

QU'EST-CE QU'ÊTRE JUSTE AVEC L'AUTRE ?

Le *différend* entre Foucault et Derrida à propos de la folie.

De Descartes à Freud et au-delà.

THÈSE

PRÉSENTÉE ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT PAR

VIVIANE HORTA GENEROSO

POUR L'OBTENTION DU
DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

JURY

Patrice VERMEREN

Professeur à l'Université de Paris VIII
Directeur de thèse

Élisabeth ROUDINESCO

Directrice de Recherche HDR à l'Université de Paris VII

Frédéric GROS

Professeur à l'Institut d'Études Politiques de Paris

Mathieu POTTE-BONNEVILLE

Maitre de conférence à L'École Normale Supérieure de Lyon

Vladimir SAFATLE

Professeur à l'Université de São Paulo

QU'EST-CE QU'ÊTRE JUSTE AVEC L'AUTRE ?

À l'être atopique,

Remerciements

Je voudrais remercier mon directeur de recherche, Patrice Vermeren, qui a soutenu dès le début cette recherche, m'a accordée sa confiance, m'a encouragée tout au long de ce parcours et m'a donné à plusieurs reprises l'occasion de présenter et de discuter publiquement des échantillons du présent travail.

Cette thèse raconte sa propre histoire entre les lignes ; elle est née d'une *rencontre*. Elle a été écrite dans des conditions difficiles, mais toujours motivée par un *désir d'apprendre*, un désir de ne pas être égale à moi-même, de devenir autre. Merci à Plínio Prado de m'avoir appris tout cela et, avec son affection, avoir alimenté mon *fantasme* de thèse (selon l'expression empruntée à Roland Barthes).

Merci à ma fille Natasha, pour sa compagnie amoureuse et pour sa compréhension au long de ce chemin.

Merci à ma famille au Brésil, pour le temps qu'ils ont accepté que je reste loin d'eux, pour me consacrer à la recherche.

Merci à la famille Prado, et spécialement à Helena pour avoir partagé affectueusement avec moi tous les sentiments des doctorants (ce mélange d'angoisses et de satisfaction des découvertes) que nous avons eu, par hasard, l'occasion de vivre au même moment.

Merci, enfin, à mes très chers amis, pour leur soutien au long de ces années pour leur fidèle amitié.

J'exprime aussi ma reconnaissance envers tous mes amis et collègues de l'Université de Paris 8, pour leur appui.

Je remercie l'École doctorale Pratiques et théories du sens et au Laboratoire d'études et de recherches sur les logiques contemporaines de la philosophie, de m'avoir accordée une aide mobilité qui m'a permis de travailler aux archives Michel Foucault et Jacques Derrida à l'IMEC.

Je remercie spécialement l'équipe de la Bibliothèque de Paris 8 et aussi l'équipe de l'IMEC pour l'accueil. Je remercie les héritiers de Foucault, Mme Francine Fruchaud et Denys Foucault, ainsi que l'héritière de Derrida, Mme Marguerite Derrida, pour m'avoir

autorisé à consulter leur correspondance et la citer. Je sais grée aussi à Plínio Prado de m'avoir aidé à déchiffrer les manuscrits.

Mes remerciements vont également à la CAPES qui a financé pendant un an et demi cette recherche, en m'accordant une bourse d'études doctorales de la Fondation CAPES (subordonnée au Ministère de l'Éducation du Brésil - Procès BEX 1067 /14-1). Cette aide financière m'a donné l'opportunité de pouvoir dédier intégralement mon temps à cette recherche au cours de cette dernière année et demie.

Enfin, mais pas en dernier, je tiens à remercier également tous les noms qui sont mentionnés dans cette thèse et envers lesquels elle est tributaire. Je sais grée tout particulièrement à Mme Élisabeth Roudinesco, à MM. Frédéric Gros, Mathieu Potte-Bonneville, Vladimir Safatle, d'avoir bien voulu faire partie du jury de soutenance, lire et discuter ce travail.

SOMMAIRE

Avant-propos, 11

INTRODUCTION GÉNÉRALE. — *La question de l'autre de la raison et la « philosophie française » des années soixante*, 16

PREMIÈRE PARTIE

ÊTRE JUSTE DANS LE DIFFÉREND.

CHAPITRE I. — *Le concept de différend*, 36

SECONDE PARTIE

LE DIFFÉREND ENTRE FOUCAULT ET DERRIDA.

CHAPITRE II. — *À propos de Descartes. Sur l'exégèse des Meditations de prima philosophia*, 62

CHAPITRE III. — *À propos de Freud. Sur l'interprétation de la « révolution copernicienne » de la psychanalyse*, 153

Conclusions (chapitres II et III), 168

CHAPITRE IV. — *Le différend sur le plan de l'adresse à l'autre. De la relation maître et disciple à l'escalade entre pairs*, 172

CHAPITRE V. — *Arkhè et gramma. Le différend entre les dispositifs philosophiques*, 224

Conclusions, 259

TROISIÈME PARTIE

AU-DELÀ DU DIFFÉREND ?

CHAPITRE VI. — *De l'histoire de la folie à l'écriture de la folie*, 264

EN GUISE DE CONCLUSION, 292

Ouvrages consultés, 296

Abréviations de textes utilisés, 306

Annexe I, 307

Annexe II, 319

Index des noms, 344

Index des notions, 347

Table des matières, 351

AVANT-PROPOS

La présente recherche trouve son origine dans ladite « querelle de la folie » qui a opposé Michel Foucault et Jacques Derrida dans les années soixante, lors de la lecture et de l'interprétation de la première *Méditation* cartésienne. Cette dispute va cependant se poursuivre au sujet de Freud, et au-delà, eu égard toujours à la question de la folie.

Le premier geste du travail que l'on va lire a été de ne pas dissocier la « querelle » au sujet de Descartes de la discorde à propos de Freud. Le second geste a consisté à ne pas disjoindre, dans l'antagonisme, le niveau proprement argumentatif de la *relation* et de l'*adresse* entre les protagonistes. Le troisième geste, enfin, a été de poursuivre l'examen de la dispute au-delà des textes de Descartes et de Freud, jusqu'à l'extrême limite de la question des relations entre œuvre et folie, à propos de l'écriture d'Antonin Artaud.

L'antagonisme entre les deux philosophes a été déclenché, on le sait, après la conférence « Cogito et Histoire de la folie » prononcée par Jacques Derrida en 1963 au Collège philosophique. La conférence articulait une critique fondamentale de l'interprétation de la *Meditatio I* de Descartes proposé par Michel Foucault, au cœur de son premier grand livre, *l'Histoire de la folie*, publié en 1961.

Cette dispute entre les deux philosophes de langue française a ouvert un débat, souvent intense, qui a retentit dans le monde entier et a suscité une littérature considérable.¹ Ce débat n'est pas clos. Il dure toujours, depuis un demi-siècle (si l'on prend comme point de départ la conférence de Derrida de 1963 et, à l'autre bout, le

¹ Sur la bibliographie américaine et anglaise du débat entre Foucault et Derrida, voir quelques essais consultés, allant de 1987 à 2016 : Aryal, Yubraj. *Between Foucault and Derrida* (2016) ; Boyne, Roy. *Foucault and Derrida the Other Side of Reason*. (1990) ; Brague, Remi. « The Mad Man of Stoic Philosophy. » In *Jacques Derrida : Critical Assessments of Leading Philosophers* (2002) ; Carroll, David. *Paraesthetics : Foucault, Lyotard, Derrida* (2001) ; Flynn, Bernard. « Derrida and Foucault : Madness and Writing ». In *Derrida and Deconstruction* (1989) ; Frank, Manfred. *What is Neostructuralism?* (1989) ; Guven, Ferit. *Madness and Death in Philosophy* (2005) ; Norris, Christopher. *Derrida*. (1987) ; Spivak, Gayatri Chakravorty. Translator's preface to *Of Grammatology*, by Jacques Derrida ; Žižek, Slavoj. « Cogito, Madness and Religion : Derrida, Foucault and then Lacan » (2007).

livre *Querelles cartésiennes* de Pierre Macherey, parues en 2014). Il est toujours vivant et il a même inspiré de nouvelles études sur la logique et la pragmatique des controverses philosophiques.

En travaillant de près sur la « querelle », nous nous sommes rendu compte qu'il y avait *deux* niveaux dans le dissensus en question, qu'il importait de dégager et d'étudier : 1. le niveau du *sens* ou de l'argument proprement dit (concernant la bonne ou la vraie lecture de ce que « dit » le texte cartésien) ; et 2. le niveau de la *relation*, de l'adresse entre les deux lecteurs de Descartes, protagonistes de la « querelle ».

Ce deuxième niveau nous a paru de la façon la plus frappante dans les pages initiales de « Cogito et Histoire de la folie » de J. Derrida, ainsi que dans celles, toujours introductives, du texte « Être juste avec Freud », écrites quelques trente ans après (1991). Dans ces endroits *liminaires* de son texte, Derrida met précisément l'accent sur la *relation* qui les relie, les deux protagonistes de la controverse, relation qui n'est jamais extérieure ou étrangère au desaccord argumentatif. Il vérifie ainsi ce que nous apprend la pragmatique du langage, à savoir qu'en toute communication, fût-elle scientifique ou théorique, il s'agit non seulement de signifier ou d'argumenter, mais aussi de prendre en considération *qui* cherche à signifier quoi *à qui* et depuis *quel lieu*.

Il importait par conséquent de prendre en considération ce niveau relationnel également, lequel est traditionnellement laissé de côté par les spécialistes de l'exégèse du texte. Autrement dit, il manquait une analyse de la *relation* entre les partenaires-adversaires. Nous nous sommes engagés à parer ce manque en recourant à l'analyse pragmatique du discours et en prenant aussi en compte la correspondance entre les protagonistes.

Ce geste a rouvert la question méthodologique, elle-même philosophique, des *limites* d'un *corpus* philosophique, de ce qui est censé en être à l'intérieur et de ce qui est supposé en être dehors. Donc, la question des frontières entre philosophie et biographie, entre « vie et œuvre », pensée et manière de vivre. Nous nous sommes expliqué dans le chapitre IV et V ; nous la retrouverons dans toute sa force au dernier chapitre, avec Artaud.

Forte de l'étude des spécialistes du texte cartésien et de la « querelle de la folie » un demi siècle durant, il nous est apparu qu'en fin de compte le débat n'était pas tranchable, ce que démontre en substance F. Alquié. Ce fait, l'incapacité de savoir et de décider qui a raison et qui a tort dans ladite « querelle », était pour nous le signe que là, nous avons affaire à un *différend*. Jean-François Lyotard appelle un *différend* une situation de conflit entre deux parties (ou plus) où il n'y a pas un tribunal capable de trancher le dissensus, faute d'un idiome ou d'une règle commune aux deux parties. Nous soutenons que tel est bien le cas du dissensus qui oppose le dispositif « archéologique » foucauldien au dispositif « grammatologique » derridien. Par conséquent, il n'y aurait pas de dispositif discursif visant trancher ce dissentiment qui ne serait pas en même temps juge et partie, c'est-à-dire illégitime.

Nous avouons cependant que, au cours de notre analyse, nous avons été tenté à plusieurs reprises de choisir l'un des deux camps, de trancher le débat, tantôt au bénéfice du discours archéologique foucauldien, tantôt en faveur du discours grammatologique derridien. Tentation qui a été partagée, au demeurant, par plusieurs spécialistes qui se sont penchés sur ce débat.

Pour lutter contre cette tentation et nous tenir dans la position la plus neutre possible, le *différend* a été pour nous à la fois le concept-clé et le principe de la méthode d'analyse, nous guidant dans l'intelligence des innombrables méandres de ce débat. Le *différend* a été, en somme, notre vrai fil conducteur, tout au long de notre chemin.

Cette thèse est structurée en trois parties.

La première a pour enjeu l'élaboration du concept de *différend*, ayant comme horizon la question *qu'est-ce qu'être juste dans le différend ?*

La seconde démontre et explore les deux niveaux de *différend* (celui du contenu argumentatif et celui de la relation) qui opposent les dispositifs philosophiques de Foucault et de Derrida.

La troisième partie, enfin, problématise ce que c'est qu'être juste avec la *folie*, et qu'est-ce que cela peut vouloir dire après, voire par-delà le différend entre Foucault et

Derrida. Nous cherchons à savoir s'il y a un « lieu » où cette justice envers l'autre de la raison peut avoir séjour.

Dans le premier chapitre, nous nous consacrons à dégager le concept de *différend* à partir de l'œuvre homonyme de J.-F. Lyotard. Ce concept a lui-même une « genèse » liée à l'affect procuré par le *retrait du politique* (celui qu'incarnait le marxisme radical), la perte des amis du militantisme et l'impossibilité d'articuler ou d'exprimer dans la langue du marxisme cette nouvelle condition « post-marxiste », sinon « post-politique ».

Ce chapitre élabore un cas lui-même exemplaire de différend, que nous utiliserons comme paradigme pour étayer notre hypothèse sur le différend entre Foucault et Derrida. Nous mettrons cette hypothèse à l'épreuve de ladite « querelle » entre Foucault et Derrida, à l'occasion du texte de Descartes et de celui de Freud. Cela guide toute la deuxième partie de notre recherche. À ce niveau, nous privilégions le contenu argumentatif du débat.

Pour ce faire, nous faisons appel aux travaux de quatre spécialistes du texte cartésien qui se sont penchés sur la « querelle de la folie » : Jean Marie Beyssade, Ferdinand Alquié, Denis Kambouchner et Pierre Macherey — avec, pour toile de fond, Martial Gueroult. Ces travaux constituent des références majeures qui attestent l'étendue et la profondeur des analyses accomplies au long de ces derniers cinquante-trois ans de ladite « querelle de la folie ». Ils témoignent aussi de l'actualité du débat. Et surtout, ils nous apportent un concours décisif pour l'établissement de notre propre hypothèse, selon laquelle sous le nom de « querelle », il s'agit bel et bien d'un *différend*.

Dans les chapitres suivants nous étudions l'axe pragmatique de la relation entre les protagonistes de la « querelle », ce qui nous conduit à formuler l'hypothèse d'un *différend* au niveau relationnel.

Dans la troisième partie nous reprenons d'un autre point de vue, à nouveaux frais, la question de la *folie* : par le biais du motif de l'*écriture* et de ses ressources. Ce qui revient à passer d'un discours sur la folie (scientifique, médical, historique, philosophique) à une *écriture de la folie* (au double génitif).

Nous nous attachons alors à esquisser un champ de recherches sur l'écriture consacrées aux paradoxes de la relation entre œuvre d'écriture et folie ou absence d'œuvre, par-delà le différend entre les dispositifs de pensée foucauldien et derridien.

On peut dire qu'en un sens le cœur de notre thèse est établi et déployé dans la deuxième partie, sorte de plaque tournante débouchant sur le dernier chapitre.

INTRODUCTION GÉNÉRALE.

La question de l'autre de la raison et la « philosophie française » des années soixante.

1. L'épuisement du paradigme du sujet.
2. Un rapport intime à l'écriture.

Dans la première partie de cette thèse nous développerons le champ général de notre travail. C'est-à-dire, nous préciserons comment notre sujet et notre problématique se situent dans l'ensemble de notre étude. Il s'agit dans ce travail d'élucider la question de savoir c'est qui veut dire « être juste » avec l'*autre* (dans tous les sens du terme : l'*autre* de la raison, l'*autre* que soi, l'*autre* de soi). Le champ général où nous allons situer et étudier ce sujet est la philosophie contemporaine de langue française. Pour donner un premier balisage, nous allons nous concentrer sur la séquence qui va des années 1961 à 1991.³ Ces années sont pour nous des repères emblématiques pour situer notre analyse de la question du partage entre la *raison* et son *autre*, et plus précisément, la *folie*.

À l'intérieur de ce champ, nous prenons comme fil conducteur la querelle, la divergence, ou le *différend* (c'est ce que nous verrons par la suite), la dispute ou la *disputatio* entre Michel Foucault et Jacques Derrida à propos de la Première Méditation de Descartes, laquelle controverse a justement trait à notre sujet : être juste avec l'*autre*.

Qu'est-ce que c'est être juste avec l'*autre* ? Peut-on être juste avec l'*autre* tout en discordant de lui ? Être juste avec l'*autre* serait-il de l'ordre de l'un, de l'unité, unitaire — quelque chose qui aurait un sens unitaire, univoque, homogène, stable ? Le thème conducteur « être juste avec l'*autre* » fait-il problème ? Un désaccord, un *différend* s'ouvrent-ils entre Foucault et Derrida ? En quoi cela mobilise une théorie et une pratique de la lecture (une explication de texte), une herméneutique, une philologie de texte ? Comment Foucault et Derrida peuvent-ils prétendre également *être juste avec* : le texte de Descartes ? ; avec la folie ? ; l'un avec l'*autre* ? Comment peuvent-ils être également juste avec l'*autre* alors qu'ils sont en désaccord dans leurs lectures de Descartes, par rapport à la question du partage entre la *raison* et la *folie* ? En désaccord,

² Une première version de ce texte a été présentée lors d'une séance du cours de Patrice Vermeren à l'Université de Paris 8, dans l'année universitaire 2014/2015.

³ Notre recherche prend son départ dans le livre inaugural de Michel Foucault, *Histoire de la folie* (1961) ; et à l'autre bout, l'essai de Jacques Derrida, « *Être juste avec Freud* » (1991), la dernière réponse au « débat » qui a eu lieu entre les deux philosophes sur *la folie*. D'où notre périodisation : de 1961 à 1991.

donc, l'un avec l'autre ? Être juste avec l'autre implique-t-il nécessairement être, en quelque façon que se soit, en accord avec l'autre ?

Cela étant dit, il nous faut brosser, même que dans ces larges traits généraux, le tableau général de la philosophie de la langue française contemporaine.⁴ Nous éviterons d'utiliser dans ce travail les expressions « penseurs français », « philosophie française », « *French thinking* », ⁵ dans la mesure où elles relèvent d'une catégorisation géo-philosophique qui fait elle-même déjà partie de nos problèmes.⁶ Nous entendons par « philosophie française » la philosophie qui s'exprime en français et qui prend naissance symboliquement lorsque Descartes écrit le *Discours de la méthode* (1637) comme réponse, en français, aux *Essais* de Montaigne (1572- 1592).

Prendre Descartes comme commencement de la philosophie de langue française est pour nous déjà entrer dans le cœur de notre problématique. Parce que la philosophie de la seconde moitié du XX^e siècle, qui nous intéresse plus directement dans cette étude, est une discussion continuelle sur la *critique de la raison* moderne. Nous pouvons dire qu'il y a eu une bataille conceptuelle autour de la notion de *sujet* moderne, prenant fréquemment la configuration d'une polémique quant à l'héritage cartésien dans cette époque. Et cette « bataille conceptuelle » autour de Descartes sera notre fil conducteur dans ce texte.

⁴ La « philosophie française contemporaine » est, selon Alain Badiou, « un moment philosophique nouveau, qui se définit par un programme de pensée créateur et singulier en même temps qu'universel. » (C'est nous qui soulignons). Ce moment philosophique (créateur et singulier) qui a lieu en France, essentiellement, dans la seconde moitié du XX^e et qui se laisse, selon lui, comparer par sa richesse tant au moment grec classique qu'à l'idéalisme allemand. cf. Badiou, A. *L'aventure de la philosophie française : depuis les années 1960*. Paris: la Fabrique éd., 2012.

⁵ Les termes « *French thinking* », « *French thought* » ou « *French theory* » sont utilisés toujours péjorativement, par les Anglo-américains et les Allemands, pour présenter la philosophie de langue française contre l'académisme analytique des départements de philosophie dans les universités anglophones.

⁶ C'est-à-dire, une catégorisation géo-philosophique peut être contradictoire une fois que la philosophie est universelle, indépendamment de quelle langue elle est énoncée.

Beaucoup des philosophes français contemporains ont travaillé sur Descartes et sur la catégorie de sujet.⁷ Car le concept de sujet moderne que ces philosophes contemporains ont proposé, ne peut pas être le sujet cartésien, rationnel et conscient. Parce que la pensée moderne détient deux traits majeurs : le premier c'est qu'elle conçoit la vérité comme un discours qui peut concevoir entièrement le monde et ; le deuxième, parce qu'elle croit en un progrès assurée par le travail de la raison. Donc, les philosophes de cette époque ne peuvent plus à croire en ces deux fondements de la modernité. D'une part parce qu'il faut renoncer aux grands systèmes qui veulent appréhender le monde dans sa totalité (un discours qui se veut totalisant est un discours totalitaire). D'autre part, il nous faut bien prendre acte de la faillite des grands récits de l'émancipation, comment dirait Lyotard dans *La Condition Postmoderne*.⁸ La grande course sans fin du développement n'est plus crédible, pas plus que le grand consensus autour d'une vérité universelle.

De plus, il n'y a nulle homogénéité entre les penseurs censés appartenir à ce qu'on appelle la « philosophie française ». La philosophie de langue française contemporaine ne peut être assimilée ou réduite ni à une époque de la philosophie ni à une unique école.⁹ Les deux seules espèces d'unité que nous pourrions alléguer sont :

- De langue : leurs pensées s'articulent en français, quand bien même il puisse s'agir de l'héritage philosophique énoncé en allemand, en grec, en latin ou en anglais ;
- De thématique et de *manière*, à savoir : (1) la prise en compte de l'épuisement du paradigme du sujet et de la conscience husserlienne ; (2) un rapport constant et intime à la littérature et principalement à l'écriture ; une certaine attention portée à la

⁷ Quelques repères sur la catégorie du sujet dans l'œuvre des philosophes françaises contemporaines: Sartre et Merleau-Ponty, par exemple, ont défini le sujet comme conscience intentionnelle ; Althusser définit l'histoire comme processus sans sujet et le sujet comme une catégorie idéologique ; Derrida définit le sujet comme catégorie métaphysique, dans la descendance de Heidegger ; selon Lacan le sujet est le sujet divisé de l'inconscient ; Selon Badiou, il n'y a de sujet que d'un processus de vérité. cf. Badiou, A. *L'aventure de la philosophie française, op. cit.*, p. 11.

⁸ Cf. Lyotard, J-F. *La condition postmoderne*. Collection Critique. Paris: Éditions de Minuit, 1979. Sur le thème de la critique de Lyotard sur les métarécits de la modernité voir aussi la page 22 de ce travail et la note 23.

⁹ Le problème qui se pose pour nous est, en un sens, d'identifier, et de distinguer cet ensemble des concepts qui a gagné le monde entier: Existentialisme, Structuralisme, Archéologie, Désir et Perspectivisme, Déconstruction, Post-modernisme, *Différend* et Réalisme Spéculatif.

différence, au *différend*, à l'*altérité*, à l'*événement* ; (3) le souci quant au politique et au « retrait du politique » ; — et (4) évidemment, l'accent mis singulièrement sur la critique de la raison comme nous avons déjà signalé et qui sera notre guide ici.

1. L'épuisement du paradigme du sujet

Une fois que nous admettons qu'il y a (eu) une unité thématique et de *manière*, nous pouvons nous demander s'il y a une unité historique ; ou encore, un héritage intellectuel de la philosophie de langue française des années soixante.

Nous savons que les philosophes de cette époque sont en discussion avec l'héritage allemand connu comme les « trois H », qui sont : Hegel, Husserl et Heidegger.¹⁰ Beaucoup des protagonistes de la « philosophie française » ont suivi les célèbres séminaires de Alexandre Kojève à l'École Pratique des Hautes Études, dans les années trente (1933 à 1939).¹¹ Kojève a été responsable d'un changement dans les esprits (la révolte contre le néo-kantisme et l'éclipse du bergsonisme)¹² et le retour à la lecture de Hegel en France à cette époque. Il était aussi le premier en France qui a mis en rapport Marx, Hegel et Heidegger. À cause de cet aspect, Kojève est regardé comme une source importante du *radicalisme français* qui a influencé la génération d'après-guerre.

¹⁰ Cf. Descombes, V. *Le Même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Collection Critique. Paris : Éditions de Minuit, 1979, p 13. Dorénavant, désigné LMA.

¹¹ Quelques noms des auditeurs du Séminaire de Kojève, qui concernent directement notre étude : Georges Bataille, Raymond Aron, Pierre Klossowski, Jaques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hippolite.

¹² On peut dire que les néo-kantiens en France comprennent la réflexion sur les sciences comme une réflexion sur l'histoire des sciences. Cela veut dire que s'y mélangent les enseignements de Kant et de Comte. Pour les deux philosophes, le but de la philosophie est d'étudier la raison, mais pour les positivistes néo-kantiens l'accent est mis dans un parallélisme historique. C'est-à-dire que : « Platon s'explique par la crise des nombres irrationnels, Descartes par la naissance de la physique moderne, Kant par Newton. Dans cette conception des choses, la validité d'une philosophie se mesure à la pertinence du discours qu'elle tient sur la science de son temps, pertinence dont nous sommes bien placés pour juger, étant nous-mêmes situés dans l'histoire à un niveau supérieur. » cf., LMA, p. 107.

La lecture kojévienne de Hegel est fondée sur la dialectique du maître et de l'esclave, soumise à une lecture anthropologique et historique, en reformulant et différenciant les idées de Hegel sur le concept de reconnaissance.¹³

Pour Hegel l'existence d'autrui est indispensable à ma conscience de moi. Le moi n'a de sens qu'en tant qu'il reconnaît qu'il n'est pas autrui. Non seulement je ne prends conscience de moi que par la prise de conscience de l'autre, mais la connaissance de soi réclame la *reconnaissance* de soi par l'autre. Dans le rapport maître/esclave la conscience de soi passe nécessairement par autrui, c'est-à-dire, le maître a conscience de soi parce que l'autre l'a reconnu. Ainsi que l'esclave, dans ce rapport à l'autre (maître), a éprouvé la fragilité de son existence et a pris conscience de lui-même. Chacun veut donc, asservir l'autre pour être reconnu par lui.¹⁴

Kojève expose la dialectique hégélienne comme l'élargissement des produits de la culture humaine, plus que le résultat du travail de l'Esprit.¹⁵ Or, la thèse hégélienne est

¹³ Nous soulignons que ce concept de reconnaissance, central dans la dialectique hégélienne, est très important pour nous aussi, dans le cadre de ce travail. Car il est au cœur de la problématique de l'« être juste avec l'autre ». Reconnaître est d'abord une forme de distinguer et d'identifier. Selon Descartes, reconnaître est percevoir comme vraie et distinguer le *même* de l'*autre*. Pour Hegel, penseur de la « justice de reconnaissance », est fondamental que toute personne puisse avoir la possibilité de jouir de trois formes de reconnaissance : *reconnaissance de la personne par le soin et l'amour* ; *reconnaissance des droits par l'attribution et le respect des droits de l'individu* ; *reconnaissance mutuelle dans la sphère étatique des capacités de l'individu par la société*. La non-reconnaissance est une atteinte dans l'honneur de l'individu. Les individus doivent être reconnus pour produire un rapport positif à eux-mêmes. Et toute atteinte morale est un traumatisme psychique qui peut donc, conduire à une auto-marginalisation de l'individu, à une perte de respect de soi, à une destruction du potentiel de production personnel.

On verra plus tard l'importance de cette reconnaissance de Foucault (comme « maître ») à l'égard de Derrida (qui a été son « disciple »). Derrida s'est attaché à articuler (dans son texte « *Cogito et l'Histoire de la folie* » de 1963) la *confusion de sentiments* (j'emprunte l'expression « confusion de sentiments » à traduction en français du romain *Verwirrung der Gefühle*, de Stefan Zweig) qui demeure dans la relation maître/disciple et la nécessité pour le disciple d'être reconnu par le maître.

¹⁴ Selon Hegel, le porteur de la continuation de l'histoire est l'esclave et non le maître. L'esclave travaille pour le maître et ce faisant il transforme la nature. Et parce qu'il transforme la nature, il sera le sujet de l'histoire. Le maître l'impose une forme propre à satisfaire ses besoins, il jouit de la nature sans la transformer. Pour Hegel, la nature est transformée en monde, en histoire, par l'aboutissement d'une lutte — une lutte qui s'achève sur le travail de l'esclave.

¹⁵ Pour ce dire en un mot : la dialectique dans le domaine de l'Esprit, est l'histoire des contradictions de la pensée qu'elle dépasse en passant de l'affirmation à la négation et de cette négation à la négation de la négation. Chez Hegel l'histoire s'accomplit avec son époque, c'est-à-dire tout ce développement dialectique qui expriment le travail du concept trouverait sa vérité à chaque époque. C'est justement

qu'être et pensée sont identiques, donc, que la dialectique n'est pas uniquement constitutive du devenir de la pensée, mais aussi, de la réalité. L'aboutissement de la phénoménologie est d'exposer en totalité l'essence de l'homme, ses possibilités cognitives et affectives. Dans ce sens elle est une forme d'anthropologie. Une anthropologie athée, pour laquelle l'homme a conscience de soi comme conscience de sa propre mort et de sa propre finitude.

En ce sens, la notion de raison chez Hegel prend une acception singulière, c'est-à-dire, la raison signale l'état de la conscience qui se sait être toute la réalité.¹⁶ Pour Hegel, l'histoire est rationnelle dans le sens où les hommes se développent par eux-mêmes. La Raison gouverne le monde et se réalise dans l'histoire et l'histoire a été et sera toujours rationnelle. Pour illustrer cette idée nous citerons un exemple donné par Kojève et qui est très précieux pour notre problématique, à savoir le partage entre la raison et son autre. On devine déjà comment l'influence de cette dialectique hégélienne a affecté les questions de nos penseurs des années soixante, sur l'opposition entre le rationnel et l'irrationnel, sur l'opposition d'une pensée non dialectique à une pensée dialectique :

« Une pensée non dialectique s'en tiendrait à l'opposition du rationnel et de l'irrationnel, mais *une pensée qui se veut dialectique a pour définition d'amorcer un mouvement de la raison vers ce qui lui est foncièrement étranger, vers l'autre* : toute la question est alors de savoir si, dans ce mouvement, c'est l'autre qui aura été ramené au même, ou bien si, pour embrasser simultanément le rationnel et l'irrationnel, le même et l'autre, la raison aura dû se métamorphoser, perdre son identité initiale, *cesser d'être la même et se faire autre avec l'autre*.

Or l'autre de la raison est la déraison, la folie. Le problème est ainsi posé d'un passage de la raison par la folie ou l'aberration, passage préalable à toute accession à une authentique sagesse. » (LMA, p. 25)

Toutes ces questions sur le partage entre la raison et son *autre* seront très importantes dans les « débats » de Michel Foucault et Jacques Derrida, dans les années soixante, comme nous verrons dans le détail dans cette thèse. Selon Vincent Descombes,

cette intention de clôture de l'histoire qu'ont engendrée des violentes critiques à Hegel.

