

Le réel de la philosophie selon Michel Foucault : Une lecture de la Lettre VII de Platon

Quand j'ai donné pour titre à ma thèse *La généalogie comme souci de soi*, je voulais par là poser deux questions : premièrement, quelle tâche une philosophie qui s'offre comme généalogie dans sa forme générale se donnait-elle à elle-même ? Et, sachant que Foucault affirmait à la fin de sa vie que la philosophie devait être pour lui un travail de soi sur soi correspondant à une certaine attitude, la question était donc de savoir quel était le type de rapport à soi et de travail de soi sur soi qu'une telle philosophie engageait. J'aimerais traiter ici de la question de la tâche de la philosophie selon Michel Foucault. Il est bien connu de ses lecteurs que la tâche de la philosophie se présente chez lui comme diagnostic du présent et franchissement possible de ses limites. Mais j'aimerais traiter ici de cette tâche à travers l'expression de « réel de la philosophie » qu'il avance à l'occasion de sa lecture de la lettre VII de Platon dans son cours de 1983, *Le Gouvernement de soi et des autres*. Comment dès lors, à partir de l'expression de « réel de la philosophie », pouvons-nous, si ce n'est déterminer précisément, tout du moins circonscrire ce qu'est la tâche de la philosophie pour Foucault ?

Pour faire sentir l'enjeu de l'expression de « réel de la philosophie », je vais partir d'un extrait d'un article de Daniele Lorenzini paru en 2010 et qui commente cette expression. Cet article a pour titre « La vie comme "réel" de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire ». Dans celui-ci, il me semble que les premières pages de l'article qui introduisent la notion de « réel » ne sont pas tout à fait correctes, et que cette compréhension de la notion de réel est assez représentative de l'exégèse foucauldienne contemporaine. Comment cette notion est-elle présentée par Lorenzini ?

Je cite le début de cet article : « Michel Foucault, pendant son cours tenu au Collège de France le 16 février 1983, soulève une question qui est absolument fondamentale pour toute pratique philosophique : "Qu'est-ce que le réel de la philosophie ?". C'est une question qu'il ne pose pas en général, mais en se référant spécifiquement à Platon et à sa célèbre lettre VII (c'est donc, pour lui, une question d'abord historique). Dans la lettre VII, Platon raconte son expérience politique en Sicile, où il s'était rendu trois fois, les deux dernières pour saisir la possibilité de "convertir" le tyran Denys le Jeune à la philosophie – à sa philosophie, évidemment. Bien que la tentative platonicienne ait échoué, l'intérêt de Foucault demeure intact : pourquoi Platon a-t-il accepté de partir, une deuxième fois, pour Syracuse, après avoir risqué sa vie durant le premier séjour ? Pourquoi a-t-il accepté ce jeu politique qu'on lui avait proposé à l'intérieur d'un régime

absolument despotique comme celui dont Denys le Jeune était l'héritier ? Foucault ébauche trois séries de réponse à ces interrogations¹. » Je passe sur les deux premières pour en venir directement à la troisième qui est celle qui nous intéresse ici : si Platon refusait le voyage, dit Foucault, « il aurait [eu] l'impression de n'être lui-même que *logos*, pur et simple discours, alors qu'il lui faut, qu'il veut toucher, mettre main à l'*ergon*² », c'est-à-dire, commente Lorenzini, qu'il veut mettre la main « à l'*action* concrète, à la tâche philosophique³ ». Et, poursuit-il : « C'est précisément en suivant ce dernier point que Foucault peut voir, dans le texte de Platon, l'affirmation peut-être originaire dans l'histoire de la philosophie du fait que “le réel de la philosophie, ce n'est pas, ce n'est plus, ce n'est pas simplement, en tout cas, le *logos*”. En d'autres mots, [et c'est cette assertion de Lorenzini qui va ici retenir notre attention] la cité idéale platonicienne n'est plus suffisante pour le philosophe [ce qui signifie qu'il ne suffit pas de l'imaginer] : il faut essayer de la rendre effective, de la traduire dans la réalité (*ibid.*). » Autrement dit, pour Lorenzini, la question du réel de la philosophie, c'est la question « de l'*efficacité concrète* de son discours (*ibid.*, je souligne) » ; il illustre son propos en citant Pierre Hadot : « L'essentiel de la philosophie n'est plus le discours, mais la vie, mais l'*action*⁴. » On a donc une première idée exposée dans l'introduction étant que le réel de la philosophie est un en-dehors du domaine de la philosophie, puisqu'il s'agit justement de transposer la philosophie dans la réalité qui, dans le cas de Platon, serait la *polis*. Et puis on a cette autre idée, qui est l'enjeu de l'article, que c'est en fait l'efficacité concrète du discours philosophique dans la vie qui constitue son réel. Dans les deux cas, c'est la séparation entre la sphère du discours et celle de l'action qui est visée par Lorenzini. Est-ce bien là ce que veut dire Foucault ?

