empirique : la réalité d'un discours ne pourra qu'être, par ailleurs, discursive. Les faits historiques n'existent pas comme faits en dehors de l'activité historique déterminante, qui la règle, mais qui doit également s'y soumettre. Le travail de théorisation consiste donc à spécifier une grille d'analyse historique sous l'étreinte de la réalité matérielle qu'elle cerne graduellement en s'y exerçant, dans un va-et-vient constant. Comme dans le cas de la

---

<sup>9</sup> Foucault, *La Volonté de savoir*, 119-20; nous soulignons.

généalogie de la sexualité, il y a une affinité chez Foucault entre les pratiques philosophiques anciennes qui font la réalité de sa pratique philosophique, et cette pratique même. Elle est perceptible d'abord au niveau de la question de la priorité du discours et la vie philosophique. De là l'occasion d'élaborer et de mettre à l'épreuve la dernière formulation de Foucault de sa grille méthodologique, que nous proposons de désigner la « critique ontologique ».

Foucault décrit les conditions historiques de l'expérience, figurée à la conjoncture de l'actuel, du réel, et de la vérité. Il les élabore en tant que « formes aléthurgiques » : non pas d'abord des formes de discours, mais des capacités de faire qui exercent des modes de véridiction, de pratiquer le vrai, afin de faire l'histoire « des ontologies du discours de vérité » (GSA, 285). Afin de cerner les sources de la réalité du présent, les capacités dont l'exercice détermine l'expérience actuelle, elle déploierait une interrogation historique des discours à prétention de vérité en trois registres : (iii) celui du « *mode d'être* propre à tel discours parmi tous les autres, dès lors qu'il introduit dans le réel un certain jeu déterminé élevé de vérité », (i) celui du « *mode d'être* que ce discours de véridiction confère au réel dont il parle, à travers le jeu de vérité qu'il exerce », et (ii) celui du « *mode d'être* que ce discours de véridiction impose au sujet qui le tient, de façon que ce sujet puisse jouer comme il faut ce jeu déterminé de la vérité » (GSA, 285). La critique ontologique s'exercera donc autour de trois capacités descriptives afin de cerner les possibilités réelles des pratiques à lesquelles elle a affaire, celles qui appartiennent à son discours comme jeu de vérité, celles du vrai réel qu'elle met ainsi en discours, et celles de son sujet, le soi-même qui les exercent. Foucault en tire trois conséquences analogues : que « tout discours de vérité soit considéré comme une *pratique* », que « toute vérité soit comprise à partir d'un *jeu de véridiction* », et que « toute *ontologie* [...] soit analysée comme une *fiction* », et donc que « l'histoire de la *pensée* soit toujours l'histoire des *inventions singulières* » (GSA, 285-86). L'approche se situe à l'entrecroisement de la spécification de discours, activités qu'il faut réellement apprendre et enseigner, de la réalité conditionnée en rapport à l'autre, et du travail de soi sur soi que la critique historique elle-même exerce. Ces capacités critiques peuvent se spécifier davantage par trois niveaux de circularité dans la pratique critique à partir de l'analyse foucauldienne du problème du réel de la philosophie chez Platon. Nous les traiterons ci-dessous.

Mais posons d'abord un problème qui, quoique implicite dans ces cours, permet de clarifier certains enjeux qui y demeurent obscurs. Le problème est de savoir si l'ontologie de nous-mêmes est par sa

fonction propre un discours, si son unité et sa cohérence sont du ressort du discours, de la doctrine, du texte ou du raisonnement, ou bien si on doit y voir une pratique toujours spécifique, qui tire son sens et sa fin de son appartenance à une vie, la vie qui, dans son contraste aux discours, serait le principe d'une unité insaisissable discursivement. Nous avons affaire ici d'abord à une activité ou une pratique dont le statut sur ce plan demeure dans ces cours indéterminée. Bien entendu, Foucault voudrait pouvoir maintenir l'irréductibilité des modalités ontologiques à des formes de discours : c'est pour cette raison qu'il revient avec une telle insistance à la présence de deux grands courants dans l'histoire de la pensée et de la philosophie.