¹⁶ Vincent Descombes souligne que : « Celui qui verrait dans l'œuvre hégélienne un monument rationaliste s'étonnera sans doute du respect affiché par les futures « existentialistes » françaises à l'endroit de Hegel : si l'existence est foncièrement absurde, injustifiable, comment s'accommoder d'une pensée qui soutient que "tout ce qui est réel est rationnel" ? » cf., LMA, p. 24.

dans son livre *Le même et l'autre*, Kojève parlait plus de sagesse que de rationalité, et Hegel (selon Kojève) « aurait manqué de sombrer dans la folie au moment d'atteindre le savoir absolu ». ¹⁷ L'interprétation kojévienne de Hegel est « loin de mettre l'accent sur l'aspect raisonnable et pacifiant de la pensée hégélienne. » (LMA, p.25). Bien au contraire, souligne Descombes, il a centré ses analyses, toujours sur les moments paradoxaux de la pensée de Hegel.

Dans son livre sur la *Phénoménologie de l'esprit*, Kojève souligne que ce sont les luttes sanglantes et non « la raison » qui font avancer les choses vers la conclusion. Aussi il ne manque pas l'occasion de souligner les remarques de Hegel sur l'influence dans son travail de la guerre d'Iéna et son admiration à l'égard de Napoléon. Cette caractéristique de Kojève, selon Descombes, légitime l'hypothèse selon laquelle lui-même a fourni « les armes » aux anti-hégéliens en présentant les impasses sur les systèmes hégéliens qui pouvaient passionner un nietzschéen. Par exemple, en disant que la dialectique de Hegel est la dialectique des réalisations politiques de l'homme. Ou encore, en disant que : *Les spéculations philosophiques visaient unir les aspects profanes de l'existence (travail, vie familiale, etc.) et ses aspects sacrés (jeu, dépenses sacrificielles)*. C'est-à-dire, toujours l'accent est mis dans l'homme comme être social.

Cette *facette* de Kojève, dit Descombes, fait partie de son talent de « compromettre la philosophie (...) en lui imposant de traverser des secteurs de l'existence qu'elle ne visitait pas volontiers jusque-là : le cynisme politique, la vertu des massacres et des violences, et de façon générale l'origine déraisonnable du raisonnable. » (LMA, p. 26). Tous ces aspects « honteux » de la philosophie de Hegel

¹⁷ On remarque ici que « Hegel se pense auteur humain, mortel, soumis jusque dans sa pensée à la condition du temps : et sa prétention n'est plus alors d'être divin ou éternel, mais de le devenir ; auquel cas il n'est plus fou, même s'il frôle la folie. Kojève évoque un épisode dépressif de la vie de Hegel, entre sa vingt-cinquième et sa trentième année, et il y voit l'effet de la résistance de l'individu empirique nommé "Hegel" à la menace du savoir absolu. En prononçant l'énoncé spéculatif ("Je suis tout ce qui est"), le penseur abolit, avec sa particularité, son humanité, car il va de soi qu'un homme n'est jamais, en tant que tel, qu'une médiocre partie du monde. Ce moment de folie a vivement frappé les écrivains français. Georges Batailles le mentionne et le commente dans l'expérience intérieure. Toute une tradition de la littérature française associe d'ailleurs la lecture de Hegel et l'expérience de l'impossibilité d'écrire. On en trouve déjà les traces chez Flaubert. Mallarmé, au moment où il lit Hegel à Tournon, connaît lui aussi *une* expérience dépressive.» cf. LMA, p. 59 et 60 ; nous soulignons. On reviendra sur ces questions entre la *folie* et *l'écriture* et *l'impossibilité d'écrire*, dans la troisième partie de cette thèse. Toutes ces influences de Hegel sur les écrivains, mais particulièrement sur Bataille et Blanchot, sont cruciales pour Foucault et pour Derrida, comme nous le développerons plus tard.

ont été soulignés dans les séminaires donnés pour Kojève. Descombes dit qu'il a *légué à ses étudiants une conception terroriste de l'histoire*.¹⁸ Il convient d'ajouter à ce tableau l'interprétation de la fin de l'histoire de Hegel et les conséquences sur l'anéantissement de l'Homme, sur le fait que rien de nouveau ne peut surgir dans le monde, la réalité étant devenue rationnelle :

« L'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit ou de l'Individu libre et historique, signifie tout simplement la cessation de l'Action au sens fort du terme. (...) La disparition des guerres et des révolutions sanglantes. Et encore la disparition de la *Philosophie* ; car l'Homme ne changeant plus essentiellement lui-même, il n'y a plus de raison de changer les principes (vrais) qui sont à la base de sa connaissance du Monde et de soi. »¹⁹

Cette thèse de la fin de l'histoire hégélienne résume la fin de l'adversité.²⁰ Cela veut dire que l'homme (sujet) ne rencontre rien hors de lui (dans l'objet) qui fasse obstacle à la réalisation de ses projets. Il n'y a de vérité que dans l'histoire. C'est l'action et non l'être qui offre la règle de la vérité. Toutes ces questions de l'être et de l'interprétation de l'histoire seront très précieuses pour nos « philosophies françaises » du XX^e siècle.

Mais le prestige de Hegel dans les années trente en France — qui est devenue à l'origine de tout ce qui s'est fait de plus moderne dans la philosophie classique — va revenir à nouveau, dans les années soixante, comme nous verrons :

« L'ambition de la phénoménologie française était d'appuyer une philosophie dialectique de l'histoire sur une phénoménologie du corps et de l'expression. La génération qui se montre active après 1960 *dénonce une illusion dans la dialectique et refuse l'approche phénoménologique du langage*. L'opposition apparaît donc totale, ou voudrait l'être, entre la doctrine dominante de l'après-

¹⁸ Descombes cite, comme exemple de cette conception terroriste de l'histoire : le texte *Humanisme et terreur*, de Merleau-Ponty en 1947 et les analyses de Sartre sur la Révolution française et son thème de la « fraternité-terreur » dans la *Critique de la raison dialectique*. cf. LMA p. 27.

¹⁹ Cf. Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Édité par Raymond Queneau. Nouvelle présentation. Collection Tel 45. Paris: Gallimard, 2014. (1^{ère} édition 1947), p. 435 (note).

²⁰ Nous remarquons que les lectures contemporaines de Hegel sur la « fin de l'histoire » distinguent clairement l'utilisation de Hegel de l'usage qu'en a fait Kojève. Ainsi, la « fin de l'histoire » chez Hegel serait présente à chaque instant dans le processus historique, processus qui ne connaît pas lui-même de terme final.

guerre et ce qui va bientôt recevoir dans l'opinion le nom de *structuralisme* ». (LMA, p. 93 ; nous soulignons)

Les philosophes *structuralistes* reprennent les idées de Bergson qu'ils appellent « logique de l'identité », « c'est la forme de pensée qui ne peut se représenter l'autre qu'en le réduisant au même, qui subordonne la différence à l'identité ». (LMA, 93).²¹ En opposition à cette « logique de l'identité » vient une « pensée de la différence », une pensée de la différence non-dialectique qui ne serait pas le simple contraire de l'identité, comme nous le distinguerons après, avec Gilles Deleuze et, principalement, sous la plume de Jacques Derrida.

Cela ne veut pas dire que les hégéliens ou les husserliens ont brusquement disparu de la discussion. Mais, en 1960 leur position n'est pas dominante. Des philosophes comme Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard et d'autres vont essayer d'échapper à Hegel et à l'interprétation hégélienne donnée par Kojève, comme cela a été remarqué par Foucault, lors de sa *Leçon Inaugurale* au Collège de France (1970), publiée sous le titre de *L'Ordre du discours*.

Dans ce texte Foucault reconnaît sa dette à l'égard de Jean Hyppolite : « C'est qu'infatigablement il a parcouru pour nous et avant nous ce chemin par lequel on s'écarte de Hegel, on prend distance, et par lequel on se trouve ramené à lui, mais autrement, puis contraint à le quitter à nouveau. ».²² Aussi Lyotard, dans son livre *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir* (1979), a problématisé les deux métarécits de la modernité : celui de l'émancipation du sujet rationnel et celui de l'histoire de l'Esprit

²¹ Ou encore « Si le structuralisme met en crise la phénoménologie qui régnait encore en 1960, c'est que cette dernière avait choisi de se définir par rapport à ce qu'on appelle en France les "sciences humaines" (avant tout, la psychologie et la psychanalyse, et d'autre part l'ethnologie). Le fort de la phénoménologie était, selon ses partisans, son aptitude à engager le dialogue avec les tendances les plus actives de la recherche anthropologique. Donner une expression rigoureuse, philosophiquement acceptable, à ce qui se bredouillait dans les sciences de l'homme, c'était là ce que la génération phénoménologique se flattait d'accomplir. Avec les notions de "comportement", de Gestalt, puis de "structures", ces sciences refusaient l'antithèse du sujet et de l'objet et indiquaient un intermédiaire, "ni chose ni idée". La phénoménologie répondait à leur attente en leur procurant, dans le vrai cogito où s'unissent l'âme et le corps, cet amphibie qu'ils désiraient sans parvenir à l'articuler.» cf., LMA, p.100.

²² Cf. Foucault, M. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1976, p. 75. (1^{ère} édition 1971).

de Hegel.²³ Et encore plus tard, Derrida, dans son livre *Spectres de Marx* (1993) où il a explicité ces idées sur l'héritage. Il a critiqué l'interprétation de Kojève sur le système hégélienne et sur Hegel « La lecture néo-marxiste et para-heideggérienne de la Phénoménologie de l'esprit par Kojève est intéressante. Qui le contestera ? Elle a joué un rôle formateur et non négligeable, à bien des égards, pour une certaine génération d'intellectuels français, juste avant ou juste après la guerre. »²⁴ ; pour citer simplement quelques remarques des nos trois philosophes principaux dans cette étude.

Qui ce soit par l'influence marxiste ou par l'influence nietzschéenne, et accompagnée par l'effet de la lecture de Heidegger — dont nos trois philosophes principaux, ont été bien nourris. Tous les trois sont en désaccord avec Hegel. Et

²³ Nous soulignons que, dans le livre : *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (1979), J-F. Lyotard soutient que la question du progrès scientifique est dérangée par l'« incréduité » envers les métarécits (les schémas narratifs totalisant et globaux qui visent à comprendre l'intégralité de l'histoire, de l'expérience et de la connaissance). Lyotard met en rapport le savoir scientifique et le savoir narratif en s'interrogeant sur ces catégories et ses changements, après l'informatisation de la société post-industrielle. Pour lui, les deux métarécits de la modernité à problématiser sont : celui de *l'émancipation du sujet rationnel* et celui de *l'histoire de l'Esprit de Hegel*. Parce que ces deux récits ont été la légitimation de la science moderne. « C'était le récit des Lumières, où le héros du savoir travaille à une bonne fin éthico-politique, la paix universelle. On voit sur ce cas qu'en légitimant le savoir par un métarécit, qui implique une philosophie de l'histoire, on est conduit à se questionner sur la validité des institutions qui régissent le lien social : elles aussi demandent à être légitimées. La justice se trouve ainsi référée au grand récit, au même titre que la vérité. » cf. J-F. Lyotard, *La condition postmoderne, op. cit.*, p. 7. Après l'informatisation générale de la société et Auschwitz, ils auraient perdu la crédibilité et le savoir devenant une « marchandise généralisée ». Thème que nous développerons plus tard.

²⁴ Cf. Derrida, J. *Spectres de Marx : l'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. La philosophie en effet. Paris: Galilée, 1993, p. 123. Encore : « Qu'on me permette de le rappeler d'un mot, une certaine démarche déconstructrice, du moins celle dans laquelle j'ai cru devoir m'engager, consistait dès le départ à mettre en question le concept onto-théo-, mais aussi archéo-téléologique de l'histoire - chez Hegel, Marx ou même dans la pensée epochale de Heidegger. Non pas pour y opposer une fin de l'histoire ou une anhistoricité, mais au contraire pour démontrer que cette onto-théo-archéo-téléologie verrouille, neutralise et finalement annule l'historicité. Il s'agissait alors de penser une autre historicité - non pas une nouvelle histoire ou encore moins un « new historicism », mais une autre ouverture de l'événementialité comme historicité qui permît de ne pas y renoncer, mais au contraire d'ouvrir l'accès à une pensée affirmatrice de la promesse messianique et émancipatoire comme promesse : comme promesse et non comme programme ou dessein onto-théologique ou télé-eschatologique. Car loin qu'il faille renoncer au désir émancipatoire, il faut y tenir plus que jamais, semble-t-il, et d'ailleurs comme à l'indestructible même du « il faut ». C'est là la condition d'une re-politisation, peut être d'un autre concept du politique. Mais à un certain point la promesse et la décision, c'est-à-dire la responsabilité, doivent leur possibilité à l'épreuve de l'indécidabilité qui en restera toujours la condition. » cf. *Ibid*, p. 125.

différemment des années trente, tout ce qui est moderne, contemporaine, dans les années soixante en France — la lecture de Marx et de Freud, par exemple — est hostile à Hegel. Même si nous pouvons mettre en avant cette différence, l'importance est justement de préciser que le rapport à Hegel (pour se rapprocher ou pour s'éloigner) est fortement marquant pour ceux deux générations du début du XX^e siècle. Comme l'a avoué Foucault : « échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; (...) cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien». ²⁵

Il nous intéresse maintenant de savoir quelle est la raison de ce changement, au profit des nouveaux venus, les philosophes des années soixante. Nous pouvons dire d'abord que l'accessibilité aux textes de ces philosophes allemands a joué un rôle important dans ce changement de l'orientation française. Les auteurs les plus responsables pour la renaissance de Hegel en France étaient : Jean Wahl, Alexandre Koyré et Jean Hyppolite ; ce dernier, a écrit en 1946 la première traduction de la *La Phénoménologie de l'esprit* de Hegel en français. Le livre de Kojève : *Introduction à la Lecture de Hegel* a été publié en 1947, huit ans après son séminaires à l'École Pratique des Hautes Études, comme nous l'avons déjà signalé. ²⁶ En 1961, sont parues les traductions des inédits de Husserl de Louvain, sous la plume de Jaques Derrida²⁷ ; et enfin, dans l'année 1978, cinquante et un an après la parution allemande de l'œuvre *Sein und Zeit : Être et temps*, de Heidegger, a été traduit en français. ²⁸

Chaque penseur à sa manière engagera le combat contre la dialectique hégélienne en se réclament, par exemple, de Nietzsche, comme est le cas de Deleuze. ²⁹ La

²⁵ Cf. M. Foucault, *L'Ordre du discours*, op. cit, p. 74.

²⁶ C'est l'ouvrage le plus connu de Kojève été rédigé en grande partie à partir des notes prises lors de son séminaire par Raymond Queneau, ainsi que quelques textes de A. Kojève lui-même.

²⁷ Derrida, dans son *Introduction à L'Origine de la géométrie*, questionne la possibilité d'une phénoménologie de l'histoire. Une fois que la phénoménologie cherche au fond l'origine de la vérité, la vérité exige d'être absolue et indépendante de tout point de vue particulier. Dans ce sens-là elle-même affirme sa propre impossibilité. cf. Husserl, E., (traduction et introduction) de Jacques, D. *L'origine de la géométrie*. Paris : Presses universitaires de France.

²⁸ On remarque que la traduction de *l'Être et Temps* de François Vezin est une texte établi d'après les travaux de Rudolf Boehm, Alphonse de Waelhens (1964), Jean Lauxerois et Claude Roëls.

²⁹ Cf. LMA, p.39 ; Deleuze par exemple combat la dialectique en questionnant la positivité ou la négativité du désir : « Deleuze oppose en effet la conception affirmative d'un désir productif et

contradiction que rencontre la dialectique et la phénoménologie françaises est de désirer contester la « pensée objective » par un retour à un vrai *cogito*. En faisant cela elle est restée dans une perspective cartésienne de la philosophie de la conscience et dans ce sens, elle a été inévitablement idéaliste, comme l'affirme Descombes. C'est-à-dire, elle a seulement nuancé la correction de la chose réduite à l'objet et de la pensée réduite à la conscience. Et en en faisant cela la « phénoménologie française » ne change rien à l'essentiel qui est la question de l'irruption du moi. La phénoménologie proclame « l'être est pour moi » ou, comme dit Derrida, dans *De la Grammatologie, la phénoménologie est toujours enfermée dans la clôture de la représentation*. Elle maintient le principe du sujet. Et la critique de la phénoménologie dans ce sens, reprend la critique de la dialectique. Le double combat contre : la conscience phénoménologique et contre la logique de l'identité reviendra, donc, à mener un combat à propos du *sujet* en général. Combat, comme nous le verrons ensuite, central et décisif pour par la « philosophie française » des années soixante.

Mais les changements d'esprit des philosophes des années soixante, sont aussi conséquence des divergences sur le concept d'*humanisme*. Le concept d'humanisme a connu, au début du XX^e, deux différentes versions : la première, c'est l'« humanisme » sartrien, selon lequel l'humanisme athée est athée dans le sens où il revendique la divinité pour l'Homme ; et la seconde est celle que critique Heidegger : tout humanisme repose sur l'idée d'une métaphysique de l'homme ; dans ce sens Heidegger marque sa différence par rapport à l'« ontologie phénoménologique » de Sartre. Et il ajoute que, si l'humanisme doit ressurgir, c'est à partir d'une nouvelle définition de l'homme. Pour cela, Heidegger utilise des métaphores devenus célèbres comme : « l'homme est le berger de l'être » , « l'essence de l'homme repose dans son ek-sistence ». ³⁰ La

créateur à l'interprétation "platonicienne", puis "chrétienne", du désir comme manque, détresse, souffrance ». Cette discussion est une espèce de *règlement de comptes* (qui est une façon de *se faire justice* soi-même) entre le bergsonien qui est Deleuze, et les hégéliens comme Sartre et Lacan par exemple.

³⁰ On suit que Heidegger écrit en 1946 la *Lettre sur l'humanisme* comme une réponse à des questions posées par Jean Beaufret. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, il profite de cette occasion pour préciser et placer l'homme par rapport à sa nouvelle pensée de l'Être et exploiter le regard « au cœur de ce qui est », c'est à dire : au cœur de ce qui est et qui concerne l'être de l'homme, il y a l'Ereignis, « l'Événement ». Dans sa *Lettre*, Heidegger va déconsidérer le reste d'existentialisme que porte le texte de Sartre *L'existentialisme et un humanisme*. Et pour donner une définition de l'homme, Heidegger déploie la métaphore « l'homme est le berger de l'être ». La *Lettre sur l'humanisme* a été traduite en

détermination de l'homme heideggérien comme « être au monde », signifie que le monde n'est rien d'étant, mais il est ouverture à l'Être. L'homme, selon lui n'est qu'un étant « *ek-sistant* ». C'est-à-dire, dont l'être propre est de s'ouvrir à l'Être.

Cette précision et ce détachement de Heidegger par rapport à Sartre ont été connus comme une nouvelle crise de l'humanisme, la crise contemporaine des années trente, comme nous l'avons déjà remarqué.³¹ On ajoute à ces « querelles des l'humanisme », l'« antihumanisme » par exemple chez les marxistes qui réprouveront l'idéologie bourgeoise de l'Homme ; ou chez les nietzschéens qui déprécieront l'« humanisme » avec les arguments du « dernier homme ». Le concept de l'homme deviendra dans cette époque une *épithète injurieuse* est ridiculisé (LMA, p.45).

« La mort de l'homme », qui a été déjà un *slogan* dans les années soixante, s'affirme comme le dépassement de soi de l'homme. La formule désigne l'état passif, le nihilisme, dans lequel l'homme a été entraîné. L'homme ne désirera plus rien que le bien-être et la sécurité, et se distraira de son *absence d'ambition*. Dans ce sens se posent des questions sur le devenir de l'humanité et de sa propre finalité, de sa propre capacité de créer un avenir. Nous pouvons dire que les « philosophes français » des la deuxième moitié du XX^e siècle ont cherché, dans la philosophie allemande, les différents rapports avec le concept de l'homme et celui d'existence. Mais aussi bien, un nouveau rapport de la philosophie avec la science, avec la création artistique et avec la production (en tant qu'activité productive). Ils ont été touchés aussi par les lectures des trois « maîtres du soupçon » Marx, Nietzsche et Freud, comme on le dira en 1960. » (LMA, p.13).

La querelle humaniste et la concentration et l'intensification de la discussion autour du structuralisme, comme nous l'avons vu plus haut, sont les premières « mises en échec du logos occidental et de son ethnocentrisme », comme l'a remarqué Vincent Descombes.

français en 1947, par Roger Munier, avec un retard de onze ans de la publication du texte allemand. Elle a marqué des penseurs français comme Lacan, Foucault et Derrida dans leurs propres critiques de l'humanisme.

³¹ Nous signalons qu'il y a eu, dans la modernité, deux « querelles de l'humanisme » ; et on peut dire que dans la contemporanéité il y a eu trois « querelles de l'humanisme » : Dans les années 30/40 (Sartre/Heidegger), dans les années 60 (Le structuralisme : Foucault, Derrida, Lacan) et des années 90 (la querelle posthumaine, Lyotard, Habermas).

La mission d'une *raison élargie* serait dès lors de rendre possible d'appréhender l'irrationnel — ce qui Merleau-Ponty, par exemple, attendait d'un éclaircissement de Hegel —, ce qui ouvre deux aspects ou moins : chez nous les occidentaux, le fou (dans le sens où il est l'exclu de la raison) et hors de nous, le *sauvage* (qui est supposée précéder la raison). Et dans ces sens-là, la psychanalyse et l'anthropologie dévissent d'un avantage, la première, avec son concept d'inconscient ; la seconde, avec ses études des comportements dits « primitifs ».

Avec le concept d'inconscient Freud nous apprend que la question du sujet est plus ample que celle de la conscience. L'inconscient englobe la conscience, mais ne s'y réduit pas. Il est le maillage d'idées, de perceptions, d'émotions, de mots, de signifiants et de pulsions qui constitue le psychisme, qui influence nos conduites et est inaperçu par la conscience. Cela veut dire que l'inconscient est une structure dynamique au dedans de l'homme. Et tout cela, qui se déploie dans l'inconscient, n'est pas soumis aux lois de la logique. Toutes les questions de la psychanalyse ont imprégné la « philosophie française » du début du XX^e siècle, à commencer par, la lecture et l'interprétation originale que Lacan donne de la théorie psychanalytique de Freud. La naissance du lacanisme et l'importance de ses séminaires en France entre les années cinquante et quatre-vingt ont particulièrement marqué en effet le paysage intellectuel français.³²

Nous pouvons donc conclure que, si ces deux « sciences », la psychanalyse et l'anthropologie,

« (...) peuvent nous faire comprendre l'irrationnel du rêve, du délire, de la magie ou du tabou, *la raison* du mâle adulte occidental *subit une défaite*, mais c'est au profit d'une raison plus universelle.

Or,

Rien de plus ne conforme à ce perpétuel *dépassement de la raison par elle-même que le structuralisme*, ce dernier étant finalement la recherche d'invariants entre les universels. Le structuralisme n'est pas autre chose que le représentant, dans le domaine anthropologique, des exigences de la science.» (LMA, p.125 ; nous soulignons).

³² Nous soulignons que cela est une spécificité française, comment nous le verrons en suite dans ce travail et implique une dette des « philosophes français » à l'égard et de Freud et de Lacan.

Comme l'homme n'est plus rien, ce sont les *structures* qui décident, et non pas l'homme.

« Approvisionner l'élément brutal de l'existence, assimiler l'hétérogène, donner sens à l'insensé, rationaliser l'incongru, bref, *traduire l'autre dans la langue du même, c'est donc là ce qu'opèrent les mythes et les idéologies*. La sémiologie ouvre ainsi la voie à une étude *critique* des discours dominants en Occident pour *y retrouver*, sous les solutions apaisantes et les allures rationnelles "où tout se tient", les conflits indicibles» (*Ibid*, p. 129 ; nous soulignons).

Entretemps, la génération des années soixante ne supposera plus que : « la tâche du siècle soit d'intégrer l'irrationnel à une raison élargie ». Mais que la nouvelle « tâche » « est la déconstruction de ce qui se montre au principe du langage dominant l'Occident (*la logique de l'identité*) et la critique de l'histoire considérée désormais comme un mythe, *c'est-à-dire une solution efficace, mais sans vérité, du conflit entre le même et l'autre*». (LMA, p. 130 ; nous soulignons). C'est cela qui va bouleverser la discussion dans les années soixante.

2. Un rapport intime à l'écriture.

Cette nouvelle « tâche » des années soixante exige une transformation plus profonde qui va toucher la question de la langue et du langage et principalement approcher la philosophie de la littérature et de l'écriture. Cette « tâche » demande un changement de la forme ; il aura fallu transformer la langue de la philosophie et créer de nouveaux concepts. Cela a engagé un rapport singulier de la « philosophie française » à la littérature et à l'écriture. La création d'un nouveau lien entre écriture et philosophie en France où seront, en quelque sorte, indiscernables la pensée philosophie et l'écriture, comme le philosophe et l'écrivain.

Cela est au cœur de la philosophie de Michel Foucault, de Jacques Derrida, de Jean-François Lyotard. Tous les trois philosophes-écrivains, malgré leurs différences de style. Ce le cas de Derrida, qui se vit et se voit tout autant, comme un écrivain, comme lui-même avoue dans un dialogue : « J'ai le sentiment que tout ce que je tente de faire passe par un corps-à-corps avec la langue française, un corps-à-corps turbulent, mais primordial. (...) J'ai pour cette langue, vous le savez, un amour inquiet, jaloux et tourmenté. »³³

C'est la génération des lecteurs de Nietzsche, héritière du legs de Bataille et contemporaine de la nouvelle critique (Roland Barthes) formée en France dans le contexte de la lecture des trois « maîtres du soupçon » Marx, Nietzsche et Freud. Les trois maîtres qui portent un diagnostic sur la société, sur la civilisation et sur l'individu. Comme a dit Michel Foucault, en parlant de Nietzsche, lors d'un entretien en 1968 qui porte sur son rapport à l'écriture :

« Je pense que l'intérêt que j'ai toujours manifesté pour Nietzsche, le fait que je n'ai jamais pu le placer absolument comme un objet dont on parle, que j'ai toujours essayé de mettre mon écriture sous la parenté de cette figure un peu intemporelle, majeure, paternelle de Nietzsche, est précisément lié à ceci : pour Nietzsche, la philosophie était avant tout le diagnostic, elle avait affaire à l'homme en tant qu'il était malade. Bref, pour lui, elle était à la fois le diagnostic et la violente thérapeutique des maladies de la culture. »³⁴

Il faut diagnostiquer la société et repenser ses fondements, et l'écriture ainsi que l'action politique peuvent fournir de nouveaux chemins, comme nous allons le voir.

³³ Cf. Derrida, J et Roudinesco, E. *De quoi demain... dialogue*. Champs 542. Paris : Flammarion, 2003, p. 30 et 31. Nous soulignons que dans ce petit livre Derrida parle aussi de la violente critique de J. Habermas dans *Le discours philosophique de la modernité*. « Je pense à la réaction de Jürgen Habermas. Il s'en est d'abord pris, avec autant de méconnaissance que de violence, à ce qu'il interprétait comme un néo-conservatisme français (Foucault, Lyotard et moi-même) Le discours philosophique de la modernité développe abondamment ses critiques contre mon travail, surtout à partir de lectures américaines. Je les ai trouvées plus qu'injustes et y ai un peu répondu ici et là, notamment dans *Limited Inc*. » cf. *Ibid*, p. 37.

³⁴ Cf. Foucault, M., Bonnefoy C., et Artières, Ph. *Le beau danger: entretien avec Claude Bonnefoy*. Audiographie 1. Paris: Éditions de l'EHESS, 2011, p.41 et 42. Encore sur l'influence qu'à subi non seulement de Nietzsche, mais aussi des écrivains cf. Foucault, M. *Entretien avec Michel Foucault in : Dits et Écrits II*, p. 861 et 862, texte 281.

Il y a eu un *désir de modernité*, ou d'*innovation*, un *désir de rapprocher la philosophie de ce qu'il y a de plus dense dans le monde moderne* ; cela est commun à tous ceux qui ont vécu et pensé et écrit au cours des années soixante, comme déclare Alain Badiou. C'est la philosophie en rapport avec les transformations artistiques : peintures, nouvelle musique, théâtre, nouveau roman, cinéma. Par exemple, Deleuze et son analyse du cinéma, Lyotard et son élaboration philosophique de la question de l'artistique comme tel.³⁵

Ces questions de la philosophie dans son rapport à la littérature, à l'écriture, mais aussi, les ouvertures et les transformations artistiques et culturelles, nous les étudierons de plus près à la fin de cette thèse.

³⁵ Lyotard a voulu rompre avec la perspective hégélienne selon laquelle l'art devait se réfléchir comme *matérialisation de l'esprit*. Il reprend, par exemple, la notion de sublime de Kant dans la *Critique de la faculté de juger* et pour analyser l'art moderne et d'avant garde.

PREMIÈRE PARTIE
ÊTRE JUSTE DANS LE DIFFÉREND.

PREMIÈRE PARTIE
ÊTRE JUSTE DANS LE DIFFÉREND.

CHAPITRE I. — *Le concept de différend.*

1. Le différend dans l'œuvre de J.-F. Lyotard
2. « Sentiment du différend » : la genèse du concept
3. Cas paradigmatique de différend : le militant à l'épreuve du retrait du politique
4. La structure du différend. Conclusions.

1. Le différend dans l'œuvre de J.-F. Lyotard

Dans ce chapitre, nous voulons développer le concept du *différend* selon Jean-François Lyotard. Ce concept est fondamental dans notre travail une fois que nous posons comme hypothèse de recherche qu'un *différend* demeure entre Michel Foucault et Jacques Derrida.

Il nous faut donc, d'abord présenter et développer le concept de *différend* chez Lyotard.

Lyotard a déployé ce concept surtout dans le livre homonyme : *Le différend*, publié en 1983.³⁶ Dans ce livre, Lyotard élabore une « philosophie des phrases ». Au début du livre, il nous présente *une fiche de lecture*, qui décrit l'ouvrage dans ses principaux aspects. Le livre est composé d'une suite de réflexions ordonnées par paragraphes, interrompues parfois d'une notice de lecture de textes philosophiques.

En suivant quelques points de départ du livre, nous pouvons déjà retenir ceci :

Le *contexte* du livre est : le « tournant langagier » des philosophies occidentales, le déclin des discours universalistes, le « retrait du politique » surtout du marxisme en Europe (comme nous l'avons déjà souligné dans notre introduction à cette première partie), la lassitude à l'égard de « la théorie » et la puissance du capitalisme mondiale.³⁷

Son *objet* est la *phrase*, sa thèse est qu'une phrase est composée selon un groupe de règles (régime). Il y a plusieurs régimes de phrases, par exemple, montrer, ordonner, raisonner, connaître, etc. et des genres de discours ; ceux-ci conduisent les fins en vue desquelles les phrases sont enchaînées (savoir, enseigner, être juste, séduire, etc.). Deux

³⁶ Nous verrons par la suite que il y a en fait une « genèse affectuelle » du concept de différend, chez Lyotard, et ce dès les années soixante.