La phrase de la Lettre VII de Platon qui nous intéresse est celle-ci, je cite la traduction parue dans les Belles Lettres : « Je rougissais de passer à mes yeux pour un verbe-creux qui ne veut jamais mettre la main à l'œuvre [c'est-à-dire à l'*ergon*]⁵. » Mais il y a là deux possibilités de comprendre cette phrase. Mettre la main à l'*ergon*, est-ce toucher à la dimension pratique, ou bien, est-ce toucher à ce qu'est la philosophie dans sa pratique même, à ce qu'elle est en propre, à sa tâche même ? En fait, il me semble que les deux possibilités se trouvent chez Foucault, dans le cours *Le Gouvernement de soi et des autres*. Il commente une première fois la phrase à la toute fin d'une leçon pour annoncer le contenu de la leçon suivante. À cette occasion, l'opposition entre *logos* et *ergon* est présentée comme une distinction très classique dans le vocabulaire grec, celle

1 « La vie comme “réel” de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire », dans *La Voix et la vertu*, Sandra Laugier (dir.), Paris, PUF, 2010, p. 470-471.

2 *GSA*, p. 206-207.

3 « La vie comme “réel” de la philosophie », art. cité, p. 470-471.

4 P. Hadot, « La philosophie est-elle un luxe ? », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 363-364. Nous soulignons.

5 *Lettres*, trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1960, 328b-c, p. 32-33.

entre parole et réalité, entre discours et acte. Foucault traduit alors : il faut que le philosophe « mette directement la main à l'*action (ergon)*¹ ». Et après avoir traduit *ergon* par action, c'est-à-dire en interprétant l'*ergon* comme une dimension pratique, il peut enchaîner en expliquant que mettre la main à l'*ergon*, « c'est être le conseiller *réel* d'un homme politique *réel*, dans le champ des décisions politiques qu'il a *réellement* à prendre » : « Et, ajoute-t-il, je pense que si le *logos* se rapporte effectivement à la construction de la cité idéale, l'*ergon* qui doit compléter ce qu'est la tâche du philosophe par rapport à la politique c'est effectivement cette tâche du conseiller politique et de l'élaboration, à travers l'âme du Prince, de la rationalité de la conduite réelle de la cité². » Or, dans la leçon suivante, il n'est plus question de traduire *ergon* par « action », ou par « en acte ». L'interprétation de l'*ergon* comme dimension pratique disparaît, et c'est maintenant celle de l'*ergon* comme tâche propre de la philosophie qui est avancée. Nous allons voir que si Foucault reprend la notion de réel, c'est notamment pour rectifier le statut qu'il avait accordé au réel dans la leçon précédente, c'est-à-dire du réel comme dimension pratique. Mais s'il reprend ce terme, c'est aussi pour être en adéquation avec la lecture qu'il avait déjà proposée, dans une leçon précédente, du livre VIII des *Lois*.