La critique ontologique que Foucault déploie dans ses derniers cours peut s'élaborer autour d'une inquiétude méthodologique. Il s'agit d'une insuffisance du discours par rapport à l'existence du vivant : l'inquiétude du philosophe de n'être rien de plus qu'un discours. Inquiets que l'activité philosophique ne soit pas en contact avec la réalité de la vie, nous pouvons nous interroger sur les modalités des rapports au réel possibles en philosophie. Foucault trouve la source historique du diagnostic chez Platon, qui, gêné devant la possibilité qu'il ne soit que discours et aucunement activité, *logos* sans être *ergon*, pose le problème du réel de la pratique philosophique. L'inquiétude de Socrate dans le *Lachès* devant le *logos* sans *ergon* est manifestement à l'œuvre également chez Foucault, et pas seulement dans ces développements tardifs. Il y a là, en effet, un thème important maintenant ancien dans la pensée française de l'après-guerre, autour de l'opposition entre le théorique et le pratique. Ce thème se voit renouvelé d'un certain angle dans ces derniers cours par Foucault, et depuis (surtout par P. Hadot), par l'opposition, dans la philosophie ancienne, de la philosophie comme discours et la philosophie comme mode de vie, et de l'inattention néfaste et injustifiée subie par cette dernière depuis les religions et les sciences modernes.

Le propos développé dans la suite ne consiste pas à évaluer la justesse de l'exégèse de Foucault, ni sa pertinence pour les recherches platoniciennes courantes, mais d'y relever un ensemble d'indices sur la méthode de Foucault, sur la conception de la philosophie telle qu'il la pratique. Afin d'apprécier le lien, il faut tenir compte de la distinction entre une grille méthodologique et la méthode effective dont elle est l'explicitation formelle, ou au plus des éléments du « guide d'utilisateur » que Foucault propose au lecteur. Les précisions méthodologiques ponctuelles qu'il fournit telles que celles que nous venons de scruter autour de la distinction entre critique analytique et cri-

tique ontologique sont sans doute utiles, mais elles demeurent des lectures de soi produites dans un second temps afin d'orienter le lecteur. Elles ne peuvent donc pas se confondre avec sa méthode exercée, avec les règles effectives de sa démarche, qui déterminent ses objectifs en stabilisant le niveau conceptuel sur lequel elles sont décrites autour d'un ordre de problèmes. Même si l'on convient que Foucault est son meilleur lecteur, ces approximations méthodologiques ne peuvent être qu'une lecture parmi d'autres. Or, ces indications visent typiquement à expliciter le cadre général de sa recherche, et tournent alors à un niveau d'abstraction assez élevé. Il serait souhaitable de préciser et d'élaborer la pratique critique de Foucault davantage.

Au départ, considérons que la spécificité de son approche est un facteur de celle de son objet d'analyse. C'est donc en explicitant les objectifs des pratiques dont Foucault fait l'histoire qu'on donnera un relief à sa méthode en sa spécificité. Dans ses derniers cours, ceux-ci concernent le discours de Platon sur l'insuffisance du discours par rapport à la vie philosophique. Par le détour d'une étude de ce problème, on pourra espérer avoir une meilleure prise sur le thème englobant de la critique ontologique chez Foucault.

### **La triple circularité de l'épreuve de la réalité philosophique**

La critique fait continuellement face à une alternative : se positionner ou bien de l'extérieur de son réel afin d'en connaître la vérité, ou bien de l'intérieur de son réel afin de s'en faire la résonance. Les enjeux du choix rejoignent la question du décalage entre la philosophie comme discours fait et la philosophie comme mode de vie se faisant :

S'il est vrai que la philosophie n'est pas simplement l'apprentissage d'une connaissance, mais doit être aussi un mode de vie, une manière d'être, un certain *rapport pratique à soi-même par lequel on s'élabore soi-même et on travaille sur soi-même*, s'il est vrai que la philosophie doit donc être *askêsis* (ascèse), de même le philosophe, lorsqu'il a à aborder non seulement le problème de lui-même mais celui de la cité, ne peut pas se contenter d'être simplement *logos*, d'être simplement celui qui dit la vérité, mais il doit être celui qui participe, qui met la main à l'*ergon*. (GSA, 202; nous soulignons)

C'est à l'échelle de la vie des individus plutôt que la cité entière que le thème de la *parrésia* platonicienne se mesure au « problème de l'action philosophique proprement dite », à savoir, celui de l'*épreuve de la réalité de la philosophie* (GSA, 190). Foucault décrit son émergence chez Platon dans le passage de la *parrésia* civique et démocratique (*Le Gorgias, La République, Les Lois*) à la *parrésia* éthique (*Les Lettres*). Ce sont les insuffisances politiques du philosophe comme *logos* dans les contextes de la *parrésia* civique qui invitent la question. Foucault s'attarde ici à une interrogation philosophique platonicienne concernant son rôle dans la cité, qui ne peut se contenter d'être *logos*, mais doit d'abord se faire *ergon*. Il constate l'inquiétude de Platon de « n'être rien de plus que discours », et le voit poser le problème « familier et mal connu » du *réel de la philosophie* : « [...] le philosophe ne peut pas, par rapport à la politique, être simplement *logos* », qui n'est complet « que s'il est capable de conduire jusqu'à l'*ergon* et de l'organiser selon les principes de rationalité qui sont nécessaires » (GSA, 202). Pour n'être pas simplement ce « verbe creux », il faut qu'il *soit*, qu'il *participe*, qu'il *mette directement la main* à l'action (*ergon*) » (GSA, 209; nous soulignons). Le discours philosophique réel s'intercale aux pratiques qu'il décrit, et décrit les pratiques auxquelles il peut s'intercaler.