³⁷ Le contexte du « tournant langagier » de la philosophie occidentale, selon Lyotard, est notamment constitué par « les dernières œuvres de Heidegger, la pénétration des philosophies anglo-américaines dans la pensée européenne, le développement des technologies du langage. » cf. J-F, Lyotard, *Différend*, p. 11. Dorénavant désignée D. Inutile de préciser que les travaux de Foucault (sur l'ordre et le désordre du discours) et ceux de Derrida (sur la déconstruction de l'écriture) s'inscrivent pleinement dans ce contexte. Nous verrons que c'est aussi dans le cadre de ce contexte que la « philosophie française » a connu des critiques violentes venues des philosophes anglo-américains et surtout allemands.

phrases de régime hétérogène ne sont pas traduisibles l'une dans l'autre.

La *question* que Lyotard soulève est alors la suivante : dès qu'une phrase « arrive », comment enchaîner sur elle ? Chaque genre de discours produit par sa règle un ensemble de phrases. Le différend vient du fait que ces ensembles des phrases sont hétérogènes. Plus précisément : de l'impossibilité d'éviter les conflits entre les genres de discours, d'un côté, et de l'autre côté, de l'absence d'un genre de discours universel pour les régler.

L'*enjeu* du livre est de convaincre le lecteur que la pensée, la connaissance, l'éthique, la politique, l'histoire, l'être, selon le cas, sont en jeu dans l'enchaînement d'une phrase sur une phrase. Il faut d'abord : « réfuter le préjugé ancré en lui par des siècles d'humanisme et de "sciences humaines" qu'il y a l'"homme", qu'il y a le "langage", que celui-là se sert de celui-ci à ses fins, que s'il ne réussit pas à atteindre celle-ci, c'est faute d'un bon contrôle sur le langage "au moyen" d'un "meilleur" langage.» (D, p. 11).

Et après : « défendre et illustrer la philosophie dans son différend avec ses deux adversaires : à l'extérieur, le genre du discours économique (l'échange, le capital), à l'intérieur d'elle même le genre de discours académique (la maîtrise). » (*Ibid*). En présentant que l'enchaînement d'une phrase sur une phrase est problématique. Il faut donc, témoigner du différend.

Le *prétexte* du livre est donné par la lecture des les deux bons guides : le Kant de la troisième Critique et le Wittgenstein des Recherches philosophiques et des posthumes.

Succinctement, nous dirons qu'il y a *différend*, selon Lyotard, chaque fois que :

— d'une part, il y a occasion de juger, de décider ou de faire un choix entre deux parties (ou plus) qui sont en désaccord ;

— et d'autre part, il n'y a aucun critère commun, acceptable par les deux parties à la fois, qui rendrait ce jugement ou ce choix possible, équitable, c'est-à-dire *légitime*. Au contraire, chaque partie a ses propres critères de jugement, ses propres raisons ; et les critères, les raisons acceptées comme valables dans l'idiome d'une partie, ne sont pas traduisibles, à proprement parler, dans l'idiome de l'autre (sauf à faire d'une partie, juge et partie à la fois, ce qui reviendrait à invalider le jugement, à le délégitimer).

En d'autres termes, il y a différend chaque fois que, à l'occasion d'un conflit opposant

deux parties, l'une de celles-ci (au moins) se trouve dans l'*impossibilité d'articuler*, d'exprimer et de signifier le tort dont elle souffre, à l'*intérieur* d'un genre de discours supposé commun aux deux parties, érigé en tribunal prétendument universel, au-dessus des parties, et censé « régler » leur conflit. (D, p. 16-55.)

Le *sentiment* qu'il y a là quelque chose qui « demande » à être (dit), mais qui souffre cependant du *tort* de ne pouvoir l'être actuellement, ce sentiment trahit et signale le différend. Il ouvre aussi la possibilité d'une analyse des limites du droit, à partir de la notion de *tort*, ce dont souffre la victime d'un dommage. Lyotard le définit ainsi :

« Un tort serait ceci : un dommage accompagné de la perte des moyens de faire la preuve du dommage. C'est le cas si la victime est privée de la vie, ou de toutes les libertés, ou de la liberté de rendre publiques ses idées ou ses opinions, ou simplement du droit de témoigner de ce dommage, ou encore plus simplement si la phrase du témoignage est elle-même privée d'autorité. Dans tous ces cas, à la privation qu'est le dommage s'ajoute l'impossibilité de le porter à la connaissance d'autrui, et notamment d'un tribunal. Si la victime cherche à passer outre à cette impossibilité et à témoigner quand même du tort qu'elle subit, elle se heurte à l'argumentation suivante : ou bien le dommage dont vous vous plaignez n'a pas eu lieu, et votre témoignage est faux ; ou bien il a eu lieu et, puisque vous pouvez en témoigner, ce n'est pas un tort que vous avez subi, mais seulement un dommage, et votre témoignage est encore faux. » (D, § 7).

Le *tort* a son origine dans la coexistence de discours incommensurables, que nul principe de justice, nul *tiers* ne saurait concilier. Lyotard va le montrer sur le cas de la négation de l'extermination des juifs perpétrée par les nazis c'est-à-dire du *tort* absolu subi par le peuple juif dans la situation dite Solution finale.

Lyotard part du conflit entre l'antisémite Robert Faurisson et l'historien Pierre Vidal-Naquet au sujet de l'existence des chambres à gaz.

« Avoir "réellement vu de ses propres yeux" une chambre à gaz serait la condition qui donne l'autorité de dire qu'elle existe et de persuader l'incrédule. Encore faut-il prouver qu'elle tuait au moment où on l'a vue. La seule preuve recevable qu'elle tuait est qu'on en est mort. Mais, si l'on est mort, on ne peut témoigner que c'est du fait de la chambre à gaz. » (D, § 2).

Le point central de cet exemple c'est l'extrême difficulté, l'incapacité même ou l'impossibilité des victimes de la Shoah de se faire comprendre dans un tribunal. Pour

montrer le tort subi par le peuple juif Lyotard s'interroge donc sur la question du négationnisme, portant sur la Shoah et sur le concept de témoignage. Y insiste Lyotard :

« Le plaignant se plaint qu'on l'a trompé sur l'existence des chambres à gaz, c'est-à-dire sur la situation dite Situation finale. Son argument est : pour identifier qu'un local est une chambre à gaz, je n'accepte comme témoin qu'une victime de cette chambre à gaz ; or il ne doit y avoir, selon mon adversaire, de victime que morte, sinon cette chambre à gaz ne serait pas ce qu'il prétend ; *il n'y a donc pas de chambre à gaz.* » (D, §2 ; nous soulignons).

Parmi les exemples de *différend* donnés par Lyotard, il y a précisément le cas, paradigmatique, du travailleur face au capitaliste. Lyotard reprend la célèbre analyse du livre premier du *Capital* de Marx et la réélabore en termes langagiers. Il y a aussi l'exemple du militant qui ne croit plus au discours marxiste, mais qui n'a comme moyen pour exprimer cette incroyance que le discours marxiste — et là nous retrouverons la scène pour ainsi dire « autobiographique », qui sera notre exemple-type d'un cas de différend, comme nous allons le voir.

2. « Sentiment du différend » : la genèse du concept

Plínio Prado a montré, dans son texte « La dette d'affect », qu'il y a une « genèse affectuelle » du concept de *différend* chez Lyotard. Cette dimension « affectuelle » est liée à l'expérience que fait Lyotard de l'effondrement du marxisme et du « retrait du politique ». Prado s'attachera par la suite à articuler le « *sentiment du différend* » aux derniers écrits de Lyotard, où le concept d'*affect* fait retour.

L'analyse de Prado fait apparaître que la « genèse affectuelle » du concept lyotardien de *différend* est indissociable d'un *travail de deuil* que fait Lyotard après la perte d'un horizon communiste possible, et, par la même occasion, la rupture avec les

amis de militantisme, à l'époque de la scission du groupe *Socialisme ou Barbarie*, en 1966.³⁸

Lors de l'expérience de la perte de légitimation du « récit marxiste », Lyotard est *affecté* par ce retrait de la légitimation, *avant* de pouvoir comprendre et d'avoir les moyens pour l'articuler. C'est cette épreuve que viendra nommer et élaborer le concept de *différend*.

L'enjeu du *différend* pour Lyotard est précisément celui d'un jugement de ce qui échappe à la règle, c'est-à-dire au concept. Or, être juste dans le *différend*, lorsqu'on ne dispose pas d'une règle générale pour juger, suppose la possibilité de se guider par l'*affect*. L'affect est plus fin que le concept, c'est celui qui permet, dans un premier temps, de détecter un *tort*, une injustice, avant qu'on ne puisse en parler ; et dans un deuxième temps, il apparaît comme ce par rapport à quoi on peut se guider pour essayer de réparer ce *tort*. Cela veut dire : la possibilité de juger sans règle, voire d'inventer un nouveau langage, ou des *idiomes*, ou une nouvelle « grammaire », dans le sens de Wittgenstein, où il se frayerait la possibilité de porter témoignage d'un tort, c'est-à-dire d'un dommage subi resté inexprimé ou inexprimable.

C'est justement le sentiment qu'il y a du reste, un reste en souffrance, un « affect contrarié » entre la chose éprouvée et l'impossibilité de l'exprimer, c'est cela qui est nommé le « sentiment du différend ». C'est l'« écoute », l'« alerte » qu'il y a là quelque chose, qui est pourtant inarticulable pour l'instant. C'est ce qui se signale lorsqu'« on ne trouve pas ses mots » (D, §22). Le différend, écrit Lyotard, « est l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas

³⁸ Lyotard a consacré un « mémorial » à son ami de militantisme Pierre-François Souyri, du groupe *Socialisme ou Barbarie* (organisation révolutionnaire d'orientation communiste où Lyotard a milité dans les années 1950 et 1960). Au sujet de ce mémorial et du travail de deuil qui le traverse, Prado écrit ceci : « On y voit à l'œuvre toutes les ressources, langagières, scripturaires, affectives, exigées par l'exorbitant travail que la perte demande à la psychè. Cette sorte d'épithaphe et de traité sur l'amitié, voir sur la politique de l'amitié, est en même temps, soulignons-le, un récit de la genèse — affectuelle — du différend : du mot (du concept) et de la chose, à travers justement cette attention scrupuleusement prêtée à la dette dont nous parlons.», Cf. Prado, P. « La dette d'affect », in *L'exercice du différend* – J.-F. Lyotard, Actes du Colloque international org. par D. Lyotard, J.-Cl. Milner et G. Sfez, Collège international de philosophie / PUF, Paris 2001, p.9. Dorénavant désigné DA.

Sur le texte de Lyotard voir : « Pierre Souyri : le marxisme qui n'a pas fini », Introduction à P. Souyri, *Révolution et contrerévolution en Chine*, Chr. Bourgois, 1982; repris dans J.-F. Lyotard, *Pérégrinations* (Galilée, 1990), sous le titre de « Mémorial pour un marxisme : à Pierre Souyri ». Dorénavant désigné par MPM.

l'être encore. Cet état comporte le silence qui est une phrase négative, mais il en appelle aussi à des phrases possibles en principe. Ce que l'on nomme ordinairement le sentiment signale cet état.» (*Ibid*).

Il y a une « dette » envers ce « quelque chose » qui veut être exprimé, mis en forme, mais qui ne peut pas l'être actuellement. Cette dette témoigne qu'il y a un *différend* (entre ce qui cherche à se dire *et* le discours hétérogène dans lequel il essaie en vain de se dire). Et cette « dette » est en ce sens « dette d'affect », comme le dit Prado : une « dette du langage articulé et communicable envers ce qui, à chaque fois, l'excède et reste inexprimé, voire inexprimable (« sans relation »), mais dont le mode de « présence » (aspectuelle) qu'est l'affect peut néanmoins donner témoignage (et éventuellement le faire partager.) » (DA, p.6)

Prado articule et développe alors le motif de l'affect que Lyotard poursuit dans ses derniers écrits. Il discute avec lui sur la possibilité d'aborder l'affect (inarticulé) en termes de phrase (articulée), soulevant la question de savoir s'il est possible de penser une *phrase inarticulée* — ce que serait une *phrase-affect* —, qui demeure cependant une contradiction dans les termes.

Dans *Le Différend*, en effet, la phrase est définie par le fait qu'elle articule un *sens*, une *référence*, un *destinateur* et un *destinataire*. Or, si la « phrase-affect est non significative, non référencée et non destinée », alors elle contrevient à la définition canonique de ce qu'est une phrase dans *Le Différend*. Elle est justement une « non-phrase », dans le sens où elle est dépouillée des quatre instances, destinateur, destinataire, sens et référence constitutives de la phrase. Mais même dans ce « vide » ou ce « suspens » des instances, elle n'est pas rien, parce qu'elle « vibre », elle « résonne » (métaphore sonore de la « tonalité affective »), elle « dit » au moins ceci : qu'il y a là quelque chose, le *là* lui-même, « pur ». Tel serait le « dire » de l'affect « pur » : quelque chose retentit *là*, sans qu'on sache *qui* l'envoie, ni *à qui* elle s'adresse, ni *à quoi* elle se réfère, ni ce qu'elle *signifie*. C'est en ce sens que Lyotard insistera sur le mot « phrase-affect », par exemple dans son essai « Emma ».

Au cours d'un entretien avec Lyotard, autour de l'analyse du langage et de la pensée de l'affect et de la « phrase affect », Prado lui pose la question suivante :

« Dans l'essai intitulé "Emma", sorte de supplément au *Différend* où il

s'agit d'approcher l'inconscient en termes de phrases, vous introduisez... l'expression "phrase d'affect". Que "l'affect peut et doit être pensé comme une phrase", c'est là, à votre sens, la condition pour qu'une pensée de l'affect soit possible... ? Or les traits, tous négatifs, qui caractérisent la "phrase d'affect" (elle est, dites-vous, non significative, non référencée, non destinée), la distinguent d'une phrase (y compris et d'abord au sens du *Différend* où une phrase s'articule au moins en un "univers" présentant sens, référence, destinataire et destinataire). Plus précisément, alors que ces traits marquent l'irréductibilité de la "phrase d'affect" au langage articulé (et a fortiori aux approches pragmatiques), ils révèlent, d'autre part, sa parenté avec ce qu'on appelle "écriture", qui serait alors en quelque sorte à la limite entre la "phrase d'affect" et la phrase articulée. Maintenant, si l'on considère qu'écrire est, pour l'essentiel, se risquer à "présenter négativement" le non *scriptible* (le "non-mot", comme l'appelaient Beckett et Lispector), s'aventurer à inscrire l'"affectivité "pure" dans le langage articulé, c'est-à-dire à même l'écriture — en se guidant, pour ce faire, sur la seule réflexion "sentimentale" —, ne faut-il pas alors dire que l'"écriture" est finalement le nom du lien le plus intime entre la réflexivité "sentimentale" et l'élément du langage (non encore articulé)? N'est-ce pas en tant qu'écriture (et peut-être n'est-ce qu'en tant qu'écriture) que cette réflexivité est puissance langagière? »

Et Lyotard de lui répondre alors :

« Quant à l'écriture, il faudrait établir, pour vous suivre, que le "non-mot" ou l'innommable, qui en est l'enjeu, est un "nom" de l'affect. Il est tentant de le penser, mais il faut le "montrer" sur pièces. Se méfier ici de l'arrogance (souvent faussement timide) du philosophe au regard de l'écriture "littéraire". J'indiquerai seulement ceci : écrire expose en effet la phrase articulée à devoir signifier l'inarticulé (l'affect, la Chose peut-être). Pourquoi et comment l'exigence de cette tâche surgit-elle ? L'affect a-t-il besoin de "s'exprimer" ? C'est sous-estimer la suffisance du sentiment, que nous nommons sa détresse par une compassion vicieuse. Ou bien le discours ne peut-il pas tolérer le quasi-silence de l'affect ? Le discours, sans doute, mais l'écriture n'est justement pas le discours. Il faudrait penser plutôt à une dette de phrases due à une *infantia* imprescriptible, toujours oubliée. Et spécifier la "présence" de cet oublié. »³⁹

Pour Lyotard, mais aussi pour Prado, *la phrase-affect* est possible dans le champ

³⁹ Cf. L'entretien complet : « Réponses à Philosophie » – « Questions posées par Jacob Rogozinski, Plínio Prado et Thierry Briault » et les réponses de Jean-François Lyotard, Septembre 1993. Texte disponible on line, site : <http://www.lasca.fr/pdf/entretiens/Lyotard.pdf>.

de ce qu'on appelle l'*écriture*. L'*écriture* demeure justement à la limite entre la « phrase-affect » et la phrase articulée ; c'est pour cela que l'*écriture*, dans ce sens, est toujours otage de la « dette d'*affect* », comme le dirait Prado.

Nous voulons articuler ce concept d'*affect*, cette tonalité affective, qui sont bien présents dans les écrits de Lyotard et de Prado sur la *phrase-affect* dans le champ de l'*écriture*, plus précisément à la fin de cette thèse.⁴⁰

3. Cas paradigmatique de différend : le militant à l'épreuve du retrait du politique⁴¹

Le militant

Nous allons étudier maintenant, en tant qu'exemple de différend, originaire et paradigmatique, le cas de Lyotard lui-même, qu'on pourra nommer, jusqu'à un certain point, « autobiographique ». Il s'agit de l'épreuve intellectuelle, pratique et affective, subie par le philosophe militant lors du retrait du politique, en l'occurrence celui du marxisme, et de la perte concomitante des amis du militantisme.

⁴⁰ Sur la tonalité affective dans l'œuvre de Lyotard, Prado écrit : « Cette tonalité affective, la mélancolie, ne se donne-t-elle à entendre, en permanence justement, à travers les multiples inflexions de l'*écriture* et de la pensée de Jean-François Lyotard, ses transformations et ses "dérives", sous le mode certes complexe, contrarié, de ce qu'il importe de refuser ? Car cela n'est jamais allé sans guerre, sans agonistique et sans "agitation" ; le texte évoqué en témoigne [il s'agit du "Survivant", étude sur Hannah Arendt], une fois de plus. Ceci étant dit, n'est-ce pas à cette affection qu'ouvre ou rouvre, comme on rouvre une plaie, l'épreuve que fut en ce siècle le dit "retrait du politique" ? Et n'est-ce pas à la faveur de la mélancolie du "rien ne vaut" que la métaphysique des intensités de l'*Économie libidinale*, nourrie d'une certaine lecture de l'*Au-delà du principe de plaisir*, et sous les dehors de la gaieté, est descendue jusqu'au fond du nihilisme ? Et n'est-ce pas toujours une tonalité mélancolique qui résonne tout au long des analyses de "la condition postmoderne de délégitimation" ? N'est-ce pas elle aussi qui hante encore le leitmotiv du *Différend*, à savoir la question "Comment enchaîner ?", autrement dit comment continuer ? Comment penser et comment vivre (dorénavant, après la perte de tel objet, Dieu, homme, nature, émancipation...) ? » cf. Prado, DA, p. 4.

⁴¹ La première version de ce texte, intitulée « Le militant politique à l'épreuve du différend », a été présentée lors du 4^e colloque « Politique de la philosophie, philosophie de la politique. Réflexions autour de langages partagés », le 9 décembre 2015. Organisé par le Département de Philosophie de l'Université de Paris 8 et le Secrétariat de la Recherche et de la Faculté de Sciences Politiques et Relations Internationales de l'Université Nationale de Rosario (Argentine), sous la direction de M. Patrice Vermeren et Mme Angélica Montes Montoya.

Lyotard s'est engagé dans le militantisme politique en 1954, quand il a pris part aux activités pratiques et théoriques du groupe qui publiait la revue *Socialisme ou Barbarie*. Ce groupe militant fondé, dans les années 1948, par Cornelius Castoriadis et Claude Lefort, avait osé tourner les armes de la critique radicale vers ce qui paraissait intouchable à cette critique même, à savoir le discours marxiste et ledit communisme « réel ». Cette audace était d'une importance décisive pour l'engagement de Pierre Souyri et de Lyotard au groupe marxiste. Ce qui paraissait particulièrement intouchable à la critique était de s'éloigner des positions trotskistes, au sortir de la Seconde Guerre mondiale. « Dans cette radicalité retrouvée, il y avait un cri de délivrance (...) il fallait d'abord (...) constater l'incapacité du trotskisme de mener à bien sa critique théorique », remémore Lyotard dans son « Mémorial pour un marxisme : À Pierre Souyri » (MPM, p. 118).

Lyotard a milité dans ce groupe marxiste au cours d'une douzaine d'années. Pendant cette période, « il a dédié totalement son temps et sa capacité de penser et d'agir à la seule entreprise critique et d'orientation révolutionnaire » (MPM, p. 95). Le militantisme était compris par tous les membres du groupe comme une exigence d'engagement existentiel. Ils avaient l'habitude de se réunir tout le temps et autant qu'il fallait pour débattre sur les questions politiques ; comme Lyotard le dit lui-même : « Rien d'autre, à part aimer, ne nous avait paru valoir un instant de distraction pendant ces années » (MPM, p. 96).⁴²

Cet engagement existentiel exigeait donc une manière de vivre spécifique. Cela veut dire que le sens d'une vie d'activiste politique est indissociable de sa manière de penser et d'agir dans la guerre entre exploités et exploités. Il n'y a pas de tolérance pour

⁴² Sur l'importance de l'engagement politique du militant dans ces années-là, voir aussi le beau et émouvant livre *Le jour où mon père s'est tu*, de Virginie Linhart, la fille de Robert Linhart, brillant normalien du groupe des « ulmards » marqués par l'enseignement de Louis Althusser et fondateur du mouvement maoïste en France. Il a été aussi Maître de conférences à Vincennes, aujourd'hui Université de Paris 8.

Dans ce livre Virginie Linhart a fait une enquête sur les fils et filles des militants révolutionnaires des années soixante. Elle veut d'abord comprendre sa propre histoire (le mutisme profond de son père depuis une tentative de suicide en 1981) et le parcours de sa famille à partir des témoignages des hérités des militants français. Elle décrit, avec richesses de détails, les legs de cette génération des Français qui croyait à la possibilité d'un autre monde, un monde plus juste. Elle s'interroge aussi sur l'après, c'est-à-dire comment chaque famille a vécu le moment du « retrait du politique » dans les années quatre-vingt. Elle n'oublie jamais le prix qu'ils ont tous payé pour les choix de vie de leurs parents. C'est-à-dire, le prix pour essayer de vivre en accord à ses idéaux sociaux : la pratique militant en tant que *manière de vivre*, comme le dirait Foucault. cf. Linhart, V. *Le jour où mon père s'est tu*, Éditions du Seuil : Paris, 2008.

l'esprit qui oublie le but du militantisme radical : la destruction de l'exploitation par la pensée et par les actes. Même les amis le plus chers ne bénéficiaient d'aucun privilège dans la relation militante ; tout le monde devait argumenter sa réfutation du système par raison et par preuves. Le marxisme critique, dit Lyotard, disposait d'un appareil de lecture des faits (jamais établis), toujours apte à arbitrer par principe entre ce qui mérite et ce qui ne mérite pas attention dans la lutte des idées, entre ce qui y continue à vouloir l'émancipation concrète des exploités comme son but et ce qui cesse de le vouloir.

Il serait aisé de montrer que cette nécessité d'engagement existentiel dans la critique-pratique politique demande une transformation de soi, et une *conversion* de soi vers une nouvelle manière de vivre et de penser. Conversion qui modifie le sujet en l'emmenant d'une vie qu'on pourrait appeler « non authentique » (donnée, reçue) vers une vie plus authentique (la nouvelle vie, *vita nuova*, ou « vraie vie ») dans laquelle il prend conscience (politique) de soi et du monde.⁴³

La « vraie vie », dans le cas du militant, résidait dans la lutte des classes et dans l'effort pour faire disparaître les rapports d'exploitation. Le marxisme avait été la seule manière convaincante de répondre *au défi lancé par le capitalisme à la liberté et au sens de l'histoire en faisant resurgir le conflit là où il était étouffé*, dit clairement

⁴³ Pierre Hadot rappelle que le mot *conversio* correspond en grec à deux mots : « *epistrophè* et *metanoia* » « *Epistrophè* signifie changement d'orientation et implique l'idée d'un retour (retour à l'origine, retour à soi) ; *metanoia* signifie changement de pensée, repentir, et implique l'idée d'une mutation et d'une renaissance ». Il existe donc, dans le concept, une opposition d'idées : la première serait « le retour à l'origine », la seconde « la renaissance » ; cf. Hadot, *l'Encyclopaedia Universalis*, mot : conversion ; disponible en ligne : www.universalis.fr. Nous verrons que Michel Foucault problématisera cette opposition en introduisant une troisième catégorie.

À la différence de la conception de P. Hadot sur la conversion, commandée par l'opposition de deux acceptions du terme, *epistrophè* et *metanoia*, Foucault développe donc un troisième aspect de l'idée de conversion. Cette troisième modulation nuancée serait celle de la conversion hellénistique de soi, que figure la conversion du regard. Foucault souligne que lorsque Plutarque, Epictète, Sénèque, Marc Aurèle, par exemple, ont affirmé l'importance de « se regarder soi-même », ce regard, qui se distingue du « regard vers soi-même », a un sens distinct du « connais-toi toi-même » platonicien, ou encore du « examine-toi toi-même » de la spiritualité monastique. Foucault établit ainsi une distinction entre la conversion du regard platonicien, l'*épistrophè* (exercice de la connaissance), la conversion hellénistique et romaine, la *conversio* (exercice de concentration) et la conversion chrétienne, la *metanoia* (exercices de déchiffrement de soi). Pour Platon, l'orientation du regard a pour objectif de convertir à soi-même comme objet de connaissance ; dans le christianisme, il se présente comme surveillance des images et des représentations qui peuvent envahir et noircir notre âme ; dans les sens hellénistique et romain, il s'agit plutôt de détourner le regard des autres et du monde extérieur, pour le tourner vers soi-même (cf. Foucault, *L'Herméneutique du Sujet*, p 208). Nous essayerons par la suite de situer la conversion militante par rapport à ceux trois catégories.

Lyotard. Nous pouvons dire que le marxisme était, pour lui et pour les militants du groupe *Socialisme ou Barbarie*, comme une « chance à saisir », celle d'une « thérapeutique » apte à entendre *l'inconscient* de l'histoire. « Il fallait écouter l'inconscient de l'histoire, l'expérience de luttes, comme on prête l'oreille au patient, mais aussi défendre cette expérience contre ce qui en elle-même travaillait à la défigurer » (MPM, p. 128).

L'exploitation était un nom de « la chose » irréfutable de la vie.

« Elle seule méritait la dépense sans mesure de toute intelligence et de toute volonté. On ne pouvait se réconcilier avec soi-même, être heureux et intelligent, jouir de la vie, tant qu'elle était là. Elle était le malheur, la maladie et la promesse de la mort pesant sur l'espèce. Et pas la "belle mort" qui sauve l'esprit, mais la misère qui l'exténue, le condamne à la répétition, l'abuse et l'élimine. » (MPM, p. 127 ; nous soulignons.)

Nous pouvons sentir, dans ce remarquable témoignage de Lyotard, les exigences *transformatrices de soi* que demande la vie militante : la recherche incessante par les militants des moyens pour supprimer l'exploitation, afin de donner un sens, une orientation à leur vie et à la vie.

Or, cette exigence de transformation, en vue de mener une vraie vie, nous la retrouvons dans la *spiritualité*, comme le dirait Michel Foucault, ou des *exercices spirituels*, au sens de Pierre Hadot. Nous savons par ailleurs que Foucault, vers la fin de sa vie, a examiné l'activité révolutionnaire, non seulement comme un projet politique, mais aussi comme une forme de vie. En effet, le militantisme du XIX^e et du XX^e siècles en Europe a compris la vie révolutionnaire selon trois aspects : la socialité secrète ; l'organisation instituée ; et le témoignage par la vraie vie, la vie comme *style d'existence*.

Foucault fait alors remarquer que :

« ce style d'existence propre au militantisme révolutionnaire, et assurant le témoignage par la vie, est en rupture, doit être en rupture avec les conventions, les habitudes, les valeurs de la société. Et il doit manifester directement, par sa forme visible, par sa pratique constante et son existence immédiate, la possibilité concrète et la valeur évidente d'une autre vie, une autre vie qui est la vraie vie. (...) Ce thème, si fondamental et en même temps si énigmatique, et si intéressant, de la vraie vie, cette vraie vie dont le problème a été posé par Socrate déjà et dont la thématique n'a pas cessé, je

crois, de parcourir toute la (pensée) occidentale. »⁴⁴

Deux années avant le cours sur *Le courage de la vérité*, Foucault a esquissé dans le cours sur *L'Herméneutique du sujet*, la différence entre les formes de savoir qui relèvent de la connaissance et celles qui ne sont pas des sciences et où nous retrouvons certaines exigences de la spiritualité. Les exemples qu'il en donne sont justement ceux du marxisme et de la psychanalyse.

« Dans le marxisme comme dans la psychanalyse, le problème de ce qu'il en est de l'être du sujet (de ce que doit être l'être du sujet pour qu'il ait accès à la vérité) et la question en retour de ce qui peut se transformer du sujet du fait qu'il a accès à la vérité, eh bien ces deux questions, qui sont encore une fois des questions absolument caractéristiques de la spiritualité, vous les retrouvez au cœur même ou, en tout cas, au principe et à l'aboutissement de l'un et de l'autre de ces savoirs ». ⁴⁵

Nous avons là, au passage une précision sur ce que spiritualité veut dire, à savoir : le exercice que le sujet doit faire sur lui même pour se transformer et se rendre apte à la vérité. Notons aussi que Foucault n'identifie pas cette forme de savoir que sont le marxisme et la psychanalyse aux formes de spiritualités ; il repère seulement, dans le marxisme et dans la psychanalyse, des éléments concernant le travail sur soi qui sont caractéristiques de la spiritualité.

« Je ne dis pas du tout que sont des formes de spiritualités. *Je veux dire que vous retrouvez dans ces formes de savoir les questions, les interrogations, les exigences qui, me semble-t-il — à prendre un regard historique sur quelques millénaires, au moins sur un ou deux —, sont les très vieilles, les très fondamentales questions de l'epimeleia heautou, et donc de la spiritualité comme condition d'accès à la vérité* » (*Ibid.* ; nous soulignons).

Si le marxisme est donc une forme spécifique de savoir, parente de la spiritualité, dans le sens esquissé par Foucault, alors le militant ne peut être en effet un véritable marxiste que s'il fait un travail de conversion sur lui-même. Une conversion de son mode d'être et tout d'abord un changement de sa manière de penser et d'agir.

⁴⁴ Foucault, *Le courage de la vérité*, leçon du 26 février 1984, Gallimard, p. 170.

⁴⁵ Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, leçon du 6 janvier 1982, Gallimard, p. 30 et 31.

Or, tout cela s'accorde parfaitement avec les descriptions de Lyotard, en parlant de son propre exemple et de son engagement existentiel dans la lutte des classes pendant les douze années de *Socialisme ou Barbarie*.

Mais, un évènement surviendrait qui fera une fissure au cœur de cet engagement. Le tournant s'engagera lors qu'un sentiment de soupçon quant à légitimité du discours marxiste se signalera. Ce sentiment ouvre une blessure dans le militant, au fur et à mesure qu'il commençait à suspecter « la validité du marxisme à exprimer les changements du monde contemporain » (MPM, p. 98).