Dans la leçon qui suit l'interprétation, disons, de la dimension pratique, il ne s'agit plus de dire que le philosophe doit mettre en action le *logos* philosophique, qu'il doit le transcrire dans la réalité. Il ne s'agit plus de dire que la philosophie doit être aussi pratique, aussi activité. Et Foucault de dire que la fonction de la philosophie n'est pas de donner des bons conseils utiles et efficaces sur les décisions que le Prince a à prendre³. Il s'agit de dire que la philosophie, pour ne pas être simplement *logos*, doit s'engager dans ce qui est sa tâche propre, son activité propre, son propre *ergon*. Foucault se corrigeant lui-même entend maintenant l'*ergon*, non pas comme un réel extérieur à la philosophie, mais comme le réel propre de la philosophie. C'est, dit Foucault, « la tâche même de la philosophie [...] de n'être pas simplement *logos*, mais aussi *ergon*⁴ ». Ce qui revient pratiquement à dire que c'est la tâche même de la philosophie que de s'engager dans sa propre tâche. Disons alors plutôt : il y a, pour Platon selon Foucault, une obligation interne à la philosophie, pour le philosophe qui la pratique, qui est de s'engager dans la tâche propre de la philosophie, cette tâche ne correspondant pas au simple fait de dire le *logos* philosophique, n'étant pas « le jeu intrinsèque au *logos* lui-même⁵ ». Par conséquent, la question du réel de la philosophie « ne consiste pas, dit Foucault, à se demander [à] quel référent, [à quelles] références se rapporte la philosophie. Cette question ne consiste pas à se demander quel est le réel auquel se rapporte la

1 *GSA*, p. 202. Nous soulignons.

2 *GSA*, p. 202.

3 *GSA*, p. 210.

4 *GSA*, p. 209.

5 *GSA*, p. 210.

philosophie, auquel elle doit se confronter¹. » Il paraît alors clair que ni le champ politique, ni aucun autre domaine, ne peut être considéré comme le réel de la philosophie, sinon la philosophie elle-même.

Et pourtant, dans la même page de l'édition de son cours, Foucault rapporte le réel de la philosophie au champ politique. Mais il faut tout de suite ajouter que le champ politique n'est pas considéré comme le réel de la philosophie, mais comme l'épreuve par laquelle la philosophie va pouvoir manifester son réel. [Foucault] « La réalité, l'épreuve par laquelle, à travers laquelle la vérité philosophique va se manifester comme réelle, c'est le fait qu'elle s'adresse, qu'elle peut s'adresser, qu'elle a le courage de s'adresser à qui exerce le pouvoir². » Ce que la philosophie va manifester lorsqu'elle s'introduit dans le champ politique, c'est sa différence propre par rapport aux autres discours, essentiellement à l'égard de la rhétorique. Le champ politique est l'épreuve de la réalité de la philosophie, non pas ce qui la rend réelle, mais ce qui manifeste son réel. Dans la lecture de Daniele Lorenzini, la manifestation de la réalité et la différence propre du discours philosophique « consiste[nt] à pratiquer effectivement, concrètement, le dire-vrai face à et par rapport au pouvoir politique³ ». Or, Foucault explique bien que l'introduction dans le champ politique n'est pas, pour Platon, le réel de la philosophie mais ce qui permet de manifester son réel.

Cette lecture de Foucault entraîne, selon moi, un autre malentendu. Lorsque Foucault associe la question du réel de la philosophie à cette autre question « qu'est-ce qui fait que le discours philosophique n'est pas un discours vain ? », la réponse n'est pas celle de son efficacité dans le domaine politique ; Foucault est très clair à ce sujet : « L'épreuve du réel qu'est la philosophie, ce n'est pas son efficacité politique, c'est le fait qu'elle s'introduit, dans sa différence propre, à l'intérieur du champ politique, et qu'elle a son jeu propre par rapport à la politique⁴. » Encore une fois, il faut comprendre la question de la stérilité du discours philosophique comme le fait de n'avoir aucune spécificité et aucune différence avec les autres types de discours. Une des questions essentielles à ce propos est la suivante : qu'est-ce qui fait que la philosophie n'est pas la rhétorique ?

À travers l'éclaircissement de ces malentendus, j'ai montré négativement ce que n'était pas le réel de la philosophie selon la lecture foucauldienne de cette Lettre VII. Passons maintenant à ses déterminations positives, et d'abord à ce qui constitue sa spécificité propre à l'égard de sa grande rivale qu'est la rhétorique. [Foucault] : « La rhétorique [...] du point de vue de la philosophie n'est