Notons que cette inquiétude que Foucault relève chez Platon à propos du réel de la philosophie – que la philosophie ne soit pas seulement *logos* mais aussi *ergon*— ne concerne pas la possibilité que son discours atteigne la réalité, conçue comme point de repère pour décider de la véracité d'un énoncé de l'extérieur. Il s'agit plutôt du souci que son discours ne soit pas que « vain verbiage », du mode de réalité du dire-vrai philosophique, de la véridiction, par lequel se réalise la philosophie, bref, il se demande : « *qu'est-ce qui fait qu'il n'est pas simplement un discours vain [...] ?* » (GSA, 212, 210).

De façon générale, Foucault rattache cette participation latérale de l'activité philosophique à sa réalité à l'ordre politique, où le philosophe, comme appartenant à la cité, touche à sa réalité en conseillant courageusement un homme politique dans la constitution, le maintien et l'exercice de son art de gouverner : « La réalité, l'*épreuve* [...] à travers laquelle la véridiction philosophique va se manifester comme réelle, c'est le fait qu'elle [...] peut s'adresser, qu'elle a le courage de s'adresser à qui exerce le pouvoir » (GSA, 210, 202). L'excédent de la pratique de la philosophie par rapport au discours tenu est l'attitude de courage avec lequel le philosophe exerce son rôle pédagogico-politique. Foucault voit dans cette inquiétude de Platon sur ce plan comme « un des traits fondamentaux de ce qu'est et de ce que sera la pratique philosophique en Occident » (GSA, 211). En redirigeant

l'attention de la déduction d'un critère de vérité à une interrogation de l'attitude d'interrogation dans son exercice, et du courage avec lequel il doit accomplir son rôle pédagogique, Foucault dégage une charnière entre les relations discursives et les relations de pouvoir.

Cette première esquisse du problème demeure assez superficielle. On pourrait bien exercer un rôle de conseiller en étant loin de l'*ergon*, tout en restant que discours sans réel. C'est dans les détails de la structure de l'attitude philosophique réelle qu'on pourra poser le problème du réel de la philosophie, et c'est ainsi que l'on pourra cerner *comment* il faut conseiller le prince, comment, plus généralement, effectuer son rôle pédagogique. C'est une question qui ne peut s'aborder que de l'intérieur.

Foucault le fait de façon négative, soulignant d'abord paradoxalement que la question du réel de la philosophie « ne consiste pas à se demander ce qu'est, pour la philosophie, le réel » (GSA, 210). L'erreur qu'il s'agit d'écartier consiste à en faire une question de référence, dans le cadre d'une image du monde où la philosophie se confronterait et se mesurerait à une réalité de l'extérieur. Platon ne s'interroge pas, selon Foucault, sur le réel à l'échelle duquel on cernerait les critères de vérité de son discours. Poser ainsi la question impliquerait que l'on se mette, en tant que questionnement philosophique, simultanément à l'intérieur et à l'extérieur de nous-mêmes, puisque l'ouverture dont on chercherait à fixer les conditions de vérité est elle-même toujours déjà conditionnée. En d'autres termes, dans cette activité, ce dont nous proposerions d'établir un étalon extérieur, nous le sommes de l'intérieur. Foucault a donc raison de distinguer la question platonicienne du réel de la philosophie de celle d'un critérium épistémologique. L'orientation de la septième *Lettre* ne peut pas être celle-là.

Le diagnostic de Foucault y voit plutôt une interrogation de deuxième degré sur la marque distinctive de l'activité philosophique elle-même, sur la pratique de dire vrai-ou-faux : « S'interroger sur le réel de la philosophie [...] c'est se demander ce qu'est, *dans sa réalité même*, la *volonté* de dire vrai, cette *activité* de dire vrai, cet *acte* de véridiction – qui peut d'ailleurs parfaitement se tromper et dire le faux – tout à fait particulier et singulier qui s'appelle la philosophie » (GSA, 210; nous soulignons). On se situe ici au niveau des possibilités réelles qui sont déterminantes non d'un énoncé vrai, mais de l'exercice de la capacité de tenir un discours qui pourra être candidat de vérité. C'est une question préalable à celle de savoir comment distinguer le vrai du faux au premier degré. La réflexion de Platon s'insérerait ainsi latéralement dans la pratique qu'elle interroge. À la différence d'une déduction des conditions de vérités, c'est un ques-



tionnement qui tient compte de l'intériorité de ce qu'il interroge, et s'y aligne.