Ce sentiment signale qu'il y a là « quelque chose » et c'est précisément la recherche de ce « quelque chose » que va travailler le militant, c'est cela qui exigera de lui un nouveau labour de transformation de soi. Ce qui nous intéresse spécialement ici, c'est la *manière* dont Lyotard travaille cette blessure de la légitimation et la perte de l'amitié des camarades de lutte et celle du militantisme ; pertes irrémédiables qui l'obligeront à reprendre à nouveaux frais le principe orientant sa manière de penser et de vivre.

Soupçon et « genèse affectuelle » du concept de *différend*

Le marxisme était considéré par les militants un langage à valeur universelle. C'était une manière de réfléchir sur la réalité, où la dialectique du discours incorporait par définition tout ce qui était censé contredire celui-ci. Autrement dit, « un langage à valeur universelle, capable même d'accueillir en lui, sous le nom de logique dialectique, la rupture et l'opposition d'universaux qui étaient des abstractions, et le mouvement paradoxal et infini par lequel ils se réalisent concrètement. » (MPM, pp. 98 et 99).⁴⁶

Dès que Lyotard a commencé à éprouver un sentiment de soupçon à l'égard du discours marxiste comme langage à la valeur universelle, il a pressenti aussi que cette logique dialectique, avec son opérateur irréfutable et l'anti-principe de contradiction, était

⁴⁶ Nous allons revenir plus tard sur la question du rapport entre la dialectique et le différend. Voir J-F. Lyotard « Essai d'analyse du dispositif spéculatif », *Degrés*, n° 26-27 (1991) ; repris dans *Lyotard à Nanterre*, Klincksieck, 2010. Cette question est au cœur de la querelle philosophique franco-allemande (entre Habermas et Lyotard par exemple, et pas seulement). Comme la montre Prado dans « Le sentiment du différend, ou : la critique de la raison communicationnelle (Lyotard lecteur de Wittgenstein) ». In *Passages de J.-F. Lyotard*, P. W. Prado, coll. J. Poulain et B. Cany, Hermann, Paris 2011. Plus particulièrement, cette question traverse le différend qui, selon nous, divise les dispositifs philosophiques foucauldien et derridien.

en train de devenir un idiome comme un autre, simplement particulier. En ce sens, tous les débats entre les militants était nécessairement concentré sur la « langue marxiste ».

La question nouvelle qui apparaît alors au militant Lyotard est de savoir comment parler, au-delà des *contenus* de la langue marxiste (le capitalisme moderne, la baisse du taux de profit, le prolétariat, etc.), et pour débattre de cette langue elle-même. Et toute la difficulté résidera dans le fait que cette langue paraissait interdire qu'on puisse la prendre elle-même pour objet de discussion.

« Il me semblait, écrit-il, que le discours qui se nomme matérialisme historique faisait parler son référent, la réalité historique, dans le langage de la lutte des classes. Or celui-ci était un genre de discours, et il avait ses règles, comme de juste, mais ses règles m'interdisaient précisément de le traiter comme un genre, parce qu'il prétendait pouvoir les transcrire tous ou, ce qui revient au même, pouvoir tout dire de son référent » (MPM, p. 103).

En somme ce soupçon que le matérialisme dialectique était aussi un genre de discours particulier, avec ses propres règles, n'avait pas la moindre possibilité de s'exprimer dans le cadre de ce genre de discours. Autrement dit, la prétention du marxisme à être un discours universel, qui croit pouvoir exprimer sans résidu toutes les positions antagonistes, sa prétention à être un métalangage qui voudrait tout dire de son référent, cela rendrait inaudible par avance tout soupçon à son égard, et suspect à son tour. Tout cela fait qu'à partir de ce moment Lyotard ne peut plus continuer à parler cette langue ; de là vient la difficulté de parler et de discuter aussi avec ses camarades, en particulier avec son ami Pierre Souyri.

Cette difficulté relevait d'un problème de logique. Comme il n'y a plus une langue commune, les camarades ne peuvent plus s'expliquer et ni même exprimer leur désaccord. Différemment d'une simple divergence, Lyotard se trouve devant un cas particulier qu'il va nommer par la suite un *différend*. Dans ce cas, l'objet en question (la langue marxiste) ne peut pas être thématiqué dans le débat, à moins d'en modifier les règles du discours (celles mêmes de la langue marxiste). Comme il le remarque lui-même dans son *Mémorial* dédié à Souyri :

« Cette incommensurabilité n'était pas symétrique, mais déséquilibrée. L'un des idiomes [le marxisme] s'offrait à dire ce qui était la situation "même", à expliquer en quoi il s'agissait bien du "même" référent d'un côté et d'autre, donc à se présenter non pas comme une partie dans un procès, mais comme

le juge, comme la science détentrice de l'objectivité, plaçant ainsi l'autre dans la position de stupeur ou de stupidité que j'avais connue, le confinant dans la particularité subjective d'un point de vue qui restait incapable de se faire comprendre, sauf à emprunter l'idiome dominant, c'est-à-dire à se trahir. » (MPM, pp. 115, 116).

Cette *dissymétrie* entre la nouvelle situation de Lyotard (se déprenant du discours marxiste) et celle de Pierre Souyri (parlant toujours ce discours) au sujet donc du discours marxiste lui-même a fait éclater entre eux ce que serait nommé plus tard un *différend*. Mais même dans cette situation défavorable, Lyotard cherche à trouver les mots, à trouver un idiome qui soit capable d'articuler ce sentiment de *stupeur*, de *stupidité* qui fait qu'il ne peut pas se faire comprendre de l'autre (et à la limite, même pas de lui-même) ; de son côté, l'autre est devenu *partie et juge* dans le procès.

Or, ce qu'il nous raconte et qu'il nous fait ressentir remarquablement dans son témoignage à la mémoire de son ami Souyri, c'est précisément une épreuve, un *sentiment du différend*, avant la lettre, dont l'*écoute* aura précédé et présidé à la création du concept de *différend*. Après l'épreuve de ce sentiment, la rupture avec l'ami et le militantisme était inévitable.

L'événement de la rupture

L'événement de la rupture a lieu pour Lyotard après la scission du groupe *Socialisme ou Barbarie* en 1964, laquelle accomplit le divorce entre une « tendance » animée par Cornelius Castoriadis, qui voulait poursuivre la publication de la revue *Socialisme ou Barbarie*, et l'autre courant, avec Pierre Souyri, qui se consacrait à publier le mensuel *Pouvoir ouvrier*.⁴⁷ Mais le tournant s'effectuera pour lui deux ans après, en 1966, l'année où Lyotard démissionne du groupe « Pouvoir ouvrier ». De son propre aveu,

⁴⁷ Lors de cette scission du groupe en 1964 Lyotard se trouvait du côté du groupe de Souyri. La nouvelle « tendance » animée par Castoriadis était quelque chose de suspect pour Lyotard, malgré son accord concernant le *contenu* des thèses avancées. « Il y avait quelque chose qui ne se laissait pas corrompre par les trésors d'argumentation que la tendance, et notamment Castoriadis, dépensaient pour expliquer et justifier la nouvelle orientation. Il ne manquait rien à la panoplie argumentative de ces camarades, et pourtant cette saturation révélait un manque. (...) Je parle du ton et de la méthode, car quant au contenu, il était plutôt existentiel. On faisait la toilette du marxisme, on lui passait des habits neufs. La vieille contradiction du Capital, jugée économiste, était mise à la poubelle. » Cf. MPM, pp.113, 114.

cela lui a été une douloureuse rupture et avec le groupe et avec ses camarades de lutte. « Une période de ma vie finissait, je quittais le service de la révolution. » (MPM p. 96).

La scission d'avec le militantisme radical était l'accomplissement de l'événement qui avait frappé le militant Lyotard. Cet événement était signalé par un sentiment de différend entre quelque chose qui voudrait se dire (s'articuler), et l'impossibilité de le faire pour l'instant au sein du langage marxiste. Lyotard décrit magnifiquement tous les sentiments contrariés qui vous affectent au cours d'un processus de rupture, ceux d'être méprisé, d'inhibition, de colère, de stupeur, d'impuissance. Tout cela qui l'empêchait d'articuler, qui lui lassait *stupide*, comme il le dit lui-même. « Je me sentais méprisé pour la direction que j'avais prise, comme je savais que l'avaient été par nous les intellectuels et les politiques retirés du combat de classe ou aveugles à son enjeu. » Et Lyotard d'ajouter :

« De sorte que ce différend prit un tour paradoxal. Il me remplissait de *colère*, mais aussi me lassait *stupide*. Je me trouvais sans mots pour dire, pour me dire, ce que pouvait signifier et valoir l'attachement de Souyri au monde de pensée marxiste. Bien plus : je pouvais encore à sa place et dans son genre de discours accabler ma propre irrésolution, je ne voyais pas comment, dans quel genre, à quelle place, qui auraient dû être les miens, m'en prendre à ses certitudes à lui. Il me sembla de façon obscure et inintelligente qu'il ne fallait pas me hâter de surmonter cette dissymétrie ni de rétablir l'incompréhension à parité.

Ce ne devait être qu'à force de ne pas faire mon deuil de mon impuissance que pouvait s'esquisser, pensais-je sans raison, une autre manière de penser, comme en mer le nageur incapable de riposter au courant fait confiance à la *dérive* pour trouver un autre abord. »⁴⁸

⁴⁸ Cf. MPM, p. 97 et p. 105. (Nous soulignons). Est-il besoin de rappeler l'importance du mot *dérive* dans l'œuvre de Lyotard ? Lui même définit le mot comme suit : « *Derivatio* n'est pas du tout quitter une rive, mais détourner un *rivus*, un cours, une fluidité. Ça va ailleurs que là où l'on allait. Quel plaisir si *ripa* dérivait de *rivus*, si c'était le ruissellement qui déterminait la rive ! Le bord du ruisseau, de l'océan, se déplace avec lui. » Cf. J-F Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Union générale d'éditions 10/18, Paris 1973, p. 18.

La dérive a été pour lui une dérive hors de la critique ; elle fut par elle-même la fin de la critique. La dérive marque l'importance du déplacement, son inconsistance par rapport à la pleine lumière de la raison. Il a inscrit, dans son livre *Dérive à partir de Marx et Freud*, en 1973, sa *dérive* en relation au marxisme radical. « La dérive a commencé pour moi au début des années 50 quand j'ai embarqué sur la nef de ces fous qui éditèrent la revue *Socialisme ou barbarie* et le journal *Pouvoir ouvrier*, et qui firent naufrage ou escale en 64-66 après quelques quinze ans de navigation hauturière. Comme c'est toujours le cas, notre divagation était toute sagesse : nous nous trouvâmes, chacun de son côté, à peu près de plain-pied dans le mouvement de 68, qui nous paraissait faire et dire en grand ce que nous

Il y a eu un *retrait d'investissement affectif* à l'égard du mouvement marxiste, et en un sens à l'insu du militant. Ce retrait d'investissement attestait un retrait de la crédibilité de la langue du radicalisme marxiste.

Dans les deux passages que viennent d'être cités, nous prenons la mesure de la difficulté de ce geste de rupture ; nous pouvons même « sentir » la souffrance dans les mots *chargés de sentiments* qui sont utilisés. Mais, en même temps, nous comprenons que la rupture était sans remède ; ce faisant elle tantôt inaugurerait la *dérive* qui l'écarterait de Souyri et du « service de la révolution », tantôt ouvrirait la voie à l'élaboration du concept de *différend*.

Qu'est-ce qui se passe quand le militant n'adhère plus au discours marxiste ? Faut-il s'engager dans un nouveau travail sur soi, dans une nouvelle ascèse ? N'est-ce pas cela que désigne ou appelle le mot de *dérive* ? Et faut-il dire que ce nouveau travail implique de se déprendre du point de vue de classe ? Le différend entre Lyotard et Souyri impliquera-t-il, pour le premier, un nouveau style de vie, à l'écart du radicalisme de classe ? Et dans quelle langue débattre de tout cela ?

Pour Lyotard la question de l'idiome du marxisme et sa prétention à l'universalité était décisive ; il semblait être l'enjeu même de son différend avec Souyri. Pourtant, la complexité de ce différend a permis de libérer ou de dégager un *reste*. Et ce reste, précise Lyotard, « c'était peut-être cela, la chose que mon différend même avec Souyri, et paradoxalement le retrait du marxisme pour moi, avait dégagée comme plus *élémentairement politique que toute divergence, et dans laquelle les divergences prenaient corps.* » (MPM, pp. 114,115 ; nous soulignons).

C'est cette *chose* qui est au cœur de la « genèse affectuelle » du concept de différend ; en elle persiste toujours quelque chose du marxisme. Cela veut dire qu'il y avait dans le genre du discours marxiste, selon Lyotard, « quelque chose » qui échappait non seulement à la réfutation du marxisme, mais à sa propre décadence. Et ce qui y échappait à la décadence, à sa *décrépitude* « c'était tout d'abord l'affranchissement de la capacité critique, la réaffirmation que le point de vue de classe ne devait épargner aucun objet, et que la tâche principale des révolutionnaires était de détecter partout le différend, même là où il se cachait sous de simples divergences. » (MPM, p. 118)

avons esquissé par mots et actions en miniature et par prémonition, et qui inventa encore de bien plus belles choses auxquelles nous n'avions pas pensé » *Ibid*, p. 11.

C'est cette « chose » même qui, du marxisme, n'était pas finie, c'est elle qui conservait toujours *son autorité sur le vouloir et sur le penser*. Cette chose qui lui a donné à penser, c'est précisément le concept de *différend* qui viendra la nommer ; différend que Marx lui-même avait déjà mis à l'œuvre dans son analyse du *Capital* :

« Cette chose que j'appelle ici le différend porte dans la "tradition" marxiste le nom "bien connu" qui donne lieu à beaucoup de méprises, celui de pratique ou "praxis", le nom que par excellence la pensée théorique mésinterprète. (...) S'il y a une pratique de classe, alors que le concept ne donne pas lieu à pratique, c'est que *l'universalité n'est pas exprimable en mots*, sauf unilatéralement. Les rôles des protagonistes de l'histoire ne se jouent pas dans un seul et même genre de discours. *Le capital qui se donne pour la langue universelle est par là même ce qui révèle la multiplicité d'idiomes intranscriptibles*. Entre ceux-ci et la loi de la valeur, le différend ne peut pas se résoudre par la spéculation ou dans l'éthique, il doit l'être dans la "pratique", que Marx appelait *pratique-critique, dans un combat incertain contre la partie qui se donne pour le juge*. » (MPM. pp. 116 et 117 ; nous soulignons).

Alors, le *différend* est le nom de la « praxis » marxiste, c'est-à-dire la pratique-critique ; il dévoile l'illusion et donc le tort d'un discours qui prétend être universel. Mais dans la mesure où le marxisme prétendait pouvoir exprimer sans résidu toutes les positions antagonistes, il rencontrait lui-même sa propre contradiction interne. Marx avait montré qu'il y avait au moins deux idiomes en contradiction cachés dans la langue du capital.

« Si *Le Capital* avait été la critique, ou une critique, de l'économie politique, c'était pour avoir fait entendre le différend là où il était caché sous l'harmonie, ou du moins sous l'universel. Marx avait montré qu'il y avait au moins deux idiomes ou deux genres cachés dans la langue universelle du capital, l'AMA' [argent-marchandise-plus d'argent], que parlait le capitaliste, et le MAM [marchandise-argent-marchandise] que parlait le salarié. Le locuteur de l'un entendait fort bien le locuteur de l'autre, et les deux idiomes étaient traduisibles l'un dans l'autre, mais il y avait entre eux une différence qui faisait qu'en transcrivant une situation, une expérience, un référent quelconque exprimé par l'un dans l'idiome de l'autre, ce référent devenait méconnaissable pour le premier, et le résultat de la transcription incommensurable avec l'expression initiale. » (MPM, p. 115).

En somme, l'analogie devient évidente entre le différend dans lequel est pris le salarié parlant la langue du capital, et le différend dans lequel est situé le militant dissident tant qu'il n'a que la langue du marxisme pour dire son soupçon.

Le Différend

Dans cet exemple, autobiographique à bien des égards, nous nous trouvons au cœur de la pensée de Lyotard. Nous pouvons lire la problématique du marxisme comme « forme de savoir », dite de « spiritualité », dans le texte de Lyotard, « Mémorial pour un marxisme : À Pierre Souyri ».

Foucault montre l'importance de cette « forme de savoir » pour la formation ou transformation du sujet, dans le cas de la vie militante ou révolutionnaire. Il marque en même temps une réserve à l'égard de cette forme de savoir marxiste (tout autant que psychanalytique, d'ailleurs). C'est que dans la mesure où elle se référerait à une médiation institutionnelle extérieure au travail de soi sur soi, au rapport entre vérité et sujet, elle induisait un oubli de ceux-ci.

« L'idée d'une position de classe, d'effet de parti, l'appartenance à un groupe, l'appartenance à une école, l'initiation, la formation de l'analyste, etc., tout ceci nous renvoie bien à ces questions de la condition de la formation du sujet pour l'accès à vérité, mais on les pense en termes sociaux, en termes d'organisation. [Et Foucault d'ajouter :] et en même temps d'ailleurs, le prix payé pour transposer, pour rabattre ces questions "vérité et sujet" sur des problèmes d'appartenance (à un groupe, à une école, à un parti, à une classe, etc.), le prix payé, *ça a été bien entendu l'oubli de la question des rapports entre vérité et sujet.* »⁴⁹

Lyotard a connu « le prix à payer » pour avoir tâché de reprendre à nouveau frais les rapports entre vérité et sujet ; c'est-à-dire, pour se questionner sur lui-même, pour faire un travail sur soi-même, exigeant de lui une transformation de sa manière de penser et de vivre. La vérité ne se donne pas d'emblée, il faut « payer le prix » pour y accéder,

⁴⁹ Cf. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, leçon du 6 janvier 1982, p. 31. Nous soulignons.

s'adonner à des exercices spirituels à fin de se rendre capable de vérité.⁵⁰ Ce prix a consisté à faire son deuil de la perte de l'amitié et de la légitimation du discours marxiste, après sa découverte que le *discours marxiste ne peut pas exprimer les changements du monde contemporain* (cf. MPM, p. 98). Ou comme le dit encore Lyotard : « Si en vérité l'enjeu [de la vraie vie] n'était pas la suppression des rapports d'exploitation, l'échec était seulement celui de la pensée qui prétendait l'inverse. » (MPM, p. 102). C'est son *différend* avec Souyri qui a rendu possible sa *dérive* et sa recherche de nouveaux rapports entre vérité et sujet ; cela veut dire que son *différend* a exigé une nouvelle transformation de soi, ouvrant sur des nouvelles manières de penser.

L'analogie est évidente entre l'exemple charnière de Marx, celui du rapport du travailleur au capitaliste, et l'expérience de stupeur du militant confronté à la logique autovalidante d'un discours à prétention universelle (le marxisme). Et le terme de comparaison sur lequel cette analogie s'établit, c'est précisément la structure du différend : ce sont des cas de différend.

Dans les deux exemples, l'une des parties a la prétention d'être nantie d'un langage universel, donc l'ambition d'être à la fois juge et partie. Dans le premier cas, c'est le capitaliste ; dans le deuxième, c'est le discours marxiste.

Ayant dégagé et décrit la structure du différend, Lyotard peut alors en tirer les conséquences pour le discours marxiste et pour l'auto-réflexion qui lui est indispensable s'il veut se « guérir » de la prétention à l'universalité. « Le marxisme est alors l'intelligence critique de la pratique du déchirement (de la division, la discorde) dans les deux sens : il déclare le déchirement "au-dehors", dans la réalité historique ; le déchirement "au-dedans" de lui, comme différend, empêche cette déclaration d'être universellement vraie une fois pour toutes. » (MPM, p. 134)

Le premier cas (qu'analyse le *Capital*) est celui qui a permis d'élucider une méésentente structurelle, laquelle contenait en germe le concept de différend ; le deuxième (l'épreuve du militant) est précisément celui qui a amené le militant Lyotard à faire un sévère travail sur lui-même, lequel a rendu possible un changement dans sa pensée et dans vie, qui a ouvert le champ à une *vita nuova*, à « sa philosophie », celle du *Différend*.

⁵⁰ D'ailleurs comme Lyotard le définira par la suite, la vérité apparaît toujours là où on ne l'attendait pas, il faut bien une nouvelle ascèse pour l'accueillir ; Cf. Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, 10 /18, 1973 ; Nov. Ed., Galilée, 1994.

4. Conclusions. La structure du différend.

Il est temps maintenant de faire le point de notre cheminement et d'en relever les acquis. Nous avons vu, dans ce chapitre, qu'il y a un *différend* chaque fois que :

1) quelque chose qui *n'a pas* (encore) été dit, exprimé — *différant* donc de tout ce qui a été déjà dit, articulé, pensé, de ce qui est déjà connu, déjà jugé —, quelque chose de nouveau, donc, auquel on ne peut alluder que négativement (puisque'il n'est pas exprimé) comme quelque chose d'impensé ou d'inconnu, d'inédit, non publié, d'inattendu, d'inouï ;

2) cette « chose » *demande* cependant à être dite, exprimée, articulée, pensée, entendue ;

3) mais elle (la chose) souffre du *tort* de *ne pas pouvoir l'être* (dite, exprimée...) pour le moment. Ce *tort*, cette *impossibilité* ou cet *impouvoir*, signalent qu'il y a un différend.

Cela, ce défaut des mots, des formes qui manquent, se signale en général par un *affect* : de peine, insatisfaction, voire de désespoir. Les mots de Lyotard en témoignent : « Il [le différend entre lui et Souyri] me remplissait de *colère*, mais aussi me lassait *stupide*. Je me *trouvais sans mots* pour dire, pour me dire, ce que pouvait signifier et valoir l'attachement de Souyri au monde de pensée marxiste. » (cf. aussi D § 22).

À ces affects pénibles s'opposent la joie de la trouvaille, de la découverte ou de la création justement, le « bonheur d'écriture ».

L'*impossibilité* dont il s'agit, et le sentiment de peine qui l'accompagne, viennent du fait que les langages ou les discours en vigueur, existants, « disponibles », *ne permettent pas, interdisent* de dire ou d'exprimer en leur sein la chose impensée ou inouïe qui demande à être dite, exprimée. Car celle-ci et ceux-là sont *hétérogènes*. La première n'est donc pas traduisible dans les termes des seconds.

Un reste *à dire*, qui se signale « affectuellement » en demandant *à être dit*, y reste *non dit, inter-dit*.

À essayer de la dire quand même, la chose, dans les discours existants, à essayer de la traduire selon les règles, le lexique et la syntaxe de ces derniers, la chose devient méconnaissable, elle est trahie (altérée, adultérée, faussée) et manquée. « De sorte que ce différend prit un tour paradoxal », remarque Lyotard. « Je pouvais encore à sa place [à la place de l'autre, de Souyri] et dans son genre de discours [le marxisme] accabler ma propre irrésolution, je ne voyais pas comment, dans quel genre, à quelle place, qui auraient dû être les miens, m'en prendre à ses certitudes à lui. »

Encore une fois, il n'y a pas de *méta*-discours, de métalangage qui pourrait assurer et garantir les opérations de traduction, de passage fidèle (sans trahison) de la chose dans un discours en vigueur. Tout prétendu méta-discours, à validité universelle, n'est qu'un discours parmi d'autres, au même niveau que les autres. Le prétendu juge d'un conflit, alors qu'il n'y a pas de règle équitable, commune aux deux parties, s'avère y être toujours partie prenante. En ce sens, dans ce cas, les opérations de traduction répètent simplement la dénaturation et la trahison de la chose inouïe qu'il s'agissait de dire, exprimer.

À chercher encore et toujours à passer outre à cette impossibilité, on se heurte alors au dilemme (ou *double-bind*) : ou bien votre témoignage est infondé, faux, vous ne subissez aucun tort ; ou bien il est fondé, et puisque vous pouvez en faire état, l'exprimer, alors il n'y a aucun tort (D § 7).

Revenons à nouveau à notre exemple paradigmatique :

— ce qui d'inouï (de *non-dit*), dans le cas du travailleur, *demande* à être dit, c'est la proposition (*p*) : *la force de travail n'est pas une marchandise*. Ce qui implique que, en la réduisant à une marchandise parmi d'autres, le droit économique lui inflige un premier « tort », que J-F. Lyotard nomme *dommage*, comme nous avons vu (D, § 7) ;

— cette proposition (*p*) (qui permettrait au travailleur de témoigner qu'il y a un *dommage*) souffre à son tour du *tort* de *ne pas pouvoir être dite, articulée*, entendons : dans le cadre du discours en vigueur, qui est celui dudit « contrat de travail libre » (que Marx appelait « bourgeois »). Le travailleur est ainsi *privé des moyens d'argumenter*, de *faire preuve* du *dommage* qu'il subit. Telle est la première définition du différend.

Car le « contrat de travail libre » exclut (forclôt) de son champ la *possibilité* d'articuler la proposition (*p*) ; puisqu'il s'institue de présupposer (sans dire), comme sa condition de possibilité, la proposition contraire (*q*) : *force de travail = marchandise*.

Nota bene : exprimer (*p*), ce ne serait pas *s'opposer* à (*q*) dans le cadre du « contrat de travail libre », ce serait s'attaquer à ce cadre lui-même, au présupposé qui le rend possible, donc ruiner celui-ci.

Tant que ce cadre est en vigueur, la proposition (*p*) demeure en lui imprononçable, insignifiable.

C'est en ce sens, selon cette structure d'imprononçabilité, que la *situation* du travailleur au regard du droit économique « bourgeois » est analogue, comme nous l'avons vu, à celle du militant au regard du discours marxiste.

Dans les chapitres qui suivent nous nous référerons à la structure du différend, que l'examen de cet exemple-paradigmatique et de l'analogie entre le travailleur et le militant nous a permis de dégager et d'élaborer.

Cela nous servira de fil conducteur à travers la recherche de la dimension de différend que les querelles et désaccords opposant Michel Foucault et Jacques Derrida sont censés receler, suivant notre hypothèse générale de travail.

Autrement dit, nous suivrons, comme fil d'analyse, l'hypothèse qu'il y a un *différend* entre la pensée de Derrida et celle de Foucault. Un *différend* tout d'abord au sujet de la place de la folie dans leur lecture de Descartes, puis dans celle de Freud, comme nous allons tâcher de le montrer dans les deuxième et troisième chapitres, ci-après.

C'est-à-dire un *différend* au niveau du contenu du discours argumentatif. Mais, selon nous, il y a en même temps un *différend* au niveau de la relation que l'énonciation argumentative instaure entre les deux penseurs. La relation maître et disciple tout d'abord, dans la scène où ils ont été initialement situés, l'un par rapport à l'autre (le maître que fut Foucault pour Derrida et le disciple que fut celui-ci pour celui-là) ; puis la relation symétrique, entre pairs, à laquelle ils ont joué un moment, et enfin la sorte de escalade dans laquelle ils ont été entraînés, dans l'après-coup de la conférence critique « Cogito et histoire de la folie ». Dans ce *différend* au niveau de la relation, la question de l'*affect* prend une place centrale, comme nous allons le vérifier. Tout cela fait l'objet de l'étude que nous présentons dans les chapitres suivants.

SECONDE PARTIE
LE DIFFÉREND ENTRE FOUCAULT ET DERRIDA.

CHAPITRE II. — *À propos de Descartes. Sur l'exégèse des Meditationes de prima philosophia.*

1. Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique.
2. La critique inaugurale de Derrida à Foucault « Cogito et histoire de la folie ».
3. Réponses de Foucault à Derrida :
 - a) la première version
 - b) la seconde version
4. Exégèses. L'apport des spécialistes à la « querelle de la folie » :
 - a) L'« originalité » de la lecture foucauldienne de Descartes (J.-M. Beyssade)
 - b) Deux formes de folie (F. Alquié)
 - c) La folie comme *non-objet* du discours cartésien (D. Kambouchner)
 - d) « D'une querelle à l'autre » (P. Macherey)

L'objectif de cette deuxième partie est de circonscrire et de suivre les différences et les incommensurabilités entre les deux styles et logiques de pensée, derridien et foucauldien, à travers leur confrontation.

Nous verrons, ce faisant, que nous serons autorisés à parler alors d'un *différend* entre la logique philosophique foucauldienne, que nous appellerons initialement « archéologique », et la logique philosophique « grammatologique », derridienne. C'est-à-dire, un *différend* au niveau des contenus de discours, entre Foucault et Derrida. Nous irons l'étudier d'abord à l'occasion du texte de Descartes et ensuite à l'occasion de celui de Freud. Aussi, et en même temps, nous voudrions soutenir l'hypothèse selon laquelle un *différend* se joue au niveau pragmatique de leur relation.

Si nous nous plaçons sur un certain plan de généralité, nous pouvons déceler des traits communs entre la pensée de Derrida et celle de Foucault. Entre, par exemple, *l'Histoire de la folie* de Foucault et le travail de Derrida sur *Force de loi : le « fondement mystique de l'autorité »* ou encore la *Grammatologie*. Dans les deux cas, nous pouvons retrouver en effet un sens aigu de l'altérité de *l'autre* et nommément, en l'occurrence, de *l'autre* de la raison, la folie ; une mise en question des oppositions acceptées entre normal et pathologique, sensé et insensé, logique et illogique ; tout cela allant avec le sens de ce qu'il y a de précaire, voire de suspect, dans les légitimités admises, les légitimités instituées.

Ils partagent encore en commun un intérêt central pour la question de l'écriture, de l'œuvre voire du « génie ».⁵¹

⁵¹ On pourra avancer ici l'hypothèse d'un arrière-plan romantique ou postromantique commun — c'est-à-dire, se déployant toujours dans un certain sillage du romantisme — commun à Foucault et à Derrida, voire au champ de ladite « philosophie française », et remontant à Maurice Blanchot, encore une référence française commune. Le mot apparaît dans le texte de Derrida « Être juste avec Freud », que nous allons lire, en rapport justement avec l'idée de « folie » et des « fous géniaux ». Les motifs centraux de *l'écriture*, du *génie* et donc de *l'inconscient* (c'est-à-dire d'une nature opérant de manière inconsciente dans l'esprit), iraient dans ce sens, tout en problématisant au passage le concept d'*histoire* où les « fous géniaux » dépassent l'histoire. Corroborent encore à cette hypothèse les références centrales, de part et d'autre, à Nietzsche et aux lecteurs français de Nietzsche : Bataille, Blanchot, Klossowski.

Foucault se réfère explicitement à la « révolte romantique » dans des articulations décisives des *Mots et les choses* (p. 313, Chapitre VIII : *Travail, vie, langage*). Quant à Derrida, il n'est pas étonnant que ce soit justement deux de ses plus éminents disciples et collaborateurs qui ont

Enfin, leurs travaux passent également aussi par une référence centrale à critique de la raison cartésienne et à la psychanalyse et à Freud — même si, quant à la psychanalyse et à Freud, ce rapport est particulièrement différent dans chaque cas, et dans le cas de Foucault (selon Derrida), spécialement fort compliqué, paradoxal, complexe, « chiasmatisque », comme nous allons voir, dans le chapitre III de cette thèse.