1 GSA, p. 210.

2 GSA, p. 210.

3 Art. cité, p. 470-471.

4 GSA, p. 211.

rien d'autre que cet instrument par lequel celui qui veut exercer le pouvoir peut ne pas faire autre chose que répéter très exactement ce que veut la foule ou ce que veulent les chefs ou ce que veut le Prince. La rhétorique est un moyen qui permet de persuader les gens de ce dont ils sont déjà persuadés¹. » Elle sert à convaincre la multitude, elle sert à l'emporter sur les autres, et elle sert pour celui qui l'utilise à devenir le premier d'entre tous. Dans un autre cours du *Gouvernement de soi et des autres* centré sur le *Gorgias*, Foucault explique que la volonté de faire partie des meilleurs afin d'éviter de subir l'injustice était un sentiment partagé par tous les Grecs de cette époque ; seuls les esclaves endurent l'injustice sans pouvoir se défendre. Calliclès est un personnage aristocratique qui, dans la Grèce démocratique, « veut jouer, dans un système devenu égalitaire, un jeu agonistique traditionnel », employant pour ce faire le moyen de la rhétorique : « La rhétorique est cet instrument pour rendre à nouveau inégalitaire une société à laquelle on a cherché à imposer une structure égalitaire par des lois démocratiques². » Quelles différences fondamentales le discours philosophique possède-t-il face à la rhétorique ? Toujours dans l'analyse du *Gorgias*, Foucault repère plusieurs conditions indispensables au déploiement du discours philosophique à travers la dialectique. D'abord, elle est un jeu à deux personnes. Ensuite, il faut qu'il y ait une affinité d'âme et de discours entre les deux pour que se manifestent la réalité et la vérité ontologique de l'âme par l'épreuve du *logos*. Or, l'affinité des âmes dépend de trois critères spécifiques, trois vertus que chacun doit posséder : *epistemê*, *eunoia* et *parrêsia*³. L'*epistemê* ne concerne pas tant le savoir acquis des interlocuteurs, que le fait que ce que l'on dit soit toujours ce que l'on sait être vrai. Il faut aussi que « chacun des deux interlocuteurs ait, pour l'autre, un sentiment de bienveillance qui relève de l'amitié (*eunoia*) ». Enfin, il faut faire preuve de *parrêsia* dans l'échange, c'est-à-dire d'un franc-parler qui ne soit pas limité par la peur, la timidité ou la honte. *Epistemê*, *eunoia* et *parrêsia* sont les conditions « pour que l'*homologia* [l'affinité] ait en effet valeur de lieu de formulation et épreuve de la vérité⁴ ». Ces critères, on le voit, ne concernent pas seulement les règles formelles d'énonciation ou la procédure technique du discours vrai, mais ils portent également sur l'*êthos* de ceux qui parlent. L'accès à la vérité s'effectue dans l'identité du discours entre les deux dialecticiens et est garantie, en quelque sorte, par leur « droiture intellectuelle » : ne jamais énoncer ce dont nous ne sommes pas certains, mais ne pas hésiter à dire ce que nous savons. Le discours philosophique doit compter sur la bienveillance, la probité et le franc-parler de l'homme politique avec qui il converse pour qu'il puisse fonctionner, et ces conditions constituent la spécificité propre du discours philosophique par rapport à la rhétorique. Est-ce bien ce que nous retrouvons dans la

1 *GSA*, p. 211.

2 *GSA*, p. 339-340.

3 Platon, *Gorgias*, trad. L. Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1968, 487a, p. 160.

4 *GSA*, p. 342.

Lettre VII ?