La reformulation foucauldienne de la question de Platon laisse le concept de réalité assez indéterminé. On peut la spécifier en la rapprochant de la question de la démarcation de niveau d'analyse dans la philosophie de Kant traitée ci-dessus. En revanche, ce que Foucault entrevoit chez Platon, précisons-le à la différence de Kant dans la première *Critique*, c'est une recherche des conditions de possibilités de la capacité de philosopher, des facteurs réels qui déterminent l'arrière-plan et le cadre du pouvoir de tenir un discours philosophique. Nous sommes au niveau de la structure qui oriente et qui colore la pratique philosophique.

C'est celle-ci qui oriente la spécification des conditions de l'expérience empirique et ses critères de vérité extérieurs au premier degré de l'intérieur. D'ailleurs, on peut voir ceci comme une façon d'intégrer plus décisivement le primat du pratique sur le théorique dans la conceptualisation de la critique que Kant lui-même n'a pas su faire<sup>10</sup>. Mais au départ, Foucault souligne simplement que l'inquiétude méthodologique de Platon est un souci qui peut être qualifié de troisième ordre. Il s'agit du décalage entre le discours philosophique, en tant qu'ensemble clos de propositions vraies ou fausses, et le travail philosophique en tant que forme d'activité en exercice.

Il y a donc ce que nous avons qualifié de *circularité critique* entre la réalité de l'interrogation philosophique en tant qu'activité se faisant et la réalité factuelle qu'elle interroge et détermine, entre la philosophie et son réel. Il faut imaginer une spirale ouverte, plutôt qu'un circuit fermé. La philosophie et la réalité qu'elle interroge ne sont pas des parties d'un tout discursif : « ce n'est pas le jeu intrinsèque au logos lui-même », précise Foucault (GSA, 210). Dans cette optique platonicienne, le réel est lui-même une forme d'activité, une ascèse, c'est « l'épreuve par laquelle la philosophie va se manifester comme réelle » (GSA, 210). Par conséquent, la circularité dans la structure de la philosophie qui est réelle, pratique réelle dont l'exercice réalise des pratiques réelles, ne peut pas se refermer sur elle-même : son exercice même transforme ses rapports à soi.

Foucault relève trois dynamiques circulaires dans la conception du réel de la philosophie de Platon, élaborées par la spécification de trois façons de faire exister la philosophie. Il cerne ainsi les capacités constitutives de la philosophie comme critique ontologique :

---

<sup>10</sup> Il y aurait un rapprochement à faire ici entre cette interrogation de Platon et la reprise nietzschéenne de la critique de Kant. Ce lien entre Nietzsche et Kant a été développé au Chapitre 2 de *Kant, Foucault, and Forms of Experience*.

(a) pouvoir être *écouté*, (b) pouvoir être *soi-même*, (c) pouvoir être *connu*. Chacune de ces capacités correspond à un type de relations – relations de pouvoir (politiques), relations personnelles (éthiques) et relations discursives (épistémiques) – dont elle détermine l'exercice réel. Il y a là trois facettes de l'activité philosophique qui participent à sa réalité. En effet, comme généalogie du dire-vrai politique, l'ontologie critique de Foucault renvoie donc le besoin de philosopher de celui qui veut gouverner au besoin du philosophe de se confronter à la réalité. Ce faisant, on aboutit à « une redéfinition de la philosophie comme *pragma* » comportant trois tâches, trois capacités circulaires : (a) « un long travail qui comporte un rapport à un directeur » au niveau de la charnière des relations de pouvoir, des relations de savoir et les relations ascético-éthiques; (b) « une forme de conduite dans la vie et jusque dans la vie ordinaire » au niveau de la charnière des relations ascético-éthiques; et (c) « un exercice permanent de connaissance » au niveau de la charnière entre les relations de savoir et les relations de pouvoir (GSA, 236 n.). On peut y voir un ensemble de trois dynamiques circulaires qui s'interpénètrent. D'où Foucault dégagera deux figures complémentaires : « celle du philosophe qui tourne ses regards vers une réalité autre et se trouve détaché de ce monde-ci; celle du philosophe qui se présente apportant toute écrite la table de la loi » (GSA, 236 n.). Considérons chacune des dynamiques tour à tour.