Ces points communs entre les deux penseurs nous autorisent à parler d'un champ général commun qui serait celui de la philosophie de langue française autour des années soixante. Mais dès que nous allons voir les textes eux-mêmes, et que nous nous mettons à les lire sérieusement, nous nous rendons compte que, par-delà ces points en commun généraux, il y a d'importantes différences et même des incommensurabilités. Ces différences et ces incommensurabilités séparent ce qui apparaît en fait comme *deux styles de philosophie hétérogènes*, deux styles de logique philosophique (comme le soulignera encore Derrida), au point qu'à la fin nous pourrions nous demander si les deux auteurs — l'« archéologue » et le « grammatologue » — appartiennent toujours à un même champ philosophique (nous y reviendrons).

L'objectif, de cette partie, c'est de circonscrire et de suivre ces incommensurabilités, de les explorer et de prendre la mesure de cet abîme qui s'ouvre entre ces deux styles de pensée. Nous verrons plus tard que nous serons autorisés à parler ici d'un *différend* entre la « logique » philosophique foucauldienne et la « logique » philosophique derridienne, c'est-à-dire d'un conflit entre ces deux styles, « archéologique » et « grammatologique », alors qu'il n'y a aucun métalangage ou « tribunal » philosophique à partir duquel on pourrait juger les différentes prétentions philosophiques en jeu.

entrepris un travail d'anamnèse ou d'« archéologie » des origines romantiques de notre modernité littéraire et philosophique, de Schelling et des frères Schlegel à Nietzsche, Blanchot et au-delà : nous voulons parler de *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand* de Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Seuil, Paris, 1978. Voir aussi, à ce sujet, l'article de G. Kortian, « La modernité et la prétention de l'art à la vérité », *Critique*, n° 493-494, (juin-juillet 1988).

Quant à Blanchot, on se référera notamment à *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, en particulier à l'article sur le mouvement romantique, « L'Athenaeum », p. 515 sq. Voir également son texte « La folie par excellence », que discutent Foucault et Derrida justement, et qui a servi de préface à l'édition française du livre de K. Jaspers sur *Strindberg et Van Gogh, Swedenborg et Hölderlin. Etude psychiatrique comparative* (1949), Minuit, Paris, 1953. Nous reviendrons sur cette question et ces références dans la troisième partie de la thèse.

Une préoccupation centrale commande notre texte : celle d'étudier ce qui se passe lorsque le dispositif foucauldien est lu par un autre dispositif, celui de Derrida ; lequel, en tant qu'*autre*, l'entend et le voit toujours d'un autre point de vue, toujours autrement. Là, on voit comment le dispositif derridien, « grammatologique », va se saisir du dispositif « archéologique » foucauldien ; comment un dispositif qui est centré sur une tout « autre logique », une « logique » de paradoxes, d'apories, de chiasmes, de la contamination, comme il va s'emparer, problématiser, déconstruire les oppositions conceptuelles qui soutiennent le dispositif foucauldien.

1. Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique.⁵²

On sait que deux années après la publication du premier grand-livre de Michel Foucault, *Folie et Dérison, Histoire de la folie à l'âge classique*, le 4 mars 1963, Jaques Derrida a fait une conférence sur ce livre « *admirable et puissant* », au Collège philosophique à l'invitation de Jean Wahl.⁵³

Lors de la conférence de Derrida, Foucault était présent dans le public, car l'un et l'autre étaient très proches non seulement Jean Wahl, mais également d'Althusser et de

⁵² C'est le nom de la première édition du livre de Foucault, qui a paru en 1961, chez Plon. Ce livre est devenu un « succès d'édition » depuis 1961. Il a connu des rééditions et des traductions dans le monde entier. Mais il a été aussi l'objet de beaucoup de critiques à cause des articulations de différents niveaux qu'il a suscité : des analyses historiques, philosophiques, mais aussi esthétiques et politiques. Ce « succès éditorial » que le livre a connu a donné encore naissance à des livres sur lui, qui racontent l'histoire de cet ouvrage à l'aide des documents et d'archives : voire *Un succès philosophique l'histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault* ; et le rassemblement des critiques comme *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault Regards critiques 1961-2011* ; les deux livres sont parus chez Presses universitaires de Caen, IMEC éditeur.

⁵³ Les mots « admirable et puissante » sont les premières qualités que Derrida attribue au livre de Foucault lors de sa conférence. Rappelons que Jean Wahl, dans les années soixante, était président de la Société française de philosophie, directeur de la *Revue de métaphysique et de morale*, et professeur à la Sorbonne, où Derrida a été aussi à la même époque son assistant. Nous pouvons dire que J.Wahl était une référence et une influence importantes pour un certain nombre des penseurs français comme : Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre, Gilles Deleuze, Jacques Derrida et notamment Michel Foucault. Comme nous avons souligné lors de notre introduction à cette première partie, c'était Wahl aussi qui avait fondé le Collège philosophique en 1947, un lieu de liberté en dehors de l'université, propice à accueillir des jeunes chercheurs.

Georges Canguilhem. Nous savons aussi que, au cours des années 1952-1954, Derrida a suivi le cours de psychologie expérimentale de Foucault à l'École Normal Supérieure. Cette rencontre avec le charismatique professeur Foucault et ; l'expérience de la confrontation « directe » à la folie (que le cours de psychologie expérimentale de Foucault a proportionnée) étaient « *bouleversantes* », selon Derrida.⁵⁴

La conférence de Derrida au Collège philosophique, intitulée « Cogito et l'Histoire de la Folie », est sa première conférence parisienne. Nous voyons déjà, dans le titre, la problématique qui il va circonscrire et l'importance de Descartes dans son discours critique. C'est, dans ce contexte, que Derrida présente sa propre lecture du texte cartésien, où il s'éloignera des conclusions auxquelles était arrivé Foucault dans son livre. Sa critique a « impressionné » Foucault, comme celui-ci l'a dit lui-même dans une lettre adressée à Derrida une semaine après la conférence. « J'ai été impressionné (...) par la rectitude de ton propos qui est allé, sans accroc, au fond de ce que j'aurais voulu faire et au-delà ».⁵⁵

Cependant, nous savons aujourd'hui que cette conférence aura été le début de la polémique, de ladite « querelle », entre les deux philosophes. Querelle interminable et sans issue, qui a blessé tous les deux et a mis fin à leur amitié ; querelle qui a duré près de vingt et trois ans, qui a été largement discutée par les philosophes en France, mais a aussi, alimenté un large débat à l'étranger.

Rappelons brièvement que dans *l'Histoire de la folie à l'âge classique* Foucault cherche à comprendre pourquoi l'âge classique a rompu avec l'assignation médiévale de la folie en enfermant celle-ci. « *L'expérience de la folie* », comme lui-même appelait, a désormais (depuis l'âge classique) à s'exprimer à travers une politique d'exclusion et a se concrétiser de manière institutionnelle avec la construction de l'« Hôpital Général ». Foucault refuse la thèse que la folie serait un fait objectif déjà donné à ses interprétations ; le regard d'exclusion porté sur elle, c'est un regard nécessairement historique, lui-même soumis aux conditions culturelles. Or, selon lui, dans le champ théorique, c'est Descartes qui inaugure le partage entre raison et son Autre (la déraison), lorsqu'il exclut la possibilité de la folie pour l'homme raisonnable.

⁵⁴ Témoignage de Derrida cité par Eribon dans son livre biographique sur Foucault : « Foucault nous emmenait à trois ou quatre [à L'Hôpital Saint-Anne]. On faisait venir un malade et il était interrogé, examiné, par un jeune médecin. Nous assistions à cela. C'était bouleversant. » cf. D. Eribon, *Michel Foucault*, Champs-Flammarion, 2011, p. 90, dorénavant désigné MF.

⁵⁵ Cf. Lettre de Foucault à Derrida, 11 mars 1963, citée in *Derrida, Cahier de l'Herne*, p. 115-116.

Foucault met ainsi en parallèle le texte de la première *Méditation métaphysique* cartésienne — qui correspond au « moment historique » de la pensée qui justifie l'expulsion de la folie hors du champ de la raison — et le « grand enfermement » qui est l'événement historique qui matérialise institutionnellement, dans le champ social, le geste philosophique qu'est cette exclusion.

Or c'est dans le sous-chapitre intitulé précisément « Le grand renfermement », situé au deuxième chapitre de la première partie du livre, que Foucault propose sa lecture de la première *Méditation Métaphysique* de Descartes. Il écrit : « dans le cheminement du doute, Descartes rencontre la folie à côté du rêve et de toutes les formes d'erreur » qui doivent être disqualifiées pour que la raison puisse s'affirmer.⁵⁶

Et Foucault d'ajouter : « cette possibilité d'être fou, ne risque-t-elle pas de déposséder de son propre corps, comme le monde du dehors peut s'esquiver dans l'erreur, ou la conscience s'endormir dans le rêve ? »⁵⁷

Il enchaîne alors en citant la célèbre question que Descartes se pose, dans un moment de doute où il suggère que la folie relève d'un *déterminisme corporel* qui trouble et offusque le cerveau *des individus privés de la raison*. De là vient la conséquence cartésienne de cette lecture, qui veut montrer que ceux qui sont fous se trompent ou sont trompés, comme dans le cas du rêve et de l'erreur. Voici Descartes cité par Foucault :

« Comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps sont à moi, si ce n'est peut-être que je me compare à certaines insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois lorsqu'ils sont très pauvres, qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre lorsqu'ils sont tous nus, ou qu'ils s'imaginent être des cruches ou avoir des corps de verre ? »⁵⁸

C'est de là que Foucault conclure ceci : « Descartes n'évite pas le péril de la folie comme il contourne l'éventualité du rêve ou de l'erreur. Pour trompeurs qu'ils soient, les sens,

⁵⁶ Nous verrons que cette affirmation de Foucault sera très critiquée, d'abord par Derrida, justement, et ensuite par Jean-Marie Beyssade dans son texte « "Mais quoi ce sont des fous" : Sur un passage controversé de la *Première Méditation* » repris in *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault Regards critiques 1961-2011*, Presses universitaires de Caen, p. 199, dorénavant désigné MQSF.

⁵⁷ Cf. *Histoire de la Folie*, Gallimard, p. 67, dorénavant désigné HF.

⁵⁸ Cité par Foucault de l'édition de la Pléiade, qui reproduit la traduction par le duc de Luynes. Descartes, *Méditations métaphysiques*, I, Œuvres, éd. Pléiade, p. 268.

en effet, ne peuvent altérer que "les choses fort peu sensibles et fort éloignée" ; la force de leurs illusions laisse toujours un résidu de vérité, "que je suis ici, au coin du feu, vêtu d'une robe de chambre".» (HF, p. 67).

La lecture de cette formule d'une menace, d'un péril de la folie, devrait « être prise à la lettre », selon Foucault ; comme l'a clairement montré Pierre Macherey dans le livre *Querelles cartésiennes*.⁵⁹ L'erreur et le rêve sont des éventualités qu'on « contourne » différemment de la folie, qui est un danger qui menace la raison dans son *principe*.

« On contourne le risque de l'erreur et du rêve, parce que ceux-ci n'attaquent pas la raison dans son principe, mais tout au plus en altèrent le fonctionnement : que je rêve ou que je sois éveillé, que je sois ou non suffisamment vigilant à l'égard de ce que prétendent m'enseigner mes sens, je reste une chose pensante qui, à tout moment, peut penser mal si elle ne se donne pas les moyens qui lui permettraient de former des idées claires et distinctes sur lesquelles asseoir la certitude de ses représentations. » (CQ, p. 35)

Mais cela n'est précisément pas le cas de la folie, affirme catégoriquement Foucault en évoquant Descartes :

« Pour la folie, il en est autrement ; si ses dangers ne compromettent pas la démarche, ni l'essentiel de sa vérité, ce n'est pas parce que *telle chose*, même dans la pensée d'un fou, ne peut pas être fautive ; mais parce que *moi* qui pense, je ne peux pas être fou. Quand je crois avoir un corps, suis-je assuré de tenir une vérité plus ferme que celui qui s'imagine avoir un corps de verre ? Assurément, car "ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leur exemple". Ce n'est pas la permanence d'une vérité qui garantit la pensée contre la folie, comme elle lui permettrait de se déprendre d'une erreur ou d'émerger d'un songe ; c'est une impossibilité d'être fou, essentielle non à l'objet de la pensée, mais au sujet qui pense. » (HF, p. 68).

La folie n'est pas « contournable », elle « met en péril » la raison ; elle présente le risque radical qui doit être écarté pour/par la raison. Le fou, lui, n'est pas capable de raisonner et de penser, que se soit bien ou mal, il n'est pas du tout « une chose pensante ». Cela justifie pourquoi la folie ne peut pas être simplement présentée comme erreur ou comme une

⁵⁹ Nous suivons ici la lecture critique de P. Macherey de cette « querelle de la folie », disponible sur : <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Macherey06112002.html>, site consulté le 15/01/2013, reprise ensuite dans son livre *Querelles Cartésiennes*, Presses universitaires du Septentrion, 2014. Dorénavant désigné QC.

défaillance de la raison ; plus grave encore, elle devra être exclue par le sujet qui doute. Le doute appartient tout entier au champ de la raison ; le fait que le *je*, y compris le *je* qui doute, est un sujet rationnel, cela demeure indubitable. La raison ne peut pas être folle... elle ne saurait être déraisonnable. Or, en prenant appui sur cette *certitude cartésienne*, Foucault soutient *que la folie ne peut plus le concerner*. Aussi, il conclut que c'est à ce moment-là et en ce lieu-là qu'« une décision a été prise » par Descartes :

« Le cheminement du doute cartésien semble témoigner qu'au XVII^e siècle le danger se trouve conjuré et que la folie est placée hors du domaine d'appartenance où le sujet détient ses droits à la vérité : ce domaine qui, pour la pensée classique, est la raison elle-même. Désormais la folie est exilée. Si l'*homme* peut toujours être fou, la *pensée*, comme exercice de la souveraineté d'un sujet qui se met en devoir de percevoir le vrai, ne peut pas être insensée. Une ligne de partage est tracée qui va bientôt rendre impossible l'expérience si familière à la Renaissance d'une Raison déraisonnable, d'une raisonnable Déraison. Entre Montaigne et Descartes, un événement s'est passé : quelque chose qui concerne l'avènement d'une *ratio*. Mais il s'en faut que l'histoire d'une *ratio* comme celle du monde occidental s'épuise dans le progrès d'un "rationalisme" ; elle est faite, pour une part aussi grande, même si elle est plus secrète, de ce mouvement par lequel la Déraison s'est enfoncée dans notre sol, pour y disparaître, sans doute, mais y prendre racine. » [C'est-à-dire un sous-sol, souterrain de déraison...] (HF, p. 70).

La sentence foucauldienne a été déclarée, a été posée : la *décision de Descartes a été prise*, le partage a été instauré et la raison est assurée, rassurée à l'égard de son autre menaçant.

Pour Foucault, suivant en cela la tradition, Descartes est le philosophe de la raison par excellence, c'est lui qui a refondé une entreprise de la *certitude* du monde à partir de son *cogito*, et plus précisément, c'est lui qui fonde le partage entre raison et folie, dont l'*Histoire de la Folie* cherche à montrer l'émergence. Nous savons aujourd'hui que cela explique l'importance que Foucault a donné au texte de Descartes et la position « stratégique » de cette lecture dans son livre. Derrida lui-même a été l'un des premiers à le remarquer : « Le passage consacré à Descartes ouvre précisément le chapitre sur *Le grand renfermement*. Il ouvre donc le livre lui-même et sa situation en tête du chapitre est assez insolite. »⁶⁰

⁶⁰ Voir le texte « Cogito et Histoire de la Folie » de Jacques Derrida, publié au début à la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en 1963, n° 3, p. 460-494 et repris avec quelques modifications, quatre ans plus tard, dans son livre *L'écriture et la différence*, en 1967, aux éditions du Seuil ; il fut republié encore dans le livre *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault : Regards critiques 1961-2011*, chez Presses universitaires de Caen-IMEC, en 2011.

Après cette brève présentation du livre de Foucault, nous rentrons maintenant dans le vif de ce « débat ». Nous allons tout d'abord nous concentrer sur les arguments de la première critique de Derrida, autrement dit, sur l'analyse que propose le texte : « Cogito et Histoire de la folie », présentée au Collège philosophique, en 1963. Ensuite, nous discuterons les deux « Réponses » de Foucault à Derrida, publiés en 1972. Ces trois textes font le cœur même de ladite « querelle » ; ils fournissent la matrice du débat entre les deux philosophies.

Enfin, nous convoquerons quelques arguments majeurs qui ont surgit et se sont déployés après le débat inaugural ; des arguments des philosophes et des historiens de la philosophie en France après 1972 et jusqu'à ce jour. Il est inutile de préciser que ces apports divers traverseront et alimenteront toute notre analyse.

En 1991, Derrida a présenté la « dernière » réplique au débat, lors d'une Conférence à l'occasion du trentième anniversaire de la publication de *L'Histoire de la folie à l'âge classique* de Michel Foucault. Ce faisant, il a néanmoins déplacé le centre de référence du débat : ce n'est plus Descartes, mais Freud, tout en poursuivant l'argumentaire général. Ne peut-on pas avancer que ce déplacement éclaire sous un jour nouveau la « querelle cartésienne » ? Que sous les dehors d'un détour on va en fait au cœur du sujet ? Quoi qu'il en soit, dans le cadre de notre problématique, cette réplique derridienne sera cruciale, elle sera même une pièce-clé, comme nous verrons plus tard.

2. La critique inaugurale de Derrida à Foucault « Cogito et histoire de la folie ».

Ce que Michel Foucault nous apprend à penser, c'est qu'il existe des crises de raison étrangement complices de ce que le monde appelle des crises de folie.

Jacques Derrida

C'est très précisément à l'encontre de la lecture foucauldienne de Descartes que Derrida propose sa propre *relecture* entre les lignes de la *Première Méditation*.

Derrida prend comme point de départ, pour élaborer ses critiques, les trois pages de *L'Histoire de la folie à l'âge classique* (pp. 54-57) et le passage de la première des *Méditations*

de Descartes, cité par Foucault.⁶¹ Sont selon lui, dans ces trois pages, que Foucault cherche à montrer pourquoi l'argument de la folie est très rapidement écarté par Descartes, au profit du rêve. Comme nous l'avons vu, la folie, selon Foucault, doit être disqualifiée pour que la raison affirme sa domination. Par contre, selon la lecture « naïve » que propose Derrida, la raison n'est pas cette puissance de domination de la folie, au contraire de ce qu'affirme Foucault mais pourquoi — pour aller à l'encontre de Michel Foucault — Jacques Derrida doit alléguer ou revendiquer une lecture « naïve », entre guillemets ? Qu'est-ce que cela veut dire ? L'antonyme de « naïf » sans guillemets est : habile, réfléchi, recherché, perspicace, voire profond ; le « naïf » se méfierait de cette « profondeur » savante, érudite, sinon académique... Guillemets veut dire ici : c'est ce qu'on appelle « naïf », mais peut-être que ce qu'on appelle ainsi est-il en l'occurrence moins naïf que l'habile, le réfléchi, le recherché... celui qui prétend échapper à la « naïveté objectiviste », au point que cela permettra d'interroger les présupposés (philosophiques et méthodologiques) de celui-ci.

Les termes « naïve » et « banale » sont de Derrida lui-même, qualifiant sa propre lecture de Descartes. Nous soulignons que c'est ne pas « sans malice » que Derrida utilise ces termes ; cela était aussi souligné par P. Marcherey dans son livre *Querelles Cartésiennes*. Nous reviendrons sur l'analyse de cette question, à partir des marqueurs linguistiques, dans le troisième chapitre de cette première partie : « Le *différend* au niveau de la *relation* entre les deux penseurs / entre les signatures » — Derrida veut montrer qu'une *relecture* de « manière plus classique, plus banale » de Descartes est possible ; or, cela donne des conclusions contradictoires avec celles qu'avance Foucault.

« En prétendant — à tort ou à raison, on en jugera — que le sens de tout le projet de Foucault peut se concentrer en ces quelques pages allusives et un peu énigmatiques, en prétendant que la lecture qui nous est ici proposée de Descartes et du Cogito cartésien engage en sa problématique la totalité de cette *Histoire de la folie*, dans le sens de son intention et les conditions de sa possibilité, je me demanderai donc, en deux séries de questions :

⁶¹ Les pages citées par Derrida font référence à la première édition du livre de Foucault *l'Histoire de la folie*, chez Plon, 1961. Nous utiliserons ici comme référence la version de l'article de Derrida « *Cogito Histoire de la folie* », publié dans son livre *L'écriture et la différence*, en 1967. Dans ce livre Derrida ouvre une note de bas de page en précisant que ce texte, publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, est issu de la conférence prononcée le 4 mars de 1963 au Collège philosophique. Le texte est portant augmenté, dans cette version, de « quelques notes et d'un court passage (entre crochets) ». Dorénavant désigné CHF.

1. Premièrement, question en quelque sorte préjudicielle : l'*interprétation* qui nous est proposée de l'intention cartésienne se justifie-t-elle ? (...)
2. Deuxième série de questions (...) est-ce que, à la lumière de la relecture du Cogito cartésien que nous serons conduits à proposer (ou plutôt à rappeler, car je le dis tout de suite, elle sera d'une certaine façon la lecture la *plus classique*, la *plus banale*, même si elle n'est pas la plus facile), il ne sera pas possible d'interroger *certaines* présuppositions philosophiques et méthodologiques de cette histoire de la folie ? » (CHF, p. 52-54).

Derrida a ajouté encore à ces deux ensembles des questions fondamentales, c'est-à-dire portant sur le fond : les justifications et les présupposés, la remarque suivante : que, à partir de sa propre analyse du *cogito* cartésien, il a été conduit à : « éprouver qu'il s'agit là d'une expérience qui, en sa plus fine pointe, n'est peut-être pas moins aventureuse, périlleuse, énigmatique, nocturne et pathétique que celle de la folie, et qui lui est, je crois, beaucoup moins *adverse* et accusatrice, accusative, objectivante que Foucault ne semble le penser. » (CHF, p. 55).

Donc, nous voyons déjà que Derrida veut faire valoir une lecture du texte cartésien qui est « moins adverse » et « moins accusatrice » que celle de Foucault. Cela veut dire que le partage entre raison et son autre, la folie, ne serait pas aussi clair, aussi net, aussi univoque que Foucault le croit, le dit. Il refuse l'acte foucauldien d'accomplir sur le *cogito* un acte d'enferment de la folie, selon lui « le *cogito* vaut même si je suis fou ». De ce fait, la folie était incluse dans le *cogito* et sa fente était interne à la raison, comme nous verrons ensuite.

Dans la première partie de son texte Derrida pratique le genre du commentaire ; il veut suivre « fidèlement » autant que possible, comme il dit, « l'intention de Foucault en réinscrivant l'interprétation du Cogito cartésien dans le schéma de l'*Histoire de la folie* » (CHF, p. 55). En faisant cela, il convoque la « ligne générale » du livre de Foucault.

L'entreprise de Foucault, d'écrire l'histoire de la folie comme *sujet* de son livre — en donnant à la folie la parole, pour ainsi dire, à partir de sa propre instance, en sortant ainsi, par définition, du langage de la raison —, cette entreprise va bien au-delà de la critique du texte de Descartes et remettrait en cause, nous allons le voir, tout le projet revendiqué par Foucault d'une histoire de la folie « d'avant l'histoire ». C'est-à-dire, donc, d'une « histoire » qui ne serait pas celle qui a été écrite par la raison. Derrida fait déjà remarquer ceci : « qu'est-ce qu'un langage qui ne serait pas de la raison *en général* ? » Et il commente : « Que toute histoire

ne puisse être, en dernière instance, que l'histoire du sens, c'est-à-dire de la Raison *en général*, c'est ce que Foucault ne pouvait pas ne pas éprouver... » (CHF, note 1, p. 54, 55).⁶²

« Il s'agit donc d'échapper au piège ou à la naïveté objectivistes qui consisteraient à écrire, dans le langage de la raison classique, en utilisant les concepts qui ont été les instruments historiques d'une capture de la folie, dans le langage poli et policier de la raison, une histoire de la folie sauvage elle-même, tel qu'elle se tient et respire avant d'être prise et paralysée dans les filets de cette même raison classique. La volonté d'éviter ce piège est constante chez Foucault. Elle est ce qu'il y a de plus audacieux, de plus séduisant dans cette tentative. Ce qui lui donne aussi son admirable tension. Mais c'est aussi, je le dis sans jouer, ce qu'il y a de *plus fou* dans son projet. Et il est remarquable que cette volonté obstinée d'éviter le piège — c'est-à-dire le piège que la raison classique a tendu à la folie et celui qu'elle tend maintenant à Foucault qui veut écrire une histoire de la folie elle-même sans répéter l'agression rationaliste, cette volonté de contourner la raison s'exprime de *deux façon* difficilement conciliables au premier abord. C'est dire qu'elle s'exprime dans le malaise. » (CHF, p. 56).

Dès le début Derrida est très attentif à l'ambivalence et à la tension du discours de Foucault ; il note : « *tantôt* Foucault refuse en bloc le langage de la raison, qui est celui de l'Ordre (c'est-à-dire à la fois du système de l'objectivité ou de la rationalité universelle, dont la psychiatrie veut être l'expression, et de l'ordre de la cité, le droit de cité philosophique recouvrant le droit de cité tout court, et le philosophique fonctionnant, dans l'unité d'une certaine structure, comme la métaphore ou la métaphysique du politique) » (CHF, p. 56). Comme, *tantôt* il lie la folie au silence, aux « mots sans langage » ou « sans sujet parlant » et il vaudrait « faire l'archéologie d'un silence ». « *Mais* [se demande Derrida] d'abord, le silence lui-même a-t-il une histoire ? Ensuite, l'archéologie, fût-elle du silence, n'est-elle pas

⁶² Derrida s'interroge sur qu'est-ce qu'un langage qui ne serait pas de la raison *en général* ? Nous savons, dit Derrida : « Et s'il n'y a d'histoire que de la rationalité et du sens en général, cela veut dire que le langage philosophique, dès qu'il parle, récupère la négativité — ou l'oublie, ce qui est la même chose — même lorsqu'il prétend l'avouer, la reconnaître. Plus sûrement peut-être alors. L'histoire de la vérité est donc l'histoire de cette *économie* du négatif. Il faut donc, il est peut-être temps de revenir à l'anhistorique en un sens radicalement opposé à celui de la philosophie classique : non pas pour méconnaître mais cette fois pour avouer — en silence — la négativité. » (CHF, note 1, p. 55.)

Et Derrida d'ajouter : « C'est elle et non la vérité positive, qui est le fonds non historique de l'histoire. [...] Avouer la négativité en silence, c'est accéder à une dissociation de type non classique entre la pensée et le langage. Et peut-être entre la pensée et la philosophie comme discours ; en sachant que ce schisme ne peut se dire, s'y effaçant, que dans la philosophie. » Voir, CHF, note 1, p. 55.

une logique, c'est-à-dire un langage organisé, un projet, un ordre, une phrase, une syntaxe, une "œuvre" ? » (CHF, p. 57).

Cette contradiction apparente qui ouvre ces séries des questions à Derrida. Cela ne voudrait pas dire alors que *l'archéologie du silence serait elle-même un acte perpétré contre la folie, celui-là même que Foucault veut dénoncer ?*

C'est dans ces questions que réside, selon Derrida, « l'admirable tension » ou encore, ce qu'il y a de « plus fou » dans le projet de Foucault. Cette tentative, de se débarrasser complètement du langage historique, d'où la folie est exclue, de s'en délivrer pour écrire *l'archéologie de son silence*, c'est pour Derrida une entreprise très compliquée, voire même inviable. En un mot : ou Foucault devrait « se taire d'un certain silence (qui se définira encore dans un langage et dans un ordre) » ou il devrait suivre « le fou dans son exil ».

Derrida s'y justifie en en appelant à l'ordre de la Raison (avec un grand « R ») :

« La grandeur indépassable, irremplaçable, impériale de l'ordre de la raison, ce qui fait qu'elle n'est pas un ordre ou une structure *de fait*, une structure historique déterminée, une structure parmi d'autres possibles, c'est qu'on ne peut en appeler contre elle qu'à elle, on ne peut protester contre elle qu'en elle, elle ne nous laisse, sur son propre champ, que le recours au stratagème et à la stratégie. Ce qui revient à faire comparaître une détermination historique de la raison devant le tribunal de la Raison en général. » (CHF, pp. 58-59).⁶³

Derrida se demande encore ceci :

S'il y a cette complication ou même cette « impossibilité » reconnue par Foucault dans son discours, qu'il appelle lui-même « un langage sans appui » ;

Si le livre a pu néanmoins être écrit, à quoi en dernier recours il a appuyé son langage ? Selon Derrida, le « silence » dont Foucault veut faire l'archéologie est un silence *interloqué sur l'ordre, il s'agit à l'intérieur d'un logos qui a précédé le partage raison-folie, à l'intérieur d'un logos qui laisse dialoguer en lui ce qu'on appellera raison et déraison.*

⁶³ Nous verrons plus tard que cette critique de Derrida sera très mal reçue de la part de Foucault, qui prendra occasion de l'argument d'ordre de la raison pour proférer une violente critique à l'encontre de la lecture derridienne. Jean-Marie Beyssade voit aussi dans la lecture derridienne une lecture selon l'ordre de la raison ; pour lui il y a quelques lecteurs des Descartes qu'appelle toujours à un « certain dogmatisme de l'ordre » mais, selon lui, « l'ordre de la raison n'est pas un instrument universel pour analyser les textes de Descartes » (cf. MQSF, p.195).

Il critique fortement la sentence foucauldienne qui a décrété la décision du partage, la décision qui lie et sépare raison et folie, il préfère appeler cela une « dissension ».

Derrida explicite ici le sens du terme de *dissension* : « pour bien marquer qu'il s'agit d'une division de soi, d'un partage et d'un tournement intérieur du (/au) sens *en général*, (à l'intérieur) du logos en général, d'un partage dans l'acte même du *sentire*. Comme toujours, la dissension est interne. Le dehors (est) le dedans, s'y entame et le divise selon la déhiscence [ouverture] de l'*Entzweiung* hégélienne ». (Cf. CHF, p. 62). *Entzweiung* — scission, division ; Zwei = deux —, mais « scission hégélienne », c'est-à-dire : dialectique ; or, la déconstruction entend démonter ou déjouer la dialectique. Nous sommes ici au cœur du geste derridien, déconstructionniste.