La première condition du réel de la philosophie que nous trouvons dans la Lettre VII, nous dit Foucault, est celle de l'écoute : si le philosophe ne veut pas « parler dans le vent et dans le vide¹ », il doit s'assurer qu'il y a bien une volonté d'écoute de la part de ceux qui reçoivent le discours. Face à l'absence d'écoute, ou pire, face à la menace de mort, la philosophie ne peut rencontrer sa fonction de réel et le philosophe est dédouané de sa tâche : « Il ne faut donner de conseils qu'à ceux qui acceptent de les suivre. Sinon il faut faire comme les médecins qui s'en vont lorsque les clients et les malades ne veulent pas écouter leurs prescriptions². » Par conséquent, si Platon est allé conseiller Denys le jeune, c'est parce qu'il avait une promesse d'écoute – promesse qui ensuite n'a pas été respectée. On le voit, le franc-parler platonicien n'est pas une adresse au pouvoir malgré les dangers, malgré le risque de la mort, comme le voudraient certains commentateurs de Foucault ; le franc-parler est une condition pour la tenue du discours philosophique, ce n'est en aucun cas la tâche que la philosophie se donne à elle-même. Apparaît alors un cercle que Foucault nomme le « cercle de l'écoute » : le philosophe ne peut éduquer la volonté politique des citoyens « que si cette volonté est en quelque sorte bonne », c'est-à-dire si elle est déjà volonté d'écoute³. En conséquence, certains types de volonté ne peuvent jamais rencontrer la philosophie ; et celle-ci ne peut rencontrer sa réalité que si elle est déjà « en germe » chez le sujet, si celui-ci veut être persuadé par la philosophie. Le réel de la philosophie repose dans une volonté philosophique d'attente et d'écoute. Au fond, « la philosophie suppose toujours la philosophie », son réel est « en ceci qu'elle s'adresse à la volonté philosophique⁴ ». À l'inverse, « le jeu de la rhétorique, dit Foucault, [est] de saisir en quelque sorte malgré elle la volonté des auditeurs, et d'en faire ce qu'elle veut » : « La rhétorique, c'est précisément ce qui peut à la fois déployer et trouver son efficace indépendamment même de la volonté de ceux qui écoutent⁵. » Le réel de la philosophie, encore une fois, n'est surtout pas à comprendre comme ce qui réside dans l'efficacité de son discours (il ne s'agit même pas de convaincre le tyran Denis malgré lui) ; si tel était le cas, le discours philosophique serait de même type que la rhétorique.

Malgré quelques différences, nous pouvons retrouver une similarité entre la distinction philosophie/rhétorique et la distinction franc-parler éthique/franc-parler politique. En 1984, dans le cours *Le Courage de la vérité*, c'est-à-dire un an après celui du *Gouvernement de soi et des autres*, Foucault décrit l'émergence d'un franc-parler éthique proprement philosophique à travers la figure de Socrate, face au franc-parler politique. Le franc-parler politique, c'est celui, par exemple, de

1 GSA, p. 217.

2 GSA, p. 213.

3 GSA, p. 217.

4 GSA, p. 217.

5 GSA, p. 218.

Solon face à Pisistrate, celui où, dit Foucault, « quelqu'un se lève, se dresse, parle au peuple et participe aux délibérations de la cité¹ ». « [C'est] cette figure [...] du parrésiasite politique qui, en dépit des dangers, en dépit des menaces, accepte, parce que c'est l'intérêt de la cité, de se lever. Et, risquant éventuellement la mort, il dit la vérité². » Ce type de franc-parler, c'est justement celui que Socrate ne veut pas endosser. Pourquoi ? Cela renvoie précisément à la mission que le dieu a confiée à Socrate, celle d'entretenir un rapport utile, positif et bénéfique à ses concitoyens, et « qu'il s'agit de protéger contre les risques inutiles de la politique³ ». Le démon de Socrate lui envoie un signe qui est une recommandation à se garder du risque de la mort. « Et, dit Foucault, non parce que mourir est un mal à éviter, mais parce que, en mourant, Socrate n'aurait pas pu faire quelque chose de positif⁴. » (D'ailleurs, en certaines circonstances, lorsqu'il refusait de faire un choix qui le mettait en contradiction avec ce qu'il croyait juste, Socrate ne fuyait pas ce risque.) La mission de Socrate est donc de veiller en permanence sur ces concitoyens, de s'occuper d'eux comme s'il était leur père ou leur frère. Mais que cherche-t-il à obtenir d'eux ? Il cherche à faire en sorte que les autres se soucient d'eux-mêmes, qu'ils s'occupent de leur raison, de la vérité et de leur âme. « Et c'est en cela, dit Foucault, que l'on a maintenant [un franc-parler] sur l'axe de l'éthique. La fondation de l'*êthos* comme étant le principe à partir duquel la conduite pourra se définir comme conduite raisonnable en fonction de l'être même de l'âme, c'est bien de cela qu'il est question dans cette nouvelle forme de [franc-parler]⁵. » Et Foucault, en conclusion de cette leçon de février 1984, reprend la distinction entre franc-parler éthique et rhétorique : « On voit [...] se dessiner [un autre franc-parler] qu'il ne faut pas exposer au danger de la politique, à la fois parce qu'elle a une tout autre forme, qu'elle est incompatible avec la tribune et les formes de rhétorique propres au discours politique, et parce que, d'autre part, elle risquerait d'être réduite au silence, qu'elle essaie de se manifester dans une démocratie ou dans une oligarchie⁶. » Le réel de la philosophie se distingue donc de la rhétorique dans la mesure où elle touche au souci que les hommes ont d'eux-mêmes.