### **Pouvoir être écouté. Le cercle de la réceptivité de l'autre**

Dans le premier registre de l'analyse foucauldienne de Platon, les possibilités réelles de la pratique philosophique sont conditionnées par l'exigence de s'adresser à l'autre. Son discours doit s'adresser à quelqu'un : pas seulement à soi-même et pas à n'importe qui. Pour qu'une activité philosophique soit réelle, il ne suffit pas qu'elle soit formulée par un philosophe; il faut aussi qu'à celui-ci « répondent l'attente et l'écoute de celui-là qui veut être persuadé par la philosophie » (GSA, 212). Cette capacité exerce « le cercle de l'écoute » : « la philosophie ne peut s'adresser qu'à ceux qui veulent l'écouter » (GSA, 212). L'activité philosophique se réalise donc par la capacité de se faire écouter par ceux qui veulent entendre. Afin qu'un discours existe comme réalité philosophique, il lui est indispensable, Foucault précise, de pouvoir « rencontrer chez l'auditeur la volonté de suivre l'avis qui sera donné » (GSA, 213). L'exercice de cette capacité se reconnaît donc au fait de se garder de donner des conseils à ceux qui ne veulent pas les suivre. Il ne peut être question ici pour le philosophe d'imposer des lois au monarque, aux chefs oligarchiques ou

aristocratiques, aux citoyens : le discours doit parler à leur volonté politique. Les auditeurs doivent vouloir l'écouter. Pour que son discours soit de l'ordre du réel, il est indispensable qu'il soit écouté, entendu et accepté par ceux auxquels il s'adresse. Ainsi la capacité d'être philosophe s'exerce d'abord en discernant la volonté qui sera réceptive au discours qu'elle tient, et la distingue de celle qui la refuse.

Cette exigence programme les traits distinctifs du discours philosophique. Celui-ci doit pouvoir être autre chose que « *protestation, contestation, cri et colère* contre le pouvoir et la tyrannie », autre que « discours de violence, qui voudrait entrer comme par effraction dans la cité, et qui par conséquent répandrait autour de lui la menace et la mort » (GSA, 217; nous soulignons). Pour exister comme activité philosophique, il faut pouvoir ne pas s'adresser à une volonté de faire fi de son discours, et moins encore à une volonté violente ou malicieuse<sup>11</sup>. Dans cette optique platonicienne, philosopher sous la menace de la mort, ce n'est pas faire une expérience philosophique réelle, c'est parler dans le vide.

Les effets de ce premier aspect de la circularité philosophique sont considérables :

[L]a philosophie ne peut pas se parler à elle *seule*, la philosophie ne peut pas se proposer comme *violence*, la philosophie ne peut pas apparaître comme le tableau des *lois*, la philosophie ne peut pas s'écrire et circuler comme un *écrit* qui tomberait entre toutes les mains ou n'importe quelles mains. Le réel de la philosophie est [...] en ceci qu'elle « s'adresse à la *volonté philosophique* ». (GSA, 217; nous soulignons)

Faire la philosophie comme épreuve du réel, c'est en premier lieu tenir un discours au contact d'une ouverture, qui s'adresse à une volonté de le recevoir. Retenons ceci que l'exposition de Foucault montre, selon le modèle platonicien, qu'on fait l'expérience du réel de la philosophie en exerçant une capacité ontologique qui déploie un mouvement circulaire : « la philosophie suppose toujours la philosophie » (GSA, 217). Elle suppose de par le pouvoir de ne s'adresser qu'à la volonté philosophique, épreuve qui consiste à n'agir que sur réceptivité de son discours, qui se clôt et l'accomplit à la mesure inverse d'une ouverture qui la détermine.

---

<sup>11</sup> Foucault rapproche l'attitude du philosophe dans son rôle de conseiller à celui des médecins qui ne peuvent ne pas prendre ceux qui n'écoutent pas leurs prescriptions comme clients (voir GSA, 216).

## **Pouvoir être soi-même. Le cercle de la spontanéité des pratiques**

De la discussion du pouvoir d'être écouté chez Platon, Foucault dégage un problème, celui de l'écoute, qui débouche sur un deuxième registre de circularité :

s'il est vrai que la philosophie ne tient son réel que de pouvoir être écoutée, comment est-ce que l'on peut reconnaître ceux qui vont vous écouter ? Comment est-ce que le philosophe va pouvoir accepter l'épreuve de réalité à partir de la certitude de l'écoute qu'il va rencontrer ? [...] [C]'est très directement le problème de l'écoute : comment le savoir ? (GSA, 218)

Le problème que Foucault relève chez Platon ici est de l'ordre de la méthode. Une fois orientée vers la volonté d'être reçu, il est question dans la pratique de la philosophie de savoir comment procéder pour discriminer cette volonté de l'écoute de celle qui lui résiste.