Mais, la *dissension* est un autre projet, tout différent du projet foucauldien de l'archéologie ; aussi, il pose des problèmes divers. Derrida s'attache à montrer que la dissension entre raison et folie remonte bien plus loin et avant l'âge classique. Selon lui encore, on ne peut pas laisser dans la pénombre l'histoire du logos préclassique :

« Si la dissension date de Socrate [de la division interne au Logos philosophique, platonicien...], alors la situation du fou dans le monde socratique et post-socratique — à supposer qu'il y ait alors quelque chose qu'on puisse appeler fou — méritait peut-être d'être interrogée au premier chef. Sans cela, et comme Foucault ne procède pas de façon purement *apriorique*, sa description historique pose les problèmes banals, mais inévitables de la périodisation, des limitations géographiques, politiques, ethnologiques, etc. Si à l'inverse, l'unité sans contraire et sans exclusion du logos s'est préservée jusqu'à la « crise » classique, alors celle-ci est, si je puis dire, secondaire et dérivée. Elle n'engage pas le tout de la raison. Et dans ce cas, soit dit au passage, le discours socratique n'aurait donc rien de rassurant. » (CHF, p. 66-67).

Derrida soutient que l'entreprise de Foucault, consistant à utiliser comme fil conducteur de sa thèse l'exclusion, le partage raison / folie — et tout cela relié à la possibilité même de l'histoire —, implique une conséquence équivoque qui affecte tout son projet. Si la décision par laquelle la raison s'affirme en excluant et en objectivant son *autre* (la folie) ; si cette décision est à la genèse de l'histoire ; si elle est l'historicité elle-même (la condition du sens et du langage, la condition de la tradition du sens, la condition de l'œuvre) ; si la structure d'exclusion est composition fondamentale (fondamentalement constitutive) de l'historicité ; alors l'âge classique en tant que moment de cette exclusion n'a pas de privilège souverain. Il

n'a pas le privilège que Foucault lui a donné dans son analyse. Il est, selon Derrida, simplement un *échantillon* et non un modèle, un cas et non un paradigme.

Mais le fait mis en évidence par Foucault pour montrer la « singularité de ce moment d'exclusion » est plutôt souligné non pas comme ce sur quoi est structurée l'exclusion, mais plutôt comme ce « en quoi » sa structure « d'exclusion se distingue historiquement des autres, de toute autre ». C'est pour cela que Derrida se demande, en dernière instance, *si ce grand partage est la possibilité même de l'histoire, l'historicité de l'histoire, et que veut dire ici « faire l'histoire de ce partage » ? Faire l'histoire de l'historicité ? Faire l'histoire de la genèse de l'histoire ? Faire l'histoire d'avant l'histoire ?*

Le projet foucauldien de faire une « archéologie du silence » n'est pas « un pis-aller », mais devrait conduire à un éloge de la raison, dit bel et bien Derrida ; et lui ajoute : « il n'y a d'éloge, par essence, que de la raison ».

Le projet de Foucault est véritablement « ambitieux » dans la mesure où il :

« S'efforcerait vers la racine commune du sens et du non-sens, et vers le logos originaire en lequel *un* langage et *un* silence se partagent, [il] n'est pas du tout un pis-aller au regard de ce qui pouvait se rassembler sous le titre "archéologie du silence". (...) Dire la folie sans l'expulser dans l'objectivité, c'est la laisser se dire elle-même. Or la folie, c'est par essence ce qui ne se dit pas : c'est "l'absence d'œuvre" dit profondément Foucault. » (CHF, p. 68).

Or, nous pouvons voir dans ce passage toutes les structures de la pensée derridienne, bien connue aujourd'hui, mais en train de naître alors : ses questions sur le *logos originaire*, le *logocentrisme*, le *phonocentrisme* et le *phallogocentrisme*, des thèmes qu'il va commencer à développer à la moitié des années soixante, notamment avec *De la grammatologie* et *La voix et le phénomène*.

Soulignons aussi l'importance que Derrida a accordé à cette définition de Foucault de la folie comme *l'absence d'œuvre* (définition que n'était pas très clair encore pour Foucault lui-même à cette époque, de son propre aveu, dans la deuxième édition de *l'Histoire de la folie*). Nous savons par ailleurs que Henri Gouhier a critiqué cette définition de la folie comme *l'absence d'œuvre*, lors de la soutenance de thèse de Foucault.⁶⁴

⁶⁴ Rappelons que Henri Gouhier, historien de la philosophie et professeur à la Sorbonne (qui a essentiellement partagé son travail philosophique entre Descartes et Bergson), a été désigné comme

Sur ce point Derrida a fait un long commentaire pour montrer l'ambiguïté du discours foucauldien lorsqu'il dit que la folie est *l'absence d'œuvre*. Le discours et la communication philosophiques, s'ils ont un sens clair, c'est-à-dire s'ils veulent tenir en tant que *discours*, ils doivent échapper en fait à la folie. Et cela, « ce n'est pas une défaillance cartésienne », dit clairement Derrida, « c'est une nécessité universelle à laquelle aucun discours ne peut échapper, une fois qu'elle appartient au sens du sens. » Selon Derrida, cette affirmation « sauve » Descartes des accusations foucaaldiennes :

« Or l'œuvre commence avec le discours le plus élémentaire, avec la première articulation d'un sens, avec la *phrase*, avec la première amorce syntaxique d'un "comme tel", ["c'est-à-dire dès que, plus ou moins implicitement, il est *fait appel* à l'être (avant même la détermination en essence et existence) ; ce qui ne peut signifier que *se laisser appeler par l'être*. L'être ne serait pas ce qu'il est si la parole le précédait ou l'appelait *simplement*. Le dernier garde-fou du langage, c'est le sens de l'être." — nous ajoutons ici au texte la note de bas de page de Derrida], puisque faire une phrase, c'est *manifester* un sens possible. La phrase est par essence normale. Elle porte la normalité en soi, c'est-à-dire *le sens*, à tous les sens

président du jury de la thèse d'État de Michel Foucault. C'est lui qui a été le principal contradicteur lors de la séance de soutenance de Foucault, comme le rappelle D. Eribon, dans son livre *Michel Foucault*. Les deux objections les plus fortes qu'il a faites au travail de Foucault portent justement sur la lecture du texte de Descartes et sur le rapport de Foucault à l'histoire (comme nous savons aujourd'hui, ce sont aussi les deux critiques de Derrida).

Gouhier distingue trois plans dans le travail de Foucault sur l'histoire :

« 1) Ce qui correspond au titre *Histoire de la folie à l'âge classique* : histoire des notions médicales, du traitement, des notions juridiques, des institutions – historique qui ne peut être séparé d'analyses découvrant les postulats moraux, philosophiques qui imprègnent les représentations, bref de l'histoire de l'idée que les hommes se sont fait de la folie ;

2) Mais, je crois, la fin du livre n'est pas historique : ici il s'agit moins d'une histoire que d'une sociologie. Il s'agit de "structures" à l'intérieur desquelles les faits historiques sont les matériaux et si j'ai bien compris, le sujet est ici l'étude de l'apparition, de la constitution, de la disparition de certains schèmes collectifs de pensée ;

3) Enfin, il y a une finalisation, liée à une certaine vision personnelle de l'histoire, une philosophie de l'histoire, liée à une valorisation d'œuvres de notre temps, Artaud, notamment, et à laquelle correspondent en général, des morceaux de bravoure, avec recherche d'effets, surcharge d'ornementation (prétentieux, tout simplement)... » (MF, p. 193).

Gouhier a refusé également de voir dans la démarche cartésienne, dans la première *Méditation* le geste instaurateur du grand partage qui va isoler la raison de la déraison. Il déclare aussi qu'il « ne comprend pas ce que vous [M. Foucault] avez voulu dire lorsque vous définissez la folie comme absence d'œuvre » (MF, p. 196) ; fait qui a été souligné par Eribon pour son importance dans les recherches futures de Foucault : « Foucault admettra sans doute la validité de cette remarque, puisqu'il écrira peu de temps après un long article pour expliciter cette formule, qu'il qualifiera dans la deuxième édition de l'*Histoire de la folie* de "phrase dite par moi un peu à l'aveugle" » (*Ibid.*).

de ce mot, celui de Descartes en particulier. Elle porte en soi la normalité et le sens, quel que soit d'ailleurs l'état, la santé ou la folie de celui qui la profère ou par qui elle passe et sur qui, en qui elle s'articule. Dans sa syntaxe la plus pauvre, le logos est la raison, et une raison déjà historique. Et si la folie, c'est, en général, par-delà toute structure historique factice et déterminée, l'absence d'œuvre, alors la folie est bien par essence et en général, le silence, la parole coupée, dans une césure et une blessure qui *entament* bien la vie comme *historicité en général*. Silence non pas déterminé, non pas imposé à ce moment plutôt qu'à tel autre, mais lié par essence à un coup de force, à un interdit qui ouvrent l'histoire et la parole. (...) Bien que le silence de la folie soit l'absence d'œuvre, il n'est pas le simple exergue de l'œuvre, il n'est pas hors d'œuvre pour le langage et le sens. Il en est aussi, comme non-sens, la limite et la ressource profonde. Bien sûr, à essentialiser ainsi la folie, on risque d'en dissoudre la détermination de fait dans le travail psychiatrique. C'est une menace permanente, mais elle ne devrait pas décourager le psychiatre exigeant et patient. » (CHF, p. 83, 84)⁶⁵

En somme, la folie, c'est l'absence de discours et d'histoire. Alors la revendication de Foucault, de faire une « histoire de la folie d'avant la folie » — une histoire de l'altérité d'avant sa réabsorption comme autre du même — est elle-même en contradiction avec la volonté de livrer une « histoire » au sens strict est une contradiction dans les termes, elle est en contradiction avec elle-même. Derrida va pointer ici l'ambiguïté philosophique du livre de Foucault (cette même ambiguïté a été aussi soulignée par Henri Gouhier lors de la soutenance de thèse de Foucault ; voir note précédant). Tout cela a ouvert la voie à de nouveaux débats et a rencontré des fortes critiques par les historiens, notamment Lawrence Stone aux États-Unis et Dirk Blasius en Allemagne.⁶⁶

Nous savons aujourd'hui que le rapport de Foucault à l'histoire est un thème qu'il a travaillé — et si l'on peu dire, qui l'a travaillé — tout au long de sa vie ; ce thème est

⁶⁵ Ce thème de la folie comme absence d'œuvre est central dans la présente recherche et nous reviendrons sur cette question plus en détail, dans la troisième partie de notre travail qui portera sur le rapport entre la littérature et la folie.

⁶⁶ Voir l'article de D. Blasius, « La pathologie sociale comme problème historique ». Le titre original de cet article est « *Die Pathologie der Gesellschaft als historisches Problem. Die Anfänge der modernen Psychiatrie im Spiegel der Bücher von Michel Foucault und Klaus Döner* » ; et l'article de L. Stone « "Folie", puis "Un échange avec Michel Foucault. Lawrence Stone répond » cf. *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques 1961-2011*. p.335 – 357 ; p. 357-382.

absolument fondamental dans sa recherche et nous y reviendrons.⁶⁷ Nous pouvons soutenir maintenant que la critique derridienne a contribué aux recherches de Foucault, même si celui-ci ne le dit jamais explicitement (mais peut-être il le suggère implicitement).⁶⁸ Nous pouvons en avoir une confirmation dans le texte « Revenir à l'histoire », qu'il a publié en 1972 dans la revue *Paideia*, dans la même année qu'il a publiée les « réponses à Derrida », est-ce un hasard ? Ces textes ont été repris, après sa mort, dans le *Dits et écrits*. Dans le texte « Revenir à l'histoire », Foucault précise son rapport particulier à l'histoire et à l'historicité. Un rapport qui n'est pas lié à une durée temporelle, mais à « une multiplicité de durées qui s'enchevêtrent et s'enveloppent les unes dans les autres ». Aussi, il y revendique l'histoire non pas comme analyse du passé, mais comme analyse *d'événement*, comme une « histoire événementielle ».

Après les vingt premières pages de son texte — où il a mis l'accent sur la contradiction du projet foucauldien de faire une « histoire d'avant l'histoire » du partage raison/folie —, Derrida revient sur « le coup de force cartésien ». Les vingt-six pages qui viennent ensuite sont entièrement consacrées à critiquer la lecture de Descartes par Foucault. Pour cela, Derrida utilise la méthode suivante : d'abord il lit le passage « décisif » de Descartes ; après il suit la lecture foucauldienne du texte ; enfin, il a fait « dialoguer » Descartes et Foucault.

Dans la partie où il lit le passage cartésien, Derrida remarque qu'il y a eu une lacune ou une « omission », dans la traduction faite par le Duc de Luynes, traduction utilisée par Foucault (et reprise dans la collection Pléiade, *Descartes : Œuvres et lettres*). Duc de Luynes ne traduit pas l'expression *sed forte* — cette expression n'a été traduite que dans la seconde édition

⁶⁷ Les commentateurs contemporains de l'œuvre de Foucault ont classé en trois axes distincts les discours foucauldien sur l'histoire. Le premier est une reprise à Nietzsche, la critique de l'histoire comme continue, qu'il a adoptée dans les années 1970, sur le terme de « généalogie ». Le deuxième, correspond à la pensée de l'événement, d'une manière proche de celle de Deleuze. Et le troisième, c'est développé à partir des recherches des archives. cf. Revel, J., *Le vocabulaire de Foucault* ; p. 68.

Voir aussi J-C Milner « Michel Foucault ou le devoir aux rives du temps » article sur l'analyse de la phrase de René Char citer par Foucault dans le quatrième page de couverture de ses derniers livres les tomes II et III de *l'Histoire de la Sexualité*.

⁶⁸ Sur ce sujet voir l'article de Seferin James de *l'University College Dublin*, publié en 2011, où il soutient que l'article de Foucault « La folie, l'absence d'œuvre » (1964) est une réponse « silencieuse » à la conférence de Derrida « Cogito et histoire de la folie » de 1963. Il suit ici les philosophes Geoffrey Bennignton et Bernard Flynn qui voient aussi que l'échange entre les deux penseurs va au-delà du statut de la folie chez Descartes. cf. Derrida, Foucault and “Madness, the Absence of an Œuvre” in *Meta : Research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy* vol. III, no. 2 / décembre 2011 : 379-403, disponible sur : www.metajournal.org [consulté le 10/09/16].

française, publiée par Clerselier, où l'expression prend toute sa valeur (« mais peut-être qu'encore que... »). Par rapport à la lecture derridienne, ce point sera crucial, une fois qu'il ouvre la possibilité d'autres interprétations, comme Derrida cherche à le montrer.

Selon lui, Foucault met en parallèle deux démarches principales : la première est celle où Descartes montrera que les sens ne peuvent nous tromper que sur les choses « peu sensibles » et « fort éloignées » ; la deuxième est celle où Descartes démontre que l'imagination et le rêve ne peuvent créer les éléments simples et universels. C'est après ces deux démarches Foucault aboutit à sa conclusion, d'après laquelle Descartes ne s'intéresse pas à la l'expérience de la folie et l'exclut par décret, comme affirme Derrida :

« C'est de l'intériorité même de la pensée que la folie serait chassée, récusée, dénoncée dans son impossibilité même. Foucault est le premier, à ma connaissance, à avoir ainsi isolé, dans cette *Méditation*, le délire et la folie de la sensibilité et des songes. À les avoir isolés dans leurs sens philosophique et leur fonction méthodologique. C'est l'originalité de sa lecture. » (CHF, p. 74)⁶⁹

Après suivre la lecture de Foucault de la *Première Méditation*, Derrida arrive à des conclusions divergentes des celles qu'avait atteint Foucault ; et ce principalement, sur deux points. Le premier est que Descartes *ne contourne pas l'éventualité de l'erreur sensible et du rêve, il ne les* « surmonte » pas « dans la structure de la vérité ». Et la raison fondamentale de cela, selon lui, est que Descartes ne rejette à aucun moment la possibilité de l'erreur totale pour

⁶⁹ Nous avons souligné qu'une critique de la même nature avait été faite déjà par Henri Gouhier (voir aussi note 64). Nous reprenons ici le commentaire de Gouhier (qui avait déjà été cité par Eribon : « Le malin génie symbolise l'hypothèse d'un monde absurde, où je verrais $3 + 2 = 5$ alors que ce serait une erreur. Mais je ne vois là en aucune façon un symbolisme de la folie : l'idée est fabriquée en associant la notion de malice à la notion de toute-puissance. (...) C'est l'idée de la toute-puissance, suggérée par une imagerie teintée de machiavélisme, qui se trouve au principe de l'existence. Vous [M. Foucault] y voyez une menace de la déraison. Non, c'est seulement la possibilité d'une raison autre. Là est le fondement métaphysique de cette hypothèse. [...] À ce que dit Descartes, vous substituez une autre interprétation : la raison classique postule un choix éthique entre raison et déraison et, dans la 1^{er} *Méditation*, Descartes renonce donc au chemin qui conduira à Nietzsche et Artaud. Il y a un refus de la folie, un pari éthique. » (MF, pp. 195, 196). Si Gouhier a accentué sa critique de la lecture foucauldienne du texte de Descartes, c'est dit Eribon : « parce qu'il considère que ces pages de Foucault sont au cœur même de son édifice. » (MF, p. 196). Autrement dit, sur ce sujet, Gouhier et Derrida son peut-être dans le même camp, ils partageraient la même lecture de la *Meditatio I*.

Par ailleurs, nous soulignons ici à titre de curiosité, mais qui n'est pas sans importance pour notre problématique du *différend*, la coïncidence « de la vie » qui a voulu qu'en 1967 (six ans après la soutenance de Foucault), c'était encore le même Henri Gouhier que a présida le jury de thèse de troisième cycle de Jacques Derrida et rédigea le rapport de soutenance. À cette occasion, il a été très critique et exigeant aussi par rapport au travail de Derrida, comme il l'avait été lors de la soutenance de Foucault.

la connaissance. C'est qui semblait être exclu, pour Foucault, comme *extravagance*, est alors accepté comme possibilité du rêve selon la lecture derridienne :

« [Descartes] ne les surmonte [l'erreur sensible et celle du rêve] ni ne les contourne à aucun moment et aucunement ; (...) il n'écarte à aucun moment la possibilité de l'erreur totale pour *toute* connaissance qui a son origine dans le sens et dans la composition imaginative. Il faut bien comprendre ici que l'hypothèse du rêve est la radicalisation, ou si l'on préfère l'exagération hyperbolique de l'hypothèse où les sens pourraient *parfois* me tromper ». (CHF, p 75)

De ce fait, Derrida arrive à sa deuxième conclusion, où il indiquera que sa lecture de la *Première Méditation* diverge profondément de celle de Foucault : « *Toute* signification, *toute* "idée" d'origine sensible est *exclue* du domaine de la vérité, *au même titre que la folie*. Et il n'y a rien là d'étonnant : la folie n'est qu'un cas particulier, et non le plus grave, d'ailleurs, de l'illusion sensible qui intéresse ici Descartes. » (CHF, p 77). Derrida constate ainsi que : « L'hypothèse de l'extravagance semble — à ce moment de l'ordre cartésien — ne recevoir aucun traitement privilégié et n'être soumise à aucune exclusion particulière. » (*Ibid.*).

Selon sa lecture, c'est justement dans cette certitude cartésienne que les sens peuvent nous tromper quelquefois. C'est précisément là qui réside l'importance que Derrida accorde à l'expression *sed forte* dans le texte (expression que n'apparaît pas dans la version du texte lu par Foucault, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut).⁷⁰

⁷⁰ Relevons un fait toute à fait curieux, à savoir : que Descartes lui-même n'a pas jugé nécessaire de rectifier la traduction du duc de Luynes ; cette contestation a aussi été faite par Derrida et par les spécialistes de Descartes. Citons Derrida, dont la remarque s'écrit entre parenthèses : « (*sed forte*...j'insiste sur le *forte* que le duc de Luynes n'avait pas traduit, omission que Descartes n'a pas jugé nécessaire de corriger lorsqu'il a revu la traduction. Il vaut donc mieux, comme dit Baillet "conférer le français avec le latin" quant on lit les *Méditations*. C'est seulement dans la deuxième édition française de Clerselier que le *sed forte* prend toute sa valeur et il est traduit par un « mais peut-être qu'encore que... ». Je signale ce point qui révélera tout à l'heure son importance) ». cf. CHF, p. 71. Sur ce même sujet, Beyssade a noté que le reproche derridien à la traduction du duc de Luynes est trop sévère. « le *forte* a été traduit avec la proposition principale sur laquelle en effet il portait : "il s'en rencontre *peut-être* beaucoup d'autres" (AT IX, 14) La traduction de Clerselier, postérieure et non autorisée par Descartes, redouble le *peut-être*, par une redondance un peu lourde. » cf. MQSF note 6, p. 202.

Descartes, toujours selon la lecture derridienne, s'assume comme un lecteur naïf et montre l'objection et l'étonnement du non-philosophe imaginaire dans le cheminement du doute. Il utilise alors le sens pédagogique du *sed forte* (« mais peut-être qu'encore que... ») pour dire que toutes les connaissances d'origine sensible peuvent le tromper. Cette lecture du texte de Descartes a alors une connotation tout autre par rapport à celle du texte de Foucault. Donc, conclut Derrida, l'exemple de la folie *n'est pas révélateur de la fragilité de l'idée sensible*.

« Soit. Descartes acquiesce à ce point de vue naturel ou plutôt il feint de se reposer dans ce confort naturel pour mieux et plus radicalement et plus définitivement s'en déloger et inquiéter son interlocuteur. Soit, dit-il, vous pensez que je serais fou de douter que je sois assis auprès du feu, etc., que je serais extravagant de me régler sur l'exemple des fous. » (CHF, p. 78)

Selon Derrida, Descartes propose une hypothèse « bien plus naturelle » que la folie et qui est celle du sommeil et du rêve.

« Descartes développe alors cette hypothèse qui ruinera *tous* les fondements *sensibles* de la connaissance et ne mettra à nu que les fondements *intellectuels* de la certitude. Cette hypothèse, surtout, ne fuira pas la possibilité d'extravagances — épistémologiques — bien plus graves que celle de la folie » (*Ibid.*).

Cette hypothèse constitue, dans l'ordre méthodique, l'exaspération hyperbolique de l'hypothèse de la folie, dit Derrida : « ce qu'il faut ici retenir, c'est que, *de ce point de vue*, le dormeur ou le rêveur, est plus fou que le fou » (CHF, p. 79). Le vrai péril pour la raison, ce n'est pas la folie (qui est un *accident périphérique* que ne concerne que quelques-uns considérés comme fous), mais c'est la *réalité fantomatique du rêve* qui correspond à une expérience plus naturelle et universelle, plus connue et pratiquée par tous, savants ou non.

Si nous admettons que la lecture derridienne est la bonne lecture de Descartes, la conviction de Foucault au sujet de l'exclusion cartésienne de la folie par la raison n'est pas aussi nette qu'il le dit. Car la raison est aussi habitée toujours par le souci de ne pouvoir installer une frontière claire entre le sommeil et la veille. Et cela est inscrit dans l'hypothèse du rêve comme « l'exaspération hyperbolique » de la folie. Par hyperbole, il faut comprendre justement le passage à la limite de cette frontière entre le sommeil et la veille, une violence aux dispositions naturelles de la pensée. En suivant cette logique de l'hyperbole, que *marque le*

moment hyperbolique du doute naturel, un « toutefois », dit Derrida, apparaît dans le texte cartésien et vient précéder à l'hypothèse du Malin Génie. Derrida cite Descartes : « "Toutefois, il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout..., etc." Et c'est l'amorce du mouvement bien connu qui conduit à la fiction du Malin Génie ». (CHF, p. 81).

« Or [dit Derrida] le recours à l'hypothèse du Malin Génie va rendre présente, va convoquer la possibilité d'une *folie totale*, d'un affolement total que je ne saurais maîtriser puisqu'il m'est infligé — par hypothèse — et que je n'en suis plus responsable ; affolement total, c'est-à-dire d'une folie qui ne sera plus seulement un désordre du corps, de l'objet, du corps-objet hors des frontières de la *res cogitans*, hors de la cité policée et rassurée de la subjectivité pensante, mais d'une folie qui introduira la subversion dans la pensée pure, dans ses objets purement intelligibles, dans le champ des idées claires et distinctes, dans le domaine des vérités mathématiques qui échappaient au doute naturel. » (CHF, p. 81, 82).

Ainsi, c'est pour lui l'attestation que Descartes n'a pas exclu la folie hors de l'ordre de la raison, mais a fait précisément le contraire. Selon Derrida, il l'y a intégrée, d'une certaine manière, en faisant d'elle un mécanisme ; ou comme dit Macherey (dans son analyse du texte de Derrida) : il y a « un ambivalent *pharmakon* (...) qui est à la fois le mal et son remède » (QC, pp.41, 42). *Une folie qui reconduira la subversion dans la pensée, pure dans le champ des idées claires et distinctes, dans le domaine des vérités*. Et cela montre aussi, en suivant Derrida, qu'il n'y a pas non plus de *défaillance* cartésienne, mais tout philosophe doit évoquer la folie à l'*intérieur* de la pensée, dans la *dimension et de la possibilité* et du langage :

« (...) Tout philosophe ou tout *sujet parlant* (et le philosophe est le *sujet parlant* par excellence) devant évoquer la folie à l'*intérieur* de la pensée (et non seulement du corps ou de quelque instance extrinsèque), ne peut le faire que dans la dimension de la *possibilité* et dans le langage de la fiction ou dans la fiction du langage. Par là même, il se rassure en son langage contre la folie de fait — qui peut parfois paraître très bavarde, c'est un autre problème, — il prend ses distances, la distance indispensable pour pouvoir continuer à parler et à vivre. Mais il n'y a pas de défaillance ou une recherche de sécurité propre à tel ou tel langage historique (par exemple, la recherche de la "certitude" dans le style cartésien), mais à l'essence et au projet même de tout langage en général ; et même des plus fous en apparence ; et même et surtout de ceux qui, par l'éloge de la folie, par la complicité avec la folie, se mesurent au plus proche de la folie. Le langage

étant la rupture même avec la folie, il est encore plus conforme à son essence et à sa vocation, il rompt encore mieux avec elle s'il se mesure plus librement à elle et s'en approche davantage : jusqu'à n'en être plus séparé que par la "feuille transparente" dont parle Joyce, par soi-même, car cette diaphanéité n'est rien d'autre que le langage, le sens, la possibilité, et la discrétion *élémentaire* d'un rien qui neutralise tout. » (CHF, pp. 84, 85)⁷¹

Il y aurait une « contamination » de la rationalité par la folie. Le mot contamination, qui apparaît aussi dans l'analyse de Macherey, marque bien le style propre à la pensée de Derrida. Le concept de contamination, nous le savons, est crucial chez Derrida, qui s'est toujours battu contre les idées de la « pureté » et le « concept pur ». Mais, la « pureté » est justement ce qui permet au concept « pur » de penser la contamination. La philosophie derridienne est hantée depuis toujours par cette obsession d'une « contamination » dans les discours.⁷²

Selon Derrida, la folie continue irréductiblement à demeurer dans le langage et Descartes n'ignorait pas ce fait. La folie ne suit pas les mêmes règles préétablies du langage que suit, par exemple, le discours. Du point de vue du discours le fou ne dit rien. Le principe du langage, c'est de rompre avec la folie tout en se mesurant, avec elle. *C'est la guerre avec le démon, avec le Malin Génie du non-sens.*⁷³ Descartes, selon Derrida,

⁷¹ C'est Derrida qui souligne. Ce thème de la folie à l'intérieur de la pensée et son rapport avec le langage, nous irons le développer dans la troisième partie de cette thèse. Remarquons seulement, pour le moment, le commentaire curieux, paradoxal [et sans doute, polémique ou provocateur], que Derrida ajoute encore à propos du livre de Foucault ; c'est dans le paragraphe suivant : « En ce sens [c'est-à-dire le langage étant la rupture même avec la folie], je serais tenté de considérer le livre de Foucault comme un puissant geste de protection et de renfermement. Un geste cartésien pour le XX^e siècle. Une récupération de la négativité. En apparence, c'est la raison qu'il renferme à son tour, mais, comme le fit Descartes, c'est la raison d'hier qu'il choisit comme cible, et non la possibilité du sens en général. » cf. *Ibid.* p. 85.

⁷² Derrida lui-même a avoué à Safaa Fathy, à l'occasion d'un entretien, qu'un jour il a été étonné par une objection venue de la part des deux prêtres, précédée de ces deux questions : « Pourquoi tout le temps la pureté ? Pourquoi est-ce que cela vous intéresse, la pureté ? » Et Derrida leur a répondu : « Vous savez, moi, depuis que j'écris et que j'enseigne... je me bats contre l'idée de la pureté... Tout ce que je fais, je le fais au titre de la contamination... pour moi la contamination est le concept fondamental... » Cf. J. Derrida, S. Fathy, *Tourner les mots : au bord d'un film*, p. 31.

⁷³ Nous allons voir que le thème du *démon* (et du dionysiaque) est fondamental à la philosophie et à l'écriture depuis toujours ; nous le retrouverons lorsque nous aborderons la question de la place de la folie dans le texte freudien, selon Foucault et selon Derrida. Cf, aussi, le *leitmotiv* du livre de Stefan Zweig : *Le combat avec le démon*, sur l'œuvre de Kleist, Hölderlin et Nietzsche, les trois cas de

préservait, laissant toujours ouverte, cette possibilité du doute absolu. La raison, le vouloir dire, s'élèvent *contre* cette crise, cette trace de violence et de mort auxquelles la pensée et le discours ont essayé de régler leur compte ; mais chaque parole nouvelle peut en faire revivre le *coup de force* (pour revenir au mot de Foucault), la tension. La folie n'est pas, pour Derrida, une maladie qui va bouleverser le fonctionnement « normal » de la raison. Elle est là depuis le départ, elle est le « point zéro » de ce que Descartes a qualifié comme Cogito. « Que je sois fou ou non, Cogito, *sum* » répliquait Derrida. Dans cette origine commune, le sens et le non-sens se rejoignent. La certitude cartésienne ne s'attaque pas à la folie, mais à la possibilité de penser malgré la folie ; Descartes a laissé l'espace ouvert pour l'hyperbole démonique.

À suivre Derrida, le problème d'orienter le projet d'une *Histoire de la folie* dans le doute et dans l'exclusion de la folie par le Cogito cartésien, comme le veut Foucault — et l'enfermer ainsi dans une structure historique définie —, c'est qu'on risque d'en rater l'essentiel, on risque de lui faire, à son tour, une violence.

Et Derrida d'ajouter :

« Une violence de style totalitaire et historiciste, qui perd le sens et l'origine du sens [Il s'explique alors sur le sens ici du terme totalitaire]. J'entends "totalitaire" au sens structuraliste de ce mot mais je ne suis pas sûr que les deux sens de ce mot ne se fassent pas signe dans l'histoire. Le totalitarisme structuraliste opérerait ici un acte de renfermement du Cogito qui serait de même type que celui des violences de l'âge classique.» (CHF, p. 88).⁷⁴

Même après le soin qu'a pris Derrida, en s'expliquant sur l'usage du mot « totalitarisme » l'expression a été entendue par Foucault dans le sens le plus fort. Peut-être que Derrida n'a pas bien mesuré à ce moment la répercussion de ce mot et de sa

« génies fous », trois destinées à des vies brèves, illuminées par la création, par l'appel de l'écriture et hantées par la folie — trois cas qui sont les références des travaux de Derrida, mais aussi de ceux de Foucault. Voir dans la troisième partie de cette thèse.