Je disais tout à l'heure que Foucault reprend le terme de « réel » afin de corriger l'erreur qu'il avait commise dans le cours qui précède l'explicitation détaillée de ce terme. Mais c'est aussi, à mon sens, pour donner à la notion d'*ergon* le sens de « fonction d'existence » – il emploie d'ailleurs l'expression « fonction de réel » pour parler de l'attestation de la réalité de la philosophie. En effet, dans une leçon du cours *Le Gouvernement de soi et des autres*, qui précède les deux leçons sur lesquelles je me suis appuyé jusqu'ici, il propose une lecture du livre VIII des *Lois* de Platon qui

1 *Le Courage de la vérité*, p. 69.

2 *CV*, p. 70.

3 *CV*, p. 74.

4 *CV*, p. 74.

5 *CV*, p. 79-80.

6 *CV*, p. 83.

contredit toute volonté de faire du réel de la philosophie la tentative de transposition, dans la réalité, de la cité idéale platonicienne. Dans ce livre VIII, Platon affirme qu'un homme de franc-parler serait nécessaire, même si la cité idéale était réalisée. Pourtant, si la cité idéale existe effectivement, si l'organisation de la cité (ses lois, sa hiérarchie, ses magistratures) a été pensée conformément à la vérité, pourquoi la nécessité de la présence d'un homme de franc-parler qui dit la vérité demeure ? « On a là, dit Foucault, [...] l'idée d'une espèce de *supplément* de [dire-vrai], que jamais l'organisation de la cité, jamais l'ordre des lois, aussi raisonnable qu'il soit, ne pourra assurer. [...] Il faudra encore, pour que les citoyens se conduisent comme il faut dans l'ordre de la cité [...] un discours de vérité *supplémentaire*. » Car, si toutes les fonctions sont parfaitement remplies dans la cité idéale, il faut encore que les citoyens se construisent comme sujets de conduite morale au moyen de cet homme de franc-parler « comme guide moral des individus » : « [Le franc-parler], c'est [...] ce qui doit agir sur l'âme des citoyens pour qu'ils soient citoyens comme il faut dans cette cité, même si elle est bien gouvernée¹. » On le voit bien, si nous comprenions l'*ergon* dans son opposition au *logos*, si nous le comprenions à travers la dichotomie « en parole et en réalité », « en discours et en acte », la nécessité de cet homme de franc-parler dans la cité idéale serait incompréhensible puisque le discours philosophique serait déjà transposé « en réalité ». L'*ergon* n'est donc pas la réalisation pratique du *logos*, c'est ce en quoi consiste la pratique même de la philosophie, c'est la fonction d'existence qu'elle doit occuper dans le champ politique, la tâche qu'elle remplit, même dans la cité idéale. Le *logos* ne constitue pas le pôle théorique de la philosophie à côté d'une dimension pratique dans laquelle elle accepte ou non de s'engager, l'*ergon* est le tout de la philosophie : son réel, sa fonction et sa tâche ; l'astreinte au *logos* n'étant qu'une philosophie amputée, une philosophie mal comprise. Et quand Foucault, dans son analyse de la Lettre VII, demande ce qu'est le réel de la philosophie, il cherche ce en quoi elle s'atteste déjà, non ce qu'elle devrait être, sa fonction d'existence est déjà réelle : il ne s'agit pas de rendre la philosophie effective en la « traduisant » dans le réel, mais de demander où s'atteste sa réalité déjà effective. Il s'agit, en somme, de répondre à la question : qu'est-ce qui fait que la philosophie existe, même dans le cas où elle n'aurait strictement aucune efficacité dans le champ politique ? Eh bien, même si elle n'avait aucune efficacité, il n'en demeurerait pas moins qu'elle posséderait sa spécificité propre qui constitue son réel ou sa fonction d'existence par rapport à tous les autres types de discours.