La capacité d'être écouté se réfléchit ainsi dans le pouvoir d'être soi-même, en tant qu'ensemble de pratiques de la philosophie. Soulignons avec Foucault l'aspect expérimental et méthodique de la réponse, qui a un caractère probatoire. À la différence de l'intuition directe qui avait permis à Socrate de reconnaître la qualité de l'âme du garçon dans sa beauté, pour deviner la volonté d'écouter, il faut « une méthode qui doit être parfaitement déterminante et donner des résultats indubitables » (GSA, 219). La procédure est simple : présenter le propos philosophique au candidat et le laisser agir. Afin de reconnaître la volonté d'écouter, il faut montrer à l'auditeur potentiel ce en quoi consiste le travail philosophique dans toutes ses difficultés, en soulignant toute l'ampleur de ses inconvénients, et constater s'il ramasse ce qu'on étale. La volonté à l'échelle de la philosophie, celle d'écouter ce que le philosophe dira, se manifeste face à cette situation par une attitude d'ouverture énergétique et radicale, aussi ardue et exigeante qu'elle puisse être. On trouvera dans l'action de l'auditeur la preuve de sa volonté d'écouter par l'exercice de ses pratiques quotidiennes, dont l'acharnement miroitera celui du philosophe qui le conseille, et qui les investit de valeurs philosophiques telles l'attention éveillée, la mémoire fiable et l'acuité du raisonnement. On saura que la volonté d'écouter est absente lorsque l'auditeur se montrera incapable de faire de tels efforts dans l'exercice des *pragmata*<sup>12</sup>. Foucault accorde à ce concept de rôle

---

<sup>12</sup> Voir Platon, *Lettres*, 340b-341a (cité en GSA, 219).

principal dans la circularité autour du discernement constitutif de l'épreuve de la philosophie par le pouvoir d'être soi-même.

Le concept de la *pragma*, dans la philosophie grecque, est richement polysémique<sup>13</sup>. Foucault souligne d'abord que, en termes strictement grammaticaux et logiques, *pragma* signifie « le référent d'un terme ou d'une proposition » (GSA, 220). Pour pouvoir choisir son auditoire, il faut donc montrer le référent de la pratique philosophique. Ici, il faut entendre « référence » en un sens étendu, qui comprend tous les niveaux possibles de la finalité du propos philosophique, du problème ou du sujet en question, ou toute autre façon de spécifier ce dont on parle, ce sur quoi le discours philosophique porte réellement, dans sa pratique effective. Il n'est absolument pas question de désigner une réalité qui serait la philosophie, de l'extérieur; il s'agit d'une autoréférence, d'un geste de monstration réflexif. Il y a là une première entente du concept de *pragma* relevée par Foucault chez Platon.

Dans le deuxième sens du mot retenu par Foucault, le *pragma* (conçu comme référent effectif) de la philosophie consiste en ses *pragmata*, conçus comme nos activités, nos occupations philosophiques. La réalité discursive exercée, la référence de la pratique philosophique, ce *pragma* qu'il faut montrer à l'auditeur potentiel, est donc un ensemble de *pragmata* : « les affaires, les activités, les difficultés, les pratiques, les exercices, toutes les formes de pratiques auxquelles il faut s'exercer et s'appliquer, et pour lesquelles il faut se donner du mal et qui donnent effectivement du mal » (GSA, 220). Il y donc une « double entente » du mot *pragma* : le *pragma* comme référence à la pratique (singulier) de la philosophe, c'est-à-dire une pratique discursive spécifiée comme ensemble de *pragmata*, et aux pratiques (pluriel), c'est-à-dire les activités plus ou moins expressives, d'affaires de premier ordre auxquelles on s'applique sans nécessairement de discours. Dans l'analyse de ce passage des *Lettres*, le réel de la philosophie est décrit comme pratiques philosophiques. Celles-ci sont spécifiées non pas théoriquement, mais comme pra-

---

<sup>13</sup> La discussion de Foucault d'appuie sur Pierre Hadot, « Sur divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque », dans *Concepts et catégories dans la pensée antique*, éd. P. Aubenque (Paris : Vrin, 1980), 310-19. Hadot soutient que la *pragma* est une « des notions les plus confuses et pourtant les plus centrales de la tradition philosophique » (319). Six sens possibles du terme sont distingués dans l'article. La plupart ne s'applique pas uniquement au discours : (1) « ce dont on parle, le sujet en question » (309); (2) « sens, par opposition à *onoma* et *lexis* » (310); (3) « concept/terme, par opposition à la proposition » (312); (4) *lekton* chez les Stoïciens; (5) « incorporel, par opposition à *sôma* » (216); (6) « *pragmata* = réalités transcendantes » (318).