⁷⁴ Il importe ici, et pour la suite, de relever que la formule « totalitarisme structuraliste », utilisée dans ce contexte par Derrida, même avec ses précautions et ses explications, a blessé profondément Foucault. Derrida précise : « Je ne dis pas que le livre de Foucault soit totalitaire, puisqu'il pose au moins au départ la question de l'origine de l'historicité *en général*, se libérant ainsi de l'historicisme : je dis qu'il en court parfois le risque dans la mise en œuvre du projet ». cf. CHF p. 88. Voir aussi, sur ce sujet, l'entretien de Mathieu Potte-Bonneville avec Daniel Defert, publié dans le *Cahier l'Herne Foucault*.

critique au livre de son ancien professeur. Nonobstant, au cours de son texte, il a oscillé presque tout le temps entre l'éloge et la critique. Par exemple, dans cette partie qui figure à la fin son exposé, il a choisi de procéder en tempérant avec des éloges la critique de l'interprétation de Descartes par Foucault, en disant qu'elle était « *forte et illuminant* », etc. Mais, juste après ce geste d'éloge, il ajoute la conjonction « mais », qui l'offusque :

« *Mais* à partir du moment qui succède immédiatement à l'expérience instantanée du Cogito en sa pointe la plus aiguë, où raison et folie ne se sont pas encore séparées, quand prendre le parti du Cogito, ce n'est pas prendre le parti de la raison comme ordre raisonnable ni celui du désordre et de la folie, mais ressaisir la source à partir de laquelle raison *et* folie peuvent se déterminer et se dire. L'interprétation de Foucault me paraît illuminante à partir du moment où le Cogito doit se réfléchir et se proférer dans un discours philosophique organisé. C'est-à-dire *presque tout le temps*. Car si le Cogito vaut même pour le fou, être fou — si, encore une fois, cette expression a un sens philosophique univoque, ce que je ne crois pas : elle dit simplement l'autre de chaque forme déterminée du logos, — c'est ne pouvoir réfléchir et dire le Cogito, c'est-à-dire le faire apparaître comme tel pour un autre ; un autre qui peut être moi-même. À partir du moment où Descartes énonce le Cogito, il l'inscrit dans un système de déductions et de protections qui trahissent sa source vive et contraignent l'errance propre du Cogito pour contourner l'erreur.

(...)

C'est pourquoi, [en conclut-il], l'acte du Cogito, dans le moment hyperbolique où il se mesure à la folie, ou plutôt se laisse mesurer par elle, cet acte doit être répété et distingué du langage ou du système déductif dans lequel Descartes doit l'inscrire dès qu'il le propose à l'intelligibilité et à la communication, c'est-à-dire dès qu'il le réfléchit pour l'autre, ce qui signifie pour soi. C'est dans ce rapport à l'autre comme autre soi que le sens se rassure contre la folie et le non-sens... Et la philosophie, c'est peut-être cette assurance prise au plus proche de la folie contre l'angoisse d'être fou.» (CHF, pp. 91, 92)

Nous voyons apparaître dans cet extrait la thèse derridienne d'un « Cogito qui se laisse mesurer par la folie ». Or cela est inadmissible dans la lecture foucauldienne.

Vers la fin du texte, Derrida, avec une phrase toute à fait singulière, compare sa propre lecture de Descartes à celle de Foucault, dont il se rapproche en disant que : « Quant au fonctionnement de l'hyperbole dans la structure du discours de Descartes et dans l'ordre des raisons, notre lecture est donc malgré l'apparence, profondément accordée à celle de Foucault. » (CHF, pp. 92, 93).

Par cela Derrida veut dire que Descartes, c'est bien le système de la certitude qui contrôle et maîtrise le cheminement de la raison. Mais, bien sûr, tout cela n'est possible que si ce mouvement de cheminement peut être décrit en son lieu et en son moment propre, que si l'on a *dégagé* la pointe de l'hyperbole. Mais nous savons que cette remarque ne figure pas dans la lecture foucauldienne de Descartes.

En faisant cette dissociation dans le Cogito, entre d'un côté de l'hyperbole et de l'autre ce qui dans la philosophie cartésienne appartient à une « structure historique de fait », Derrida se propose de ne pas séparer : « en chaque philosophie le bon grain de l'ivraie au nom de quelque *philosophia perennis*. C'est même exactement le contraire. Il s'agit de rendre compte de l'historicité même de la philosophie » (CHF, pp. 93, 94).

Et sa conférence finit par conclure qu'il n'y a rien de plus fou que la nécessité propre de la raison de se compromettre avec la folie pour se sauver — en élargissant son effet à toute philosophie.

« Définir la philosophie comme vouloir-dire-l'hyperbole, c'est avouer — et la philosophie est peut-être ce gigantesque aveu — que dans le dit historique en lequel la philosophie se rassérène et exclut la folie, elle se trahit elle-même (ou elle se trahit comme pesée), elle entre dans une crise et en un oubli de soi qui sont une période essentielle et nécessaire de son mouvement. Je ne philosophe que dans la *terreur*, mais dans la *terreur avouée* d'être fou. L'aveu est à la fois dans son présent, oubli et dévoilement, protection et exposition : économie. Mais cette crise en laquelle la raison est plus folle que la folie — car elle est non-sens et oubli — et où la folie est plus rationnelle que la raison, car elle est plus proche de la source vive quoique silencieuse ou murmurante du sens, cette crise a toujours déjà commencé et elle est interminable. C'est assez dire que si elle est classique, elle ne l'est peut-être pas au sens de *l'âge classique*, mais au sens du classique essentiel et éternel, quoique historique en un sens insolite. » (CHF, p. 96).

Avec cette conclusion Derrida tire des conséquences que vont plus loin et qu'il est aussi plausible d'étendre à toute la philosophie. Une fois que celle-ci est une démarche qui n'est pas fixée par une structure historique déterminée, mais renvoie à une dimension qui échappe à la temporalité. D'où le jeu de mots qu'il fait avec le mot « classique » de la datation historique du livre de Foucault. Dans le sens de « l'âge classique » mais aussi, dans le sens du « classique essentiel et éternel » non daté. En faisant cela, il revient aussi à sa critique sur la possibilité même d'écrire une histoire de la folie.

Nous signalons encore que la lecture de Macherey permet d'appréhender l'importance — à travers ces deux approches, foucauldienne et derridienne de Descartes — de deux héritages distincts par rapport à l'histoire, au sens qu'entend Heidegger cela ouvre encore d'autres perspectives de lectures. Par exemple, l'approche de Derrida est plutôt liée à une « historicité » au sens heideggérien à *l'oubli et dévoilement*.

« [...] à l'arrière-plan des deux lectures de Descartes proposées par Foucault et Derrida, il y a aussi deux lectures de Heidegger : l'une au point de vue de laquelle le geste d'oblitération propre à l'oubli de l'être, qui marque une certaine manière de faire la philosophie, prend place quelque part dans le processus de l'histoire et permet d'en rendre compte [c'est la lecture foucauldienne]; l'autre au point de vue de laquelle l'oubli de l'être marque de part en part cette histoire dont il constitue l'origine idéale à laquelle elle ne cesse jamais de revenir comme à son ultime condition de possibilité. [C'est la lecture derridienne] » (QC, p. 43)

D'après Macherey, c'est de là que vient la conclusion de Derrida « que l'expérience de la folie ne peut être incluse dans le cadre d'une histoire où sa place serait une fois pour toutes et actuellement marquée » (QC, p. 44). Et dans ce sens, dit encore Macherey, Foucault a été « pris en flagrant délit d'historicisme » (*Ibid*) par Derrida, quand il veut faire une histoire de la folie.

Comme nous savons, ce texte de Derrida a encouragé la naissance de la célèbre « querelle de la folie » contemporaine, qui a « fait histoire » dans la « philosophie française », des années soixante aux années quatre-vingt-dix. Rappelons, une fois encore, que cette conférence de Derrida qui a eu lieu au Collège Philosophique et s'intitule : « Cogito et Histoire de la Folie », a paru pour la première fois dans le numéro 4, de la *Revue de métaphysique et de morale*, de 1963, dirigée par Jean Wahl. Quatre ans après, en 1967, elle fut reprise par Derrida dans son livre *L'écriture et la différence*.

Apparemment, même après ces deux publications du texte de Derrida, les relations entre Foucault et Derrida n'ont pas été ébranlées. Il y a eu des échanges des lettres entre les

deux philosophes, des rencontres et même des travaux ensemble — à cette même époque les deux font aussi partie au comité de rédaction de la revue *Critique*.⁷⁵

Mais, nous verrons plus tard, dans le chapitre consacré au *différend* au niveau de leur relation, que tout cela est plus compliqué qu'il n'y paraît. À vrai dire, la relation d'amitié a été déjà compromise après la conférence de Derrida. Et se sera encore érodée, dégradée, dans les années qui suivront. Il y a différentes spéculations sur le déclenchement de la colère de Foucault par rapport à Derrida ; peut-être a-t-elle été déclenchée à cause d'une certaine jalousie après le succès notoire de Derrida — le succès de l'ancien disciple aux États-Unis —, mais comme nous le savons, il ne manque pas de succès à Foucault aussi, dans le monde entier ; peut-être aurait-elle été provoquée après les deux reprises de la publication du texte de Derrida ; ou encore, qui sait, a-t-elle été suscitée après une « inconfortable » critique écrite par un admirateur de Derrida, publiée à la revue *Critique* en 1967, article que Foucault ne voulait pas qu'il soit publié à la revue.⁷⁶

Mais tout cela ne sont que des spéculations. Nous savons cependant qu'après la conférence de Derrida au Collège Philosophique, dix années sont passées (de 1963 à 1972) avant que l'occasion pour Foucault de « répondre » à Derrida ne lui soit accordée. Ce sera en 1972.

3. Réponses de Foucault à Derrida

Dans la période de septembre à octobre de l'année soixante-dix, Foucault a été invité au Japon pour une série des conférences dans les universités japonaises. Après ses conférences, Mikitaka Nakano, directeur de la revue japonaise *Paideia*, propose à Foucault de publier un

⁷⁵ Nous soulignons que la revue *Critique*, fondée en 1946 par Georges Bataille, fut animée de 1962 à 1996 par Jean Piel, qui voudrait maintenir l'esprit de son fondateur, à savoir celui d'une revue « générale » : « Critique voudrait donner un aperçu, le moins incomplet qu'il se pourrait, des diverses activités de l'esprit humain dans les domaines de la création littéraire, des recherches philosophiques, des connaissances historiques, scientifiques, politiques et économiques. » Dans les années soixante, elle était déjà très reconnue et faisait partie de la scène intellectuelle parisienne et même internationale. À cette même époque, elle avait dans le comité de rédaction Michel Deguy, Roland Barthes, Michel Foucault. Derrida les rejoint en 1967 à l'invitation de Jean Piel.

⁷⁶ Cf. « Gérard Granel » in *Chaque foi unique, la fin du monde*, p. 318 et 319.

numéro spécial entièrement consacré à son travail. Ce numéro spécial avait comme but de faire ressortir le rapport entre la philosophie foucauldienne et la littérature. C'est dans le cadre de cette demande japonaise que Foucault propose à Nakano d'ajouter à ce numéro spécial un article en réponse à la Conférence de Derrida « *Cogito et Histoire de la folie* » de 1963.⁷⁷ Une réponse qui vient une décennie après la Conférence derridienne au Collège Philosophique.

On sait qu'à l'époque, entre la moitié des années soixante et les années soixante-dix, Foucault est déjà très connu en France ; il est aussi reconnu dans le monde entier et ses livres sont déjà traduits en différentes langues. En 1965, il se rend pour la première fois en Amérique Latine, à l'Université de São Paulo, au Brésil, pour faire un séminaire sur ce qui deviendra ensuite son célèbre livre, *Les Mots et les Choses* (1966). À la fin de 1966, il s'installe à Tunis, à la ville de Sidi Bou-Saïd, où il enseigne pendant quelques années. En décembre de 1968, il est invité pour faire partie du « noyau cooptant » du Centre universitaire expérimental de Vincennes et devient le responsable de la création de son département de philosophie.

Le centre expérimental de Vincennes ouvre ses premiers cours en janvier 1969 et Michel Foucault fait « office de directeur du département de philosophie ». Ses cours, pendant ceux deux années (1968-1969 et 1969-1970) auront pour sujets : « le discours de la sexualité » ; « La fin de la métaphysique » ; « L'épistémologie des sciences de la vie » et sur « Nietzsche ».

Aux yeux de son ami Didier Eribon, cette « ambiance de Vincennes » constituera la possibilité de la naissance d'un « nouveau Foucault » : « de l'alambic vincennois va émerger le philosophe engagé, dont l'intervention se déploiera sur tous les fronts, ceux de l'action et ceux de la réflexion ». ⁷⁸ Après ces deux années vincennoises, Foucault lègue la tâche de directeur

⁷⁷ Dans le plan initial de la revue japonaise coordonnée par Nakano, et que celui-ci avait montré à Foucault, étaient programmés les articles suivantes : côté japonais : « Le discours de Foucault et l'écriture de Derrida », par Y. Miyakawa ; « La littérature chez le philosophe Foucault », par K. Toyosahi ; « Sur *l'Ordre du discours* », par Y. Nakamura ; côté français : « L'athéisme et l'écriture. L'humanisme et le cri », par M. Blanchot ; « *Cogito et Histoire de la folie* » par J. Derrida. Outre les textes de Foucault : « Revenir sur l'Histoire » ; « Nietzsche, Freud et Marx » ; « *Theatrum Philosophicum* » ; « Préface à la *Grammaire de Port-Royal* ».

« Dans sa réponse [à Nakano] du 24 septembre, M. Foucault propose de substituer « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » à « Nietzsche, Freud et Marx », bien dépassé, et à la « Préface à la *Grammaire de Port-Royal* » une réponse qu'[il] souhaite faire à Derrida » (correspondance Nakano-Foucault communiquée par S. Hasumi) Cf. *Dits et écrits*, I, 1954-1975, n° 104, « Réponse à Derrida ».

⁷⁸ Cf. Eribon, MF, p. 329. Voir aussi, l'engagement de Foucault, en 1971, en tant que l'un des fondateurs, avec Pierre Vidal-Naquet et Jean-Marie Domenach, du Groupe d'information sur les prisons – GIP.

du département de philosophie à François Châtelet, pour assumer un nouveau poste : en décembre de 1970, il est élu, lors d'une assemblée des professeurs, pour occuper la chaire Histoire des systèmes de pensée au Collège de France.

Le début des années soixante-dix a été décisif pour consolider ce « nouveau Foucault » ; et sa nomination au prestigieux Collège de France lui donnera certainement encore plus de solidité, d'assurance et de reconnaissance en tant que penseur de notre temps. Mais, le début des années 1970 est très importante également dans l'histoire de son livre *Folie et déraison : l'Histoire de la Folie à l'âge classique*. L'édition intégrale du livre, qui a paru en 1961 chez Plon, est épuisée rapidement dans l'espace d'un an ; en 1962, les éditions Plon proposent à Foucault une réédition en version abrégée, dans la collection 10/18. Malgré la version abrégée, coupée par Foucault lui-même, cette petite collection a connu dix rééditions. Y figurait, sur la première page, un avertissement au lecteur, signé par l'auteur : « Cet ouvrage est l'édition abrégée de *Folie et déraison : l'Histoire de la Folie à l'âge classique*, parue à la Librairie Plon en 1961. Tout en préservant l'économie générale du livre, on a conservé de préférence les passages concernant les aspects sociologiques et historiques de l'étude originale. »⁷⁹

Cependant, absence significative, cette édition abrégée ne comportait pas le fragment sur Descartes, critiqué par Derrida. Ce fait est d'autant plus relevant, par rapport à notre problématique, que pendant ces dix ans il n'y a pas eu beaucoup de lecteurs qui connaissaient toutes les pièces de ladite « querelle » entre les deux philosophes. De plus, seule cette version raccourcie était traduite (notamment en anglais et en espagnol).

Comme l'éditeur de 10/18 ne voulait pas rééditer la version intégrale du livre, Foucault a accepté de publier une nouvelle édition complète chez Gallimard ; dans ce contexte, le groupe japonais achète à Gallimard les droits pour une traduction complète du livre. Ce qui revient à montrer le fort intérêt des Japonais pour le travail de Foucault.

La nouvelle réédition intégrale est publiée chez Gallimard au début de l'été 1972, portant seulement le sous-titre en guise de titre : *Histoire de la Folie à l'âge classique* ; le titre initial : *Folie et déraison*, est abandonné. C'est à cette occasion que Foucault a été conseillé, par Deleuze, d'ajouter comme appendice une autre version de sa « réponse » à la critique de Derrida. Foucault a développé alors la première version (déjà publiée dans la revue Japonais susmentionnée), qu'il augmente et à laquelle il donne un nouveau titre : « Mon corps, ce

⁷⁹ Cf. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique - Folie et déraison*, Collection 10/18, 1964.

papier, ce feu ». S'il nous est permis d'attribuer une date à la rupture « officielle » entre les deux philosophes, alors c'est à cette occasion.⁸⁰

Nous allons présenter et analyser les deux versions de cette « réponses » de Foucault à Derrida. La première a été peu discutée dans l'histoire du débat sur ladite « querelle cartésienne de la folie » ; elle est, pour nous, particulièrement centrée dans l'attaque *ad personam*, comme nous allons le voir par la suite. Tandis que la seconde version, elle, est surtout centrée sur l'argumentation, en spécifiant sa manière de lire et de concevoir la philosophie. Mais, il faut absolument, renforcer que le Foucault qui répond à Derrida en 1972, n'est plus le « même » Foucault qui a écrit *l'Histoire de la folie* en 1961. Comme disent allusivement quelques faits que nous avons signalé plus haut. Tout cela est très connu aujourd'hui grâce à des nombreux travaux.

a) La première version

L'article de Foucault publié le 1^{er} février 1972 dans la revue japonaise *Paideia*, s'intitule « Réponse à Derrida » ; ce fut donc la première version où Foucault entreprend de « répondre » aux objections formulées par Derrida à son livre *Histoire de la Folie*.⁸¹ Ce texte est composé de quatorze pages où il aborde en trois postulats les critiques derridienne et présente, en cinq points, ses propres critiques à lecture qu'a fait Derrida de Descartes et de son livre. L'article s'ouvre avec un paragraphe tout à fait compliqué, pour ne pas dire totalement ironique déjà, par rapport à lecture derridienne.

Il commence par remarquer d'abord la « profondeur philosophique » et la « méticulosité » de la critique derridienne, en précisant qu'il ne veut pas « répondre à Derrida », mais voudrait seulement y « joindre quelques remarques... ». Mais peu après, il annonce le *ton* de l'article, où il critiquera violemment « la manière traditionnelle dont en France se pratique et s'enseigne la philosophie », et il va associer cette façon de pratiquer la philosophie à Derrida. Il veut montrer aussi que demeure, dans l'*entreprise* derridienne, un paradoxe, et que l'analyse qu'il a fait de la première *Méditation* de Descartes est « inexacte » ;

⁸⁰ Cf. « Filigranes philosophique » Entretien de Mathieu Potte-Bonneville avec Daniel Defert, *op.cit.*, p. 45.

⁸¹ Cf. « Michel Foucault Derrida e no Kaino » (« Réponse à Derrida », *Paideia*, n° 11 : Michel Foucault, 1^{er} février 1972, pp 131-147. Disponible sur : <http://1libertaire.free.fr/MFoucault242.html> site consulté le [20/09/15]; Repris DE I n° 104.

et il ira encore plus loin, en affirmant que Derrida a « faussé » sa propre lecture de la première *Méditation* de Descartes, et par conséquent, la lecture de son livre. En somme, Foucault veut soutenir que sa lecture est la lecture correcte de Descartes et que Derrida a eu *tort* de la critiquer comme il l'a fait. Examinons donc les arguments.

Foucault présente la critique derridienne de son livre *Histoire de la Folie* en trois postulats, où il veut lier Derrida à « l'armature de l'enseignement de la philosophie en France ».

Ses trois postulats sont :

(1) Que tout discours rationnel entretient avec la philosophie un rapport fondamental où se fonde le savoir. Libérer la philosophie d'un discours est en énoncer les contradictions ;

(2) Que par rapport à cette philosophie qui détient la « loi » de tout discours (selon Derrida) nous avons commis de « fautes » qui sont comme le mixte du péché chrétien et du lapsus freudien ;

(3) Que la philosophie est au-delà et en deçà de tout événement. Non seulement rien ne peut lui arriver à elle, mais tout ce qui peut arriver se trouve déjà anticipé ou enveloppé par elle.

Et Foucault de conclure :

« C'est en leur nom [des ces trois postulats] que la philosophie se présente comme critique universelle de tout savoir (premier postulat), sans analyse réelle du contenu et des formes de ce savoir ; comme injonction morale à ne s'éveiller qu'à sa propre lumière (deuxième postulat), comme perpétuelle réduplication d'elle-même (troisième postulat) dans un commentaire infini de ses propres textes et sans rapport à aucune extériorité.

De tous ceux qui philosophent en France actuellement à l'abri de ces trois postulats, Derrida, à n'en pas douter, est le plus profond et le plus radical. »⁸²

Foucault dit encore que la philosophie n'est ni historiquement ni logiquement fondatrice de connaissance. Et pour marquer sa distance d'avec cette forme de voir la philosophie en France, il souligne que son livre s'attache à étudier et à analyser un « événement ». Et ce sont les événements « qui peuvent se produire dans l'ordre du savoir et qui ne peuvent se réduire ni à la loi générale d'un "progrès" ni à la répétition d'une origine. »

⁸² Cf. « Réponse à Derrida » repris in M. Foucault, *Dits et Écrits, I*, 1954-1975, n° 104, pp. 1151, 1152, collection Quarto Gallimard, dorénavant désigné, DE I.

(DE I, p. 1152). La systématique qui associe les concepts, les discours, les pratiques, fait partie d'un « inconscient du savoir » qui a ses propres règles.

Foucault veut montrer par conséquent qu'il est très loin de ces trois postulats, et que tout son travail veut s'émanciper, autant que possible, des postulats que les institutions universitaires lui ont imposés.⁸³ Peut-être c'est à cause de la « profonde » « intériorité philosophique de Derrida » que son livre a été considéré par lui comme « extérieur et superficiel », écrit Foucault, sarcastiquement. Mais, il « reconnaît » que à l'époque du livre, il n'était pas totalement « affranchi » des postulats de l'enseignement philosophique qu'il a connus dans sa formation. Parce qu'il avait même eu « la faiblesse de placer en tête d'un chapitre, et d'une manière par conséquent privilégiée, l'analyse d'un texte de Descartes. » (DE I, p. 1152).

Et, il souligne que cette partie de son livre est tout à fait « accessoire » :

⁸³ Foucault revient sur ce sujet d'une « émancipation des institutions universitaires françaises » dans un entretien publié à DE II, où il dit qu'il a été sauvé de cette formation par les écrivains. « Les auteurs les plus importants qui m'ont, je ne dirais pas formé, mais permis de me décaler par rapport à ma formation universitaire, ont été des gens comme Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski, qui n'étaient pas de philosophes au sens institutionnel du terme, et un certain nombre d'expériences personnelles, bien sûr. Ce qui m'a le plus frappé et fasciné chez eux, et qui leur a donné cette importance capitale pour moi, c'est que leur problème n'était pas celui de la construction d'un système, mais d'une expérience personnelle. À l'université, en revanche, j'avais été entraîné, formé, poussé à l'apprentissage de ces grandes machineries philosophique qui s'appelaient hégélianisme, phénoménologie... » Cf. *Dits et Écrits, II*, 1976-1988, n° 281, pp. 861-2.

Nous savons que les « postulats derridiens » ne sont pas les mêmes des « institutions universitaires », auxquelles Foucault avait accusé Derrida d'en être tributaire. Dans un entretien de 1991, Derrida soutient que la littérature est « à la fois institution et contre-institution » à cause justement de « l'événement d'écriture », dans le même sens où en parle Foucault et avec le même legs de Bataille, Nietzsche, Blanchot ... « Ce qui m'importait (...), c'est l'acte d'écrire ou plutôt, car ce n'est peut-être pas tout à fait un acte, l'expérience de l'écrire : laisser une trace qui se passe, qui est même destinée à se passer du présent de son inscription originaire, de son « auteur » comme on dirait de façon insuffisante. (...) La possibilité de cette trace porte sans doute au-delà de ce qu'on appelle l'art ou la littérature, au-delà en tout cas des institutions identifiables sous ce nom. Pas plus que la philosophie ou la science, la littérature n'est une institution parmi d'autres ; elle est à la fois *institution et contre-institution*, placée à *l'écart* de l'institution, à l'angle que l'institution fait avec elle-même pour *s'écarter d'elle-même*. Et si la littérature garde ici quelque privilège à mes yeux, c'est d'une part en raison de ce qu'elle thématise de l'événement d'écriture et d'autre part de ce qui, dans son histoire politique, la lie à cette autorisation principielle de "tout dire" qui la rapporte de façon unique à ce qu'on appelle la vérité, la fiction, le simulacre, la science, la philosophie, la loi, le droit, la démocratie. » cf. François Ewald « Une "folie" doit veiller sur la pensée » entretien avec Jacques Derrida, paru dans un numéro du *Magazine littéraire* consacré à Derrida, 286, mars 1991, disponible sur ligne dans le site <http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/folie.htm>, consulté en 25/07/2016.

« C'était sans doute la part la plus accessoire de mon livre, et je reconnais volontiers que j'aurais dû y renoncer si j'avais voulu être conséquent dans ma désinvolture à l'égard de la philosophie.

Mais, après tout, ce passage existe : il est comme il est ; et Derrida prétend qu'il comporte une importante série d'erreurs, qui contiennent et compromettent le sens total du livre.

Or je crois que l'analyse de Derrida est inexacte. » (DE I, pp. 1152,1153).⁸⁴

Après ses trois postulas et ses précisions, Foucault revient au vif du débat, le texte de la *Première Méditation* de Descartes, pour « répondre » les objections derridiennes. Il a numéroté sa réponse en cinq points, que nous suivrons et analyserons en deux étapes. La première étape, dans le point I, Première version de la « réponse à Derrida » et la seconde dans le point II, Deuxième version de la « réponse ».

Nous verrons que Foucault ne change pas l'orientation qu'il donne à sa lecture de Descartes, même s'il fait quelques nuances et multiplie les précisions. Pour ce qui est de sa thèse principale, c'est-à-dire : l'exclusion cartésienne de la folie, il la réaffirme avec conviction, en disant que Derrida lui donne encore plus de raison qu'il n'avait pensé en avoir au début.

(1) Le premier point faire référence, donc, à l'hypothèse derridienne selon laquelle ce n'est pas Descartes qui parle, mais une autre voix, un interlocuteur fictif, qui vient rompre le fil du texte et souffler une objection. L'objection qu'il souffle est que « les sens ne trompent pas toujours (...) je ne suis pas fou, donc, il y a des choses dont je ne saurais douter » (DE I, p. 1153) ; et que les extravagances de la folie sont impliquées dans le rêve. Pour Foucault, cette idée qu'il y a une « autre voix », qui parle à Descartes, conforte sa propre conclusion, parce

⁸⁴ Nous savons aujourd'hui que Foucault a changé d'avis sur le fait que sa lecture de Descartes dans son livre *Histoire de la Folie* a été « accessoire ». Il dit, justement le contraire dans une lettre adressée à son ami J-M. Beyssade, datée du 7 novembre 1972 : « Décidément, ce passage de Descartes est fort amusant, et je ne pensais pas au départ qu'il prêterait à tant de discussion. (...) En 1960, j'avais eu le sentiment que cette "exclusion" de la folie s'intégrait mal à l'ordre des raisons ; j'y voyais donc un geste furtif, violent, qui fait irruption dans un mouvement continu. J'avais raison, je crois, de sentir qu'on ne pouvait le réduire à la systématité cartésienne, telle qu'elle est décrite d'habitude ; mais le statut que je lui donnais n'était sans doute pas le bon. Il a fallu que mon attention soit attirée vers les "événements discursifs", les modalités d'inclusion du sujet dans le discours, pour saisir la cohérence d'un mouvement qui est spécifique, mais qui s'ajuste à l'ordre des raisons ; les procédures qui s'y déroulent, le jeu des qualifications et des disqualifications ne troublent pas l'ordre des raisons. » Cf. Jean-Marie Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, p. 41 et 42. Lettre repris dans l'annexe I de cette thèse.

que elle va dans le même sens d'après laquelle Descartes ne fait pas entrer la folie, dans le processus de son doute. Comme nous allons voir, avec plus des détails, dans sa deuxième réponse et en nous appuyant aussi sur les commentaires de J-M Beyssade.

(2) Le deuxième point témoigne cependant que la formation de cette hypothèse (qu'il y a une autre voix qui parle dans le texte) est « inutile et arbitraire », selon les mots de Foucault. Il poursuit son explication en se justifiant par le genre même de discours du texte cartésien, à savoir *Les Méditations*. « À la différence du discours déductif, dont le sujet parlant demeure fixe et invariant, le texte méditatif suppose un sujet mobile et s'exposant lui-même aux hypothèses qu'il envisage. Derrida imagine une fiction "rhétorique" ou "pédagogique", là où il faut lire un épisode méditatif. » (DE I, p. 1153).⁸⁵

Dans l'analyse de Foucault la question de l'éventualité du rêve est différente de celle de l'hypothèse de la folie, non du point de vue d'une « fiction pédagogique », mais de celui d'une « expérience méditative », écrit Foucault. Et la résolution à laquelle arrive Descartes est de ne pas se fier aux sens, une fois qu'ils peuvent me tromper de temps en temps. Mais, dit Foucault, il y a chez Descartes une tentative pour sauver un domaine de certitude sensible, une espèce de « tentation » d'en sauver une part, celle de ce qui me touche. C'est-à-dire, la « première épreuve pour cette tentation : la folie. La tentation résiste parce que l'épreuve s'efface d'elle-même », affirme Foucault. La deuxième épreuve est le songe. « Cette fois, l'épreuve réussit et la tentation se dissipe ; la certitude de ce qui me touche n'a plus de raison d'arrêter et de "séduire" la résolution de douter. » (DE I, p. 1154).

Néanmoins, selon sa lecture et suivant son sens, il conclut que nous nous sommes plus tôt arrêtés dans le cas de la folie, car, (il cite Descartes) : « "Mais quoi ce sont de fous », disait le premier paragraphe ; "je vois si manifestement (...) que je suis tout étonné", dit le deuxième. "Je ne serai pas moins extravagant qu'eux si je me réglais sur leur exemple", dit le paragraphe des fous ; "et mon étonnement est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors", dit, en réponse, le paragraphe du rêve. » (DE I, p. 1156).

⁸⁵ Point capital : ce « sujet mobile et s'exposant lui-même » introduit à la détermination de la *meditatio* comme exercice spirituel, pratique de soi... Foucault suggère-t-il que Derrida aura méconnu cette structure spirituelle du « genre méditatif » ? Et cette méconnaissance aurait-elle un rapport avec un « postulat universitaire » chez Derrida ? Voir *infra*.