Mais en quoi la réduction au *logos*, lui qui est censé signifier à la fois la raison et le déploiement même de la raison, n'est pas ce en quoi consiste le discours philosophique ? À cette question il faut répondre ceci : le *logos* ne constitue pas un discours philosophique tant qu'il n'agit

1 GSA, p. 189-190. Nous soulignons à chaque fois.

pas sur l'âme des hommes. *L'ergon*, la fonction d'existence de la philosophie, réside dans sa capacité à agir sur l'âme des hommes – et, évidemment, à agir dans le bon sens, comme nous l'avons vu à travers l'analyse du *Gorgias*.

Dans la lecture de Foucault, il ne s'agissait donc pas pour Platon de convaincre Denys de ses bons conseils, il s'agissait de savoir si la philosophie pouvait se manifester à son contact. La première condition de manifestation de la réalité énoncée dans cette Lettre VII, comme nous l'avons vu, est celle de l'écoute : l'auditeur manifeste-t-il un intérêt et une capacité qui atteste une volonté philosophique ? La seconde condition consiste à montrer à qui veut s'engager dans la philosophie que la philosophie est un long chemin à parcourir, une voie difficile, un dur travail à réaliser. Si, devant la présentation de ces exigeantes conditions, le disciple montre son impatience, s'il montre qu'il n'est plus possible maintenant pour lui de vivre autrement qu'en suivant cette route et qu'il presse déjà son guide pour arriver au but, alors il manifeste par là le réel de la philosophie qui consiste en un dur travail de soi sur soi. Enfin, l'épreuve de réel que doit passer Denys l'épreuve est au cœur d'une importante controverse dans l'exégèse platonicienne. Elle consiste à voir si le disciple s'empresse de vouloir écrire sur la chose de la philosophie. Si tel est le cas, alors il prouve par là qu'il n'a rien compris à ce qu'est la philosophie (ce que Denys a d'ailleurs fait). Il existe une abondante littérature sur le refus de l'écriture par Platon, mais je passe directement à l'interprétation qu'en fait Foucault.

Le refus platonicien de l'écriture consiste, premièrement et négativement, dans le défaut des *mathêmata*. Les *mathêmata* désignent la connaissance dans son contenu, mais aussi la connaissance telle qu'elle se donne en formules apprises, telle qu'elle s'enseigne par un apprentissage consistant à mémoriser des formules et des principes par cœur. Or, la philosophie ne peut rencontrer son réel si elle prend la forme d'une rédaction en formules car, explique Foucault, son réel ne réside pas dans la mémorisation de ses principes, mais dans la *sunousia*, c'est-à-dire la cohabitation de l'individu avec la philosophie, dans l'être-auprès-de la philosophie, – plus précisément dans la « *sunousia peri to pragma* », dans la cohabitation avec la chose de la philosophie. [Foucault] : « Cohabiter avec elle, c'est cela qui va constituer la pratique même de la philosophie¹. » De là, Foucault tire l'explication du refus de l'écriture par Platon. D'un côté, ceux qui ne savent pas que la philosophie consiste dans cette pratique que constitue cette cohabitation deviennent dangereux s'ils se mettent à écrire : ils en tireraient vanité et suffisance, et ils déformeraient ce qu'est la philosophie à l'attention du public. Au contraire, ceux qui savent en quoi consiste le réel de la philosophie n'ont aucunement besoin de cet enseignement par *mathêmata*.

Positivement, le refus de l'écriture réside selon Foucault dans le mouvement même de la