tiques de premier ordre. La particularité de ces pratiques en tant que philosophiques relève du fait qu'elles sont représentées en fonction du choix d'un chemin, le chemin philosophique qui est « une route à parcourir, une route que celui que l'on veut tester et mettre à l'épreuve doit reconnaître tout de suite et dont, dès qu'on la lui montre, il doit montrer que c'est celle-là qu'il a choisie, celle-là qu'il veut parcourir, au bout de celle-là qu'il veut arriver, et qu'il ne peut pas vivre autrement » (GSA, 221). Ce choix « doit être fait une fois pour toutes, doit être maintenu jusqu'au bout et ne pas s'interrompre jusqu'au terme ». Or ce choix d'orientation philosophique n'implique pas une distanciation du quotidien, mais exige au contraire que l'on s'y immerge comme surface de jeu, puisqu'il « s'intrique, s'enclenche immédiatement et continûment sur [...] l'activité quotidienne » (GSA, 221). C'est dans le cours de la vie et des actions ordinaires, aux prises avec les affaires du jour le jour, que l'on apprend et utilise la philosophie.

Foucault relève trois capacités subsidiaires, trois formes d'attitudes et d'aptitudes, de cette pratique de la philosophie : la capacité d'apprendre, la capacité de remémorer ce qui a été appris et la capacité de raisonnement concret. Il souligne qu'il faut distinguer l'objectif de cet ensemble de pratiques constitutives du *pragma*, du réel de la philosophie, d'une *conversion du regard*. On n'atteint pas la réalité de la philosophie en s'attachant à une réalité transcendante qui se ferait instantanément et définitivement. Il faut plutôt viser une *conversion de la décision*, « un travail long et pénible qu'il faut assurer » en permanence dans le quotidien (GSA, 223). Trois conséquences en découlent. Premièrement, alors que le cercle de l'écoute, que la véridiction philosophique est conditionnée par la volonté de l'écoute de l'autre, il s'agit ici du « cercle de soi-même » : « le réel de la philosophie ne se rencontre, ne se reconnaît, ne s'effectue que dans la pratique même de la philosophie. Le réel de la philosophie, c'est sa pratique » (GSA, 223). Deuxièmement, le réel de la philosophie ne se trouve pas dans la pratique comme pratique du *logos* : « ce ne sera pas la pratique de la philosophie comme discours, ce ne sera pas la pratique de la philosophie même comme dialogue. Ce sera la pratique de la philosophie comme 'pratiques', au pluriel, ce sera la pratique de la philosophie dans ses pratiques, dans ses exercices » (GSA, 223-24). Et finalement, cette pratique comme pratiques portent sur *le sujet lui-même*, sa réalité manifesté et attestée par « l'ensemble des pratiques du sujet à rapport à lui-même, s'élabore lui-même, travaille sur soi » (GSA, 224). Cette deuxième circularité de l'épreuve de la philosophie se fait donc en fonction du pouvoir d'identifier son auditoire par le biais d'un travail sur soi-même, de se

pratiquer au deuxième degré en tant qu'ensemble de pratiques de premier degré.

### **Pouvoir ne pas être lu. Le cercle de la connaissance**

Après le cercle de l'écoute, qui fait que l'activité philosophique doit s'exprimer dans un discours qui puisse être écouté, et le cercle de soi-même, qui fait qu'elle soit à la fois pratique et les pratiques sur lesquelles elle porte, Foucault introduit une troisième circularité au niveau de la connaissance. Il s'agit plus exactement du pouvoir de ne pas écrire, de ne pas être lu, afin d'être réellement connu, de ne pas être méconnu.

Le thème en question est introduit par Platon dans le contexte de l'incapacité de Denys à l'épreuve de Platon pour établir sa volonté d'écouter, exerçant ainsi lui-même son pouvoir d'être soi-même. Denys échoue en préférant la voie courte à la philosophie, « voie rude des exercices et pratiques » (GSA, 227). Il manifeste cette faillite négativement en écrivant un traité de philosophie sur les questions centrales de la philosophie. En ceci il fait preuve d'une mécompréhension profonde de la pratique de la philosophie, négligeant la consigne que Platon fait dans la lettre II d'éviter d'écrire mais d'apprendre par cœur, de sorte qu'il soit impossible pour des écrits de se retrouver dangereusement ou inutilement dans le domaine public, une précaution d'ésotérisme philosophique que requiert le pouvoir d'être écouté (voir GSA, 277-78). La fausse pratique qu'est le discours écrit n'est adéquate qu'à la conservation des *mathêmata*, entendus non seulement comme les connaissances, mais comme « les formules enseignées, apprises et connues » qui constituent le contenu de la connaissance (GSA, 228). Ces formulations mortes de la connaissance se font indépendamment de la réalité de la philosophie, sans conjoncture avec ses pratiques. Le versant positif de l'échec de Denys s'explique par référence à la théorie de la connaissance ébauchée par Platon dans une digression de la Lettre VII. Il s'agit de cinq capacités épistémologiques : nommer, définir, mettre en image, la science (*epistemê*), et la connaissance de la chose dans son être propre que l'on cherche à atteindre, en pratiquant de façon polyvalente les quatre autres formes de connaissance (voir GSA, 230-31). Alors que les trois premières formes sont des conditions matérielles de la connaissance qui cernent des bruits et des images dans le monde de l'extérieur, l'*epistemê* cerne les qualités de la chose et le *noûs* cerne son être même de l'intérieur. L'exercice de la cinquième forme, celle proprement philosophique, ne peut se faire qu'au contact de la chose même (*to pragma*), qu'en se frottant (frottement :

*tribê*) à la chose, et donc à elle-même, par la pratique des quatre autres degrés de connaissance : bien qu'elle soit « parfaitement différente des quatre autres formes de connaissance », on n'atteint son réel que par « la pratique assidue et continue des autres modes de connaissance » (GSA, 232-33). Il y a là un troisième cercle de la pratique réelle de la philosophie, instauré par la capacité d'être connu en tant que pratiques.

Le refus platonicien de l'écriture s'inscrit donc dans la dénonciation de l'insuffisance du discours, dont elle est une manifestation secondaire, par rapport au réel philosophique. Le discours seul, une matérialité fermée, est par principe insuffisant face à « la connaissance de ce qu'est la réalité dans son être même », qui elle « ne peut se faire que par la *tribê* (le frottement) des modes de connaissance les uns contre les autres » (GSA, 233). C'est par ce que la connaissance philosophique, celle de ce qu'est sa réalité, doit se faire ainsi que la philosophie ne peut pas les traiter par écrit, nécessairement par des formules inertes, où le frottement mutuel continu entre des modes de connaissance est donc impossible (GSA, 233). S'opposant à la lecture derridienne qui décèle un logocentrisme dans la condamnation platonicienne de l'écriture, Foucault fait valoir qu'elle ne se fait pas en faveur du *logos*, mais « au nom de *tribê*, au nom de l'exercice, au nom de la peine, au nom du travail, au nom d'un certain mode de rapport laborieux de soi à soi » (GSA, 235). Il n'y voit rien de moins que « l'avènement de la philosophie, d'une philosophie dans laquelle le réel même de la philosophie serait la pratique de soi sur soi » (GSA, 235). L'exercice de pouvoir être connu – ce rapport de soi en tant que *connaissance de la chose dans sa réalité*, à soi en tant que *pratique réelle de la philosophie* – est doté d'une troisième circularité.

## Conclusion

En filigrane de cette analyse, on trouve une réflexion sur l'expérience du réel et son rapport à l'activité philosophique, sous-tendue par deux problèmes de méthode élémentaires et complémentaires : la circularité du rapport entre la pratique d'interrogation et la réalité interrogée (l'effet de distanciation de l'interrogation), et le niveau de stabilisation de la pratique vivante inachevée par rapport au niveau d'unification du discours clos, c'est-à-dire la réversibilité de la priorité entre le se faisant et les faits. En effet, l'inquiétude que Foucault constate chez Platon se rattache au problème de l'écart, généré par la pratique de la philosophie, entre la réalité du philosophe et la réalité tout court, la réalité quotidienne à part la philosophie.



Certes, à partir de l'interrogation philosophique, on ne peut pas nier que l'effet d'interroger un réel est de transformer l'expérience qu'on peut en faire. La mise en discours distancie ainsi le philosophe de ce sur quoi porte sa pratique, et risque de l'aliéner, de l'isoler du monde. En revanche, leçon inestimable du *Visible et l'invisible* de Merleau-Ponty, on peut faire valoir que la réalité est toujours inéluctablement, irréductiblement réalité interrogée. Parler d'un réel en abstraction de la pratique qui en fait l'expérience, d'une réalité qui privée de l'activité interrogative qui l'encadre, serait parler dans le vide. Ainsi la capacité d'*être en question* appartient à toute expérience possible. À partir du diagnostic de Foucault, on peut donc identifier chez Platon les éléments d'une réflexion critique avant la lettre, et le constat d'une condition uniforme de la pratique philosophique.

Explicitées comme capacités, les trois circularités de la réalité de la philosophie que Foucault retrace chez Platon peuvent être ajoutées à la boîte d'outils méthodologique de la critique ontologique. Grâce à la recherche de Foucault, lorsque, comme Platon, on s'inquiétera dans l'activité philosophique de n'être rien que discours, une tâche spécifique nous est indiquée : s'acharner d'acquérir le pouvoir d'être écouté, le pouvoir d'être les pratiques mêmes que nous exerçons, et le pouvoir de ne pas être trop lu afin d'éviter d'être méconnu.

*djaballah.marc@uqam.ca*