1 GSA, p. 229.

connaissance qu'il appelle le cercle de la connaissance. Platon présente cinq éléments de connaissance : les trois premiers sont le nom, la définition et l'image ; le quatrième élément ne réside pas dans le monde extérieur, dit Foucault, mais appartient à l'âme, c'est l'*epistemé* composée de l'opinion droite et du *noûs*, l'intellect ; le cinquième élément de la connaissance est la chose dans son être propre. Or Foucault semble faire du cinquième élément une forme de connaissance, non pas un objet de connaissance : [Foucault] : « La cinquième forme de connaissance, c'est celle qui va permettre de connaître la chose dans son être propre (*to on*)¹. » Or, dans la Lettre VII, il faut noter que le cinquième élément de la connaissance est bien un objet, c'est l'être de la chose. Comment, selon Foucault, cette connaissance de la chose peut se former ? [Foucault] : « On peut la former par la montée et la descente le long des quatre autres degrés de connaissance et à travers les instruments qui caractérisent les autres formes de connaissance. » « Mais, dit Foucault, pour que ce travail de montée et de descente le long des autres degrés de la connaissance puisse effectivement nous mener à ce cinquième degré, faut-il encore que l'âme soit de bonne qualité. Il faut qu'elle ait une affinité, qu'elle soit *suggenês* avec la chose même, *to pragma* justement². » Foucault peut alors conclure que cette connaissance dernière ne s'acquiert que par la pratique assidue et continue des autres modes de connaissance³, et ajouter ensuite : « Le réel de la philosophie est dans ses pratiques⁴. » Nous voyons alors, dans cette analyse proposée par Foucault, que les pratiques en quoi consistent la philosophie ne se présentent pas tellement dans leur action extérieure, mais comme un travail et un rapport de soi à soi consistant avant tout dans des exercices de pensée. Peut-être devons-nous alors, avant de penser la dernière philosophie de Foucault comme une manière de vivre manifestée extérieurement, éclairer d'abord le rapport philosophique de soi à soi qu'engageait sa pensée.

Enfin, j'aimerais finir cette lecture que donne Foucault de la Lettre VII par une considération sur l'adresse de la philosophie au champ politique. On peut voir toute l'ambiguïté de ce rapport dans cette phrase prononcée par Foucault : « [Si Platon] a été à la rencontre de celui qui exerce le pouvoir politique, si c'est bien là qu'est l'épreuve de réalité de la philosophie, [...] cette épreuve même de la philosophie *dans la politique* nous renvoie à ceci : le réel de la philosophie est dans le *rapport de soi à soi*⁵. » Foucault résout cette contradiction apparente en identifiant le sujet politique au sujet philosophique : « Ce qui est exigé, c'est que le sujet du pouvoir politique soit aussi le sujet d'une activité philosophique⁶. » Le réel de la philosophie ne se manifeste que s'il y a

1 GSA, p. 231.

2 GSA, p. 232.

3 GSA, p. 232.

4 GSA, p. 232.

5 GSA, p. 236. Je souligne.

6 GSA, p. 272.

« identité entre le mode d'être du sujet philosophant et le mode d'être du sujet pratiquant la politique¹ ». Ainsi, si Platon s'est rendu à Syracuse, c'est parce qu'il avait peur de ne pas répondre à l'obligation interne à la philosophie qui consiste à faire passer l'épreuve de sa réalité, c'est-à-dire à voir si Denys était capable d'un mode d'être philosophique. Et la possibilité de ce voyage à Syracuse, écrit Platon dans sa lettre, constituait un *kairos*, une occasion propice. Après tout, si Denys passait l'épreuve de réalité de la philosophie, de son âme, tendue vers la justice et la vérité, aurait dû émerger un bon gouvernement des hommes. Il y avait là une occasion propice : il suffisait de faire passer l'épreuve à un seul homme, et non à une assemblée démocratique. Or, si en cas d'absence d'écoute, le philosophe est dédouané de sa tâche, alors la philosophie doit continuer à posséder sa fonction d'existence propre par rapport aux autres discours, même en l'absence de *kairos*, c'est-à-dire en l'absence d'occasion d'écoute. Il me semble que Foucault a commencé à poser l'esquisse d'une histoire de la philosophie dans ses derniers cours en cherchant la fonction d'existence propre à la philosophie à travers les âges qu'elle traverse – cette fonction variant d'une époque à l'autre. Il tentait de savoir quelle tâche elle se donnait à elle-même, et comment elle se différenciait de tous les autres types de discours. Nous devrions alors nous demander quelle fonction nous souhaiterions donner à la philosophie aujourd'hui, même dans le cas d'une absence d'écho. La tâche qui nous incombe aujourd'hui à l'égard de la pensée de Foucault, afin de lui être fidèle, n'est-elle pas de la reprendre mais en l'éloignant de nous, afin de mesurer la distance qui nous en sépare maintenant ?

1 GSA, p. 272.