(3) Dans le troisième point Foucault affirme être d'accord avec Derrida pour souligner que Descartes insiste que le rêve est souvent plus invraisemblable encore que la folie. Cependant, il n'est pas d'accord avec les conclusions qu'en tire Derrida, à savoir « que le rêve est une expérience "plus universelle" que la folie : le fou ne se trompe pas toujours et en tout. » (DE I, p. 1155.). Parce que ce n'est pas cela que dit Descartes, objecte Foucault. Celui-ci croit que Derrida n'a vu que le premier aspect du rêve, qui sont « les extravagances sensorielles (comme la folie et plus qu'elle) », mais il a « omis » le deuxième aspect du rêve, qui est son caractère *habituel*. Nous verrons que ce sujet va être analysé de plus près par Foucault, dans sa « deuxième réponse ».

(4) Dans ce quatrième point, Foucault commente une phrase de Derrida, tout à fait énigmatique en effet, sur l'emploi cartésien du mot *démentes* (terme technique, médical et juridique, par lequel sont désignés les gens incapables d'un certain nombre d'actes religieux, civils ou judiciaires). Le mot apparaît dans un passage du texte où le sujet méditant affirme qu'il ne peut pas être fou. « Il ne s'agit pas ici pour Descartes de déterminer le concept de folie, mais de se servir de la notion courante d'extravagance à des fins juridiques et méthodologiques, pour poser des questions de droits concernant seulement la vérité des idées » (DE I, p. 1157).

Foucault va remarquer l'importance de la connotation juridique du terme qu'attribue Derrida, mais il pense que celui-ci a eu tort de « ne pas noter que le terme juridique latin n'est plus employé lorsqu'il s'agit du rêve ; et il a [eu] tort surtout de dire hâtivement qu'il s'agit d'une question de droit concernant la vérité des idées, alors que la question de droit concerne la qualification du sujet parlant [donc, implication « spirituelle » du sujet]. Puis-je valablement faire le *demens* dans le cheminement de ma méditation, comme tout à l'heure je pourrais faire le *dormiens* ? » (*Ibid*), se demande Foucault. Et même, nonobstant l'importance de relever l'effet juridique du terme *démens*, les mots forts et plus employés du texte de Descartes sont, selon la lecture foucauldienne : « "ici, maintenant, ce papier, je suis près du feu, j'étends la main" bref, toutes les expressions qui renvoient au système d'actualité du sujet méditant. » (*Ibid*).

Nous savons l'importance que Foucault a accordée à ses mots cartésiens pour souligner le cœur de son argument en « réponse à Derrida ». Ces mots sont figurés dans le titre même du texte qu'il ajoute comme appendice de la nouvelle réédition de son livre chez Gallimard : « Mon corps, ce papier, ce feu ». Et après cela il réaffirme le « coup de force » opéré par Descartes : « Mais quoi, ce sont des fous... C'est cette dissymétrie entre rêve et folie qui

permet à Descartes de reconstituer après coup un semblant de symétrie et de les présenter tour à tour comme deux épreuves pour jauger de la solidité des certitudes immédiates. » (DE I, p. 1159) — comme nous allons le circonscrire ci-après.

(5) Au cinquième point, Foucault reprend deux phrases de Derrida sur l'hypothèse de l'extravagance du rêve, qui lui semblent plus caractéristiques ; il s'agit de montrer qu'elles contiennent des erreurs d'interprétation qui résument bien la manière dont Derrida a « faussé » sa lecture de Descartes à lui, Foucault. Et la cause principale serait que Derrida ne suit pas le mouvement du sujet méditant. Foucault insiste beaucoup sur le fait que Derrida a lu le texte cartésien en appelant à « l'ordre », en faisant une lecture classique universitaire selon « l'ordre de la raison », en oubliant l'*esprit* du texte de Descartes, l'*esprit* même qui donne le nom du texte : *Méditations*. Et il affirme que son objecteur critique était allé « le plus loin de la lettre même du texte cartésien, au moment où sa lecture était la plus inexacte, Derrida — et c'est bien le signe de son rigoureux souci — ne peut pas s'empêcher d'employer le mot décisif d'ordre. Comme s'il se rendait compte confusément que c'est bien l'ordre qui est là en question, que c'est bien l'ordre qui lui fait problème — et objection. » (DE I, p. 1161). Et Foucault d'insister encore davantage sur le style choisi par Descartes : le style propre au texte méditatif.

Il y a surtout, dans ce premier texte, une série des commentaires très méchants de la part de Foucault envers Derrida, qu'il l'attaque *ad hominem*, comme bien a relevé Roudinesco.⁸⁶ Foucault écrit, par exemple, que Derrida a « fausse le texte cartésien » et qu'il a

⁸⁶ Élisabeth Roudinesco, dans le livre *Penser la Folie*, a été la première à utiliser la locution juridique *ad hominem* pour nommer l'attaque de Foucault à Derrida. Mais peut-être est-il est plutôt une attaque *ad personam*, qui vise la personne elle-même, comme on vise un adversaire en lui opposant ses actes ou ses déclarations. Dans le texte « L'art d'avoir toujours raison », où Arthur Schopenhauer détaille cette technique d'attaque sous le titre d'*Ultime stratagème* il remarque que cela a lieu lorsque nous quittons l'objet de la querelle pour attaquer l'adversaire personnellement. C'est, selon Schopenhauer, être désobligeant : « cela consiste à quitter l'objet de la querelle (puisqu'on a perdu la partie) pour passer à l'adversaire [nous dirions : à la *relation*], et à l'attaquer d'une manière ou d'une autre dans ce qu'il est [dans son être] : on pourrait appeler cela *argumentum ad personam* pour faire la différence avec *argumentum ad hominem*. Ce dernier s'écarte de l'objet purement objectif pour s'attacher à ce que l'adversaire en a dit ou concédé. Mais quand on passe aux attaques personnelles, on délaisse complètement l'objet et on dirige ses attaques sur la personne de l'adversaire. On devient donc vexant, méchant, blessant, grossier. C'est un appel des facultés de l'esprit à celles du corps ou à l'animalité. Cette règle est très appréciée car chacun est capable de l'appliquer, et elle est donc souvent utilisée. La question se pose maintenant de savoir quelle parade peut être utilisée par l'adversaire. Car s'il procède de la même façon, on débouche sur une bagarre, un duel ou un procès en diffamation. » (Texte

« fausser sa propre lecture de Descartes ». Dans un autre exemple, il a dit, par rapport à l'expérience cartésienne du rêve, que Derrida a « omis » le second caractère du rêve. Il y a eu aussi des commentaires ironiques par rapport au style derridien, qu'incite un argument *ad personam* indirect, plus subtile, *ad argumentum* par ensuite passe à l'attaque *ad hominem* puisqu'il s'agit d'abord d'attaquer l'argument pour ensuite, éventuellement, attaquer la personne émettant cet argument. « Comment un philosophe aussi *attentif* que Derrida, *aussi préoccupé de la rigueur* des textes, a-t-il pu faire de ce passage de Descartes une lecture si floue, si lointaine, si peu ajustée à sa disposition d'ensemble, à ses enchaînements et à ses symétries, à ce qui s'y trouve dit ? » (DE I, p. 1160).

Mais c'est, à la fin du texte, que Foucault donne le verdict final de la lecture derridienne de Descartes, et entend confirmer par la même sa propre lecture de l'exclusion de la folie par le philosophe de la raison. Il écrit : « Descartes signale ce qu'il masque et réintroduit par avance dans son système, ce qui est pour sa philosophie à la fois condition d'existence et pure extériorité : le refus de supposer réellement qu'il est fou. » (DE I, p. 1163)

Et Foucault de profiter pour ajouter à cette affirmation sa critique de la philosophie comme philosophie de la répétition, une philosophie de l'intériorité en opposition à la singularité de *l'événement*, *d'un événement extérieur*, *événement limite*. En faisant cela, il rapproche, encore une fois, Derrida de la tradition philosophique.

« Sur les bords extérieurs de la philosophie cartésienne, l'événement est encore si lisible que Derrida, du sein de la tradition philosophique qu'il assume avec tant de profondeur, n'a pas pu éviter de reconnaître qu'il était là en train de rôder. C'est pourquoi sans doute [renforce Foucault] il a voulu donner à cet événement la figure imaginaire d'un interlocuteur fictif, et totalement extérieur, dans la naïveté de son discours, à la philosophie. Par cette voix qu'il surimprime au texte, Derrida garanti au discours cartésien d'être clos à tout événement qui serait étranger à la grande intériorité de la philosophie. Et, comme messenger de cet événement insolent, il imagine un bonhomme naïf, avec ses sottes objections, qui vient cogner à la porte du discours philosophique et qui se fait jeter hors sans avoir pu entrer. » (DE I, p. 1163)

b) La seconde version.

Avec ce titre « Mon corps, ce papier, ce feu », Foucault ouvre l'appendice II, qu'il ajoute à la réédition complète de l'*Histoire de la Folie* en 1972. Ce texte a été plus connu et discuté par les penseurs et des commentateurs qui l'ont repris, questionné et analysé, pour établir leurs conjectures au sujet du débat entre Foucault et Derrida autour de ladite « querelle de la folie ». Il est aussi notamment plus développé que la première « réponse » à Derrida ; il y a une vingtaine de pages à travers lesquelles Foucault procède de manière didactique, en présentant et commentant les cinq points qu'il avait arrêtés dès sa première réponse. Tantôt il fait l'analyse de la lecture derridienne de Descartes, en la suivant pas à pas ; tantôt il confirme et conforte sa propre lecture du texte cartésien. Il profite aussi, de ce nouveau texte pour bien fonder ses arguments et multiplier les exemples, en soulignant surtout le processus de cheminement du sujet méditant, et en s'assurant du détail du texte de Descartes et des ses respectives traductions du latin.

Nous allons d'abord reprendre quelques-uns des passages ajoutés par Foucault dans ce nouveau texte. Nous analyserons ensuite le cœur du débat sur la « querelle de la folie » auquel ce texte a donné lieu. Nous préciserons, enfin, en quoi ce débat et ces différents apports croiseront notre propre analyse.

Rêve et folie.

D'après la lecture foucauldienne, nous l'avons vu, le rêve et la folie n'avaient pas le même statut ni le même rôle dans le développement du doute cartésien. En somme, le rêve, différemment de la folie, permet l'homme de douter. Tandis que la folie, elle, n'est pas un instrument du doute, selon lui, car elle a été exclue déjà par le sujet méditant.

Dans ce nouveau texte, Foucault reprend l'hypothèse de la lecture derridienne, qui veut montrer que l'exemple de la folie n'est pas révélateur de la fragilité de l'idée sensible en justifiant que les expériences du sommeil et du rêve sont plus « universelles » que la folie. Or, nous savons que par rapport la lecture qu'en a faite Derrida, le rêve était, au niveau du doute naturel, à la fois *extravagant* et *universel*. Foucault veut montrer alors que cette hypothèse derridienne de l'« universalité » va au-delà du texte de Descartes et qu'elle « gomme » les deux aspects du rêve (démonstratif et accessible) dans le processus du doute. Tout cela il avait déjà traité dans le texte de sa « première réponse » à Derrida, publié dans la revue japonaise, comme nous l'avons vu plus haut. Mais dans ce nouveau texte l'argumentation de ce thème est particulièrement développée.

Le rêve a deux avantages sur la folie, dit Foucault ; la première, c'est qu'il donne lieu à des extravagances qui égalent ou dépassent la folie ; la seconde, c'est qu'il est une expérience fréquente et habituelle de l'homme. Selon Foucault : « l'extravagance du rêve garantit son caractère *démonstratif* comme *exemple* : sa fréquence assure son caractère *accessible* comme *exercice*. » (DE I, p. 1116). Le mot « universel », utilisé par Derrida, aplatirait la distinction entre la démonstration et l'exercice, selon Foucault ; et celui-ci souligne que Descartes veut mettre en avant l'extravagance du rêve à cause et de son habitude et de sa fréquence. Foucault observe qu'il ne croit pas que Derrida a confondu ces deux aspects du rêve, mais au lieu de les expliciter, il a « recouvert » ces deux aspects par le mot « universel » ; or cela selon lui, « c'est forcer les mots ; c'est aller bien au-delà de ce qui dit le texte cartésien : ou plutôt, c'est parler bien en deçà de ses singularités. » (*Ibid.*)

Foucault précise encore que, suivant sa lecture de Descartes, l'expérience du rêve a des privilèges grâce à son caractère d'habitude. Encore une fois, il est une expérience possible et accessible à l'homme, puisqu'il peut avoir des souvenirs du rêve. Cette expérience est passible d'être produite par le sujet méditant et il cite les exemples de Descartes : penser au rêve, se souvenir du rêve, chercher à départager le rêve et la veille, etc. La pensée du rêve frappe le sujet et le modifie, et en le modifiant, elle ne disqualifie pas la méditation, selon Foucault, parce que même quand le sujet est « supposé dormant », il peut poursuivre et assurer le cheminement de son propre doute. C'est-à-dire que Foucault refuse, dans sa lecture, la tradition des interprètes de Descartes qui voient dans le rêve une folie généralisée, et il passe directement du doute des sens au doute du rêve.⁸⁷

Demens et du dormiens

Foucault revient à l'objection derridienne, selon laquelle la folie n'était pas exclue par Descartes (elle était seulement négligée au profit d'un exemple meilleur), pour la contrecarrer et réaffirmer sa thèse d'après laquelle l'opposition entre rêve et folie est d'une autre nature. Nous pouvons nous comparer au fou, dit-il, comme à un « terme extérieur » qui « suscite une autre scène ». C'est-à-dire, la folie « déforme » et transporte la perception actuelle, par exemple, le fou « se prend pour roi quand il est pauvre » ; alors que l'exemple du rêve ne transporte pas la scène de la perception actuelle, « il dédouble les démonstratifs », par

⁸⁷ Voir sur ce point le texte de J-M. Beyssade « Mais quoi ce sont des fous », repris in *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault Regards critiques 1961-2011*, p. 194. Dorenavant désigné MQSF.

exemple : « être assis (comme je le suis maintenant) » est un « démonstratif qui pointent vers la scène où je suis. (...) L'imagination onirique s'épingle exactement sur la perception actuelle.» (DE I, p. 1119). En d'autres termes, nous pouvons dire qu'il y aurait un système d'opposition, basé d'une part sur un vocabulaire de la comparaison avec la folie qui « déforme » la perception actuelle et, d'autre part, sur un vocabulaire de la mémoire du rêve qui s'épingle sur elle. Foucault reprend les deux paragraphes de Descartes, sur la folie et sur le rêve, pour les analyser en détail et bien illustrer son argument :

« Il est extraordinairement difficile de rester sourd à l'écho que se font les deux paragraphes. Difficile de ne pas être frappé du système d'opposition complexe qui les sous-tend. Difficile de n'y pas reconnaître deux exercices à la fois parallèles et différents : l'exercice du *demens* et celui du *dormiens*. Difficile de ne pas entendre les mots et les phrases qui s'affrontent de part et d'autre de ce "toutefois" dont Derrida a si profondément souligné l'importance, mais dont il a eu tort, je crois, de ne pas analyser la fonction dans le jeu du discours. Difficile, vraiment, de dire seulement que la folie est parmi les raisons de douter un exemple insuffisant, et pédagogiquement maladroit, parce que le rêveur est tout de même bien plus fou que le fou.

Toute l'analyse discursive le montre : la constatation de non-folie (et le rejet de l'épreuve) n'est pas en continuité avec l'épreuve du sommeil (et la constatation que peut-être on dort). » (DE I, p. 1120 et 1121)

Pour Foucault la discontinuité radicale est très claire, ainsi que l'opposition qui existe entre l'expérience de la folie et l'hypothèse du rêve en tant qu'étape du doute cartésien.⁸⁸ En outre, l'analyse des termes latins faite par Foucault : des mots « *insani* » (insensés), « *amentes* » (fous) et « *demens* » (extravagant), laisse à entendre que Descartes a joué sur deux types de détermination de la folie, une médicale et l'autre juridique, selon le lieu qu'ils occupent et la fonction qu'ils remplissent dans le texte. Ils sont, soit un terme médical, qui les caractérise ; soit un terme juridique, qu'ils disqualifient (*amens* et *demens*), comme nous verrons en suite.

Disqualification du sujet et extravagance des peintres.

⁸⁸ Voire, selon Beyssade, que : « l'exercice du *demens* laisse donc subsister le même résidu de vérité que l'exercice du *dormiens*. Ou plutôt il le laisserait subsister s'il était pratiqué ». (MQSF, p. 213).

Nous savons que Derrida, quant à lui, cherche en même temps à réhabiliter le fou comme sujet méditant, et à voir la folie comme un état limite ; justement à l'encontre de la lecture de Foucault, qui veut le disqualifier en tant que sujet, une fois qu'il est reconnu par Descartes comme incapable. Cela veut dire, selon Foucault encore, que lorsque Descartes veut affirmer qu'il ne peut pas prendre l'exemple sur les fous, il emploie les termes *demens* et *amens* qui désignent une catégorie des sujets incapables de certains actes.

Dans cette partie du texte, Foucault procède à bien des égards comme un juré de thèse, peut-être parce que dans ce moment il se sent à la place du « maître » devant son « disciple ». D'abord il fait l'éloge de l'analyse de Derrida, qui remarque l'importance de revenir au texte latin pour comprendre le texte de Descartes, etc. ; pour bientôt la discréditer ensuite, en disant que : « malheureusement [Derrida] en reste, dans l'analyse, à ce simple rappel des mots » (DE I, p. 1121). Et pour étayer cette idée, Foucault revient au terme cartésien *insani* (*insensé*), *amens* (*fous*) et *demens* (*extravagant*), en se demandant pourquoi Descartes a employé d'abord *insanus*, puis le couple *amens-demens*. Les fous sont appelés *insani* (mot médical), mais, selon Foucault, quand Descartes veut affirmer qu'il ne peut pas prendre comme exemple le fou, il emploie plutôt les termes juridiques *demens* et *amens* :

« qui désigne toute une catégorie de gens incapables de certains actes religieux, civils, judiciaires ; les *dementes* ne disposent pas de la totalité de leurs droits lorsqu'il s'agit de parler, de promettre, de s'engager, de signer, d'intenter une action, etc. *Insanus* est un terme caractérisant ; *amens* et *demens*, des termes disqualifiants. Dans le premier, il est question de signes ; dans les autres, de capacité. » (*Ibid.*, pp. 1121, 1122).

Ce passage de la terminologie constative, médicale à une terminologie à caractère normatif, juridique, démontre pour lui la disqualification légale qui expulse la folie, et que l'interdit de penser, alors que par rapport au rêve il n'existe pas ce type d'interdiction, personne n'est pas interdit de rêver. De là vient aussi sa conviction quant à l'exclusion cartésienne de la folie. Exclusion, qu'il ne veut pas remettre en question, il l'a confirmé une fois plus : selon lui, c'est à l'âge classique que la folie a été exclue par la raison.

Et Foucault de conclure, sarcastiquement, au sujet de la lecture derridienne : « il faudrait vraiment une lecture bien lointaine pour affirmer qu'"il ne s'agit pas de la folie dans ce texte" » (DE I, p. 1123).

La thèse est loin de faire consensus parmi les spécialistes pourtant. J-M Beyssade observe que Derrida dit, « à juste titre », qu'il n'est point question de la folie elle-même dans la *Première Méditation* cartésienne. Mais, selon Beyssade, « il [Derrida] reste à répondre à l'objection qu'il [Derrida] se fait aussitôt [dans son texte CHF] : n'est-ce point là le signe d'une exclusion profonde ?

Et Beyssade ajoute :

« Descartes ne rencontre pas la folie, qu'il exclurait : il rencontre le préjugé contre la folie. Qui donc s'exclame : "mais quoi ce sont de fous" ? C'est une voix plus ancienne que la sienne, et l'histoire de la philosophie peut aider à l'identifier.» Beyssade fait ici référence au livre *Premières Académiques* de Cicéron, lecture cartésienne commune aussi à Montaigne à cause d'être une référence traditionnelle dans l'enseignement des jésuites —, c'est la voix de Lucullus le dogmatique, elle a déjà exclu le fou, mieux encore elle a déjà disqualifié l'idée (philosophique) de la comparaison avec le fou. Pour Lucullus le dogmatique, cette volonté de comparaison est déjà, elle-même, plus qu'à moitié folle : "*quod velle afficere non mediocris insaniae est*" (I-XVII, 54). » (MQSF, p. 214).

Au sujet de l'argument de Foucault sur les changements de terminologie (constative médicale, puis juridique), Beyssade souligne encore que, pour un historien de la philosophie comme lui, « ne peut être insensible à ce qui sépare *amens* de *demens*. Le fou, dite-vous, dit le dogmatique, n'a pas de *mens*, il est *a-mens* ; si je prétendais me régler sur son exemple, je donnerais l'impression, *viderer*, de me dépouiller de mon esprit, de m'en priver, d'être *de-mens*. On reconnaît la distinction traditionnelle entre négation et privation. » (*Ibid*, p. 216).

Toutefois, d'après l'analyse de D. Kambouchner, cette distinction n'a pas de fondement assuré dans le texte cartésien, elle est « de l'ordre de la nuance ».⁸⁹

⁸⁹ Sur ce sujet, voir aussi la lettre de Foucault à Beyssade, datée du 7 novembre 1972, où il souligne une fois plus la différence médicale et juridique des termes latins *amens* et *demens* : « Tu as parfaitement raison de souligner la différence entre *amens* et *demens*. Mais cette distinction n'est pas pertinente seulement pour l'historien de la philosophie ; elle vaut dans le domaine médical. *Amens* (c'est bien la négation) : celui qui n'a pas son esprit ; *demens* (c'est bien la privation) : celui qui en est dépouillé, qui n'en bénéficie plus, qui a dévié, etc. Je ne pense pas que *demens* puisse jamais désigner l'état de quelqu'un qui volontairement "s'est dépouillé" de son esprit. "Si je me réglais sur l'exemple de ceux qui n'ont pas de *mens*, je paraîtrais en être privé". » Voir, Jean-Marie Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, p. 43. Voir aussi l'annexe I de cette thèse.

Néanmoins D. Kambouchner, dans son livre *Les Méditations métaphysiques de Descartes Introduction générale (Première Méditation)*, soutient que « La distinction entre deux formes de folie ne possède (...), si légitime soit-elle d'un point de vue clinique, aucun fondement assuré dans les

Kambouchner ajoute que Derrida avait bien remarqué dans son texte que *La Première Méditation* « n'est pas un texte sur la folie » et que la fonction de la folie (*insania, dementia, amentia*) dans ce texte avant tout celle d'un « opérateur rhétorique ».

Foucault croit que l'exemple de Derrida, sur l'extravagance des peintres, ne justifie pas sa thèse que la folie se trouve dans le mouvement du doute cartésien. Parce que les « mots de Descartes », que Derrida souligne (« Si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau que jamais nous n'ayons rien vu de semblable... certes, à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables ») ne figurent pas dans le texte latin. Foucault y revient pour montrer que dans cette citation il y a eu une addition du traducteur.

Sa conclusion générale sur ce point englobe une forte critique de la lecture derridienne et le rapport avec les différences littérales des mots latin :

« L'analyse de Derrida néglige, je le crains, beaucoup de ces différences. Différences littérales des mots (*comparare / reminiscere ; exemplum transferee / persuader ; conditionnel / indicatif*). Différences thématiques des images (être auprès du feu, tendre la main et ouvrir les yeux / se prendre pour un roi, être couvert d'or, avoir un corps de verre) ; différences textuelles dans la disposition et l'oppositions des paragraphes (le premier joue sur la distinction entre *insanus* et *demens*, et sur l'*implication juridique* de *demens* par *insanus*, le second joue sur la distinction "se rappeler qu'on a dormi / se persuader qu'on dort", et sur le *passage réel* de l'un à l'autre dans un esprit qui s'applique à un souvenir). » (DE I, p. 1124)

Foucault insiste une fois encore sur le fait que Derrida ne voit pas la différence au niveau du processus de la méditation entre les « actes » effectués par le sujet méditant (comparaison / réminiscence), les « effets » produits par le sujet méditant (perception d'une différence / étonnement) et encore la qualification du sujet (invalidité en cas de *demens* et validité en cas de *dormiens*).

À ce moment de son texte Foucault, arrête de pointer ses arguments et il ouvre des longs commentaires, qui sont séparés par des astérisques.

textes cartésiens. Et dans la *Première Méditation* elle-même, la pluralité des termes dénotant la folie – *insani, amentes, demens* – s'applique sans contestation possible aux mêmes sujets ». Et Kambouchner ajoute dans une note de bas de page : « la différence entre les deux [termes : *demens* et *amens*] restera ici de l'ordre de la nuance. » cf. *Les Méditations métaphysiques de Descartes Introduction générale (Première Méditation)*, § 23, p. 270 ; dorenavant désigné IMM.

Le premier commentaire porte sur sa défense du style du texte cartésien : « il faut garder à l'esprit le titre même de "méditations" », insiste Foucault. Le mouvement du sujet méditant qui ne cesse pas de modifier. Foucault souligne toujours que Descartes a choisi, pour exposer sa conception de sujet pensant, non un texte simplement argumentatif, mais un texte méditatif. Ainsi, ce lieu choisi par Descartes est un lieu où se produisent des « événements discursifs » spécifiques, comme ont bien souligné les analystes de la « querelle de la folie ». ⁹⁰

Foucault présente longuement ses arguments en justifiant la méditation et en appelant comme un *exercice*. Il utilise rarement le mot « exercices spirituels » (voir *supra*, chapitre I), qui est plutôt le mot de Pierre Hadot, dans son héritage de F. Nietzsche et de Paul Rabbow. Hadot le reprend de la tradition antique, pour signifier qu'ils sont des exercices pratiques qui exigent du sujet un travail de transformation de soi pour accéder à la vérité. La méditation est un cas éminent d'exercice spirituel. ⁹¹

Dans le sens des travaux de P. Hadot, Foucault rappelle que la méditation est un exercice qui vise à la transformation du sujet afin qu'il puisse avoir l'accès à la vérité :

⁹⁰ Voir par exemple P. Macherey, qui souligne que « le texte de Descartes cesse d'être vu comme un exposé académique, une simple recension d'idées et d'arguments, mais se présente comme lieu où se produisent des « événements discursifs », concept auquel Foucault attache beaucoup d'importance et dont il développe par ailleurs les implications dans *L'archéologie du savoir* et dans *L'ordre du discours*. » (QC, p.48). Voir aussi, sur ce sujet, le texte de J-M Beyssade (MQSF, p. 194). Sur la question de la *meditatio* comme exercice spirituel, voir P. Hadot, « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences » in *Exercices Spirituels et Philosophie antique*, Albin Michel, pp. 305-311.

⁹¹ Hadot souligne l'importance de l'utilisation de l'expression « exercices spirituels », qui selon lui, n'est pas bien perçue dans l'actualité, où elle a perdu son sens originel de par le mauvais usage de l'expression tout au long de l'histoire. Le mot « spirituel » surtout, risque d'être compris aujourd'hui selon une connotation mystique ou religieuse. Même s'il reconnaît la banalisation moderne du mot, Hadot affirme qu'il importe d'insister sur l'intérêt de son utilisation pour deux raisons :

1) La première est à propos l'acceptation de l'existence d'autres qualifications possibles pour le concept d'exercice, comme par exemple « psychique », « moral », « éthique », « intellectuel », « de pensée » ou « de l'âme » ; il remarque qu'aucune d'elles n'est suffisamment forte pour décrire et conceptualiser les types d'exercices pratiqués dans l'Antiquité. « Le mot « spirituel » permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu et surtout il révèle les vraies dimensions de ces exercices : grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du Tout. » (Voir, P. Hadot, *Les Exercices Spirituels*, p. 21) ;

2) La deuxième question soulevée par Hadot se réfère à la relation existante entre ces exercices spirituels et les « *exercitia spiritualia* » d'Ignace de Loyola, probablement plus familiers aux lecteurs contemporains. Pour Hadot les exercices de Loyola ne seraient rien d'autre que la version chrétienne d'une tradition plus antique, d'origine gréco-romaine. Pour les premiers chrétiens ces exercices consistent en une *askesis*, laquelle peut être comprise non pas comme une forme d'ascétisme *stricto sensu*, mais comme une pratique d'exercices spirituels au sens de la tradition philosophique de l'Antiquité.

« le sujet passe de l'obscurité à la lumière, de l'impureté à la pureté, de la contrainte des passions au détachement, de l'incertitude et des mouvements désordonnés à la sérénité de la sagesse, etc. Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement ; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris ; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial. Bref, la méditation implique un sujet mobile et modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent. On peut voir à partir de là ce que serait une méditation démonstrative : un ensemble d'événements discursifs qui constituent à la fois des groupes d'énoncés liés les uns aux autres par des règles formelles de déduction, et des séries de modifications du sujet énonçant, modifications qui s'enchaînent continûment les unes aux autres ; plus précisément, dans une méditation démonstrative, des énoncés, formellement liés, modifient le sujet à mesure qu'ils se développent, le libèrent de ses convictions ou induisent au contraire des doutes systématiques, provoquent des illuminations ou des résolutions, l'affranchissent de ses attachements ou de ses certitudes immédiates, induisent des états nouveaux ; mais inversement les décisions, les fluctuations, les déplacements, les qualifications premières ou acquises du sujet rendent possibles des ensembles d'énoncés nouveaux, qui à leur tour se déduisent régulièrement les uns des autres. (DE I, pp. 1125, 1126)

Il affirme encore l'importance de voir la double lecture que demandent les *Méditations* et cette double lecture invalide l'interprétation, selon laquelle, la folie apparaît avec l'hypothèse d'un *Dieu trompeur*. Elle est aussi, selon lui :

« un ensemble de propositions formant *système*, que chaque lecteur doit parcourir s'il veut en éprouver la vérité ; et un ensemble de modifications formant *exercice*, que chaque lecteur doit effectuer, par lesquelles chaque lecteur doit être affecté, s'il veut être à son tour le sujet énonçant, pour son propre compte, cette vérité. Et s'il y a bien certaines passages des *Méditations* qui peuvent se déchiffrer, de manière exhaustive, comme enchaînement systématique de propositions — moments de pures déductions —, il existe en revanche des sortes de "chiasmés", où les deux formes du discours se croisent, et où l'exercice modifiant le sujet ordonne la suite des propositions, ou commande la jonction de groupes démonstratifs distincts. Il semble bien que le passage sur la folie et le rêve soit de cet ordre.»⁹² (DE I, p. 1126)

⁹² Cette question de la logique du chiasme est très intéressante et nous verrons, dans le chapitre III, qu'elle figurera comme critique faite cette fois-ci par Derrida envers la lecture cartésienne de Foucault mais aussi celle qu'il a faite de Freud.

Et Foucault de reprendre l'exemple de la folie et du rêve dans cette perspective de la méditation comme *exercice*, en montrant comme un entrecroisement de la trame démonstrative et de la trame ascétique. Il les présente comme un syllogisme pratique :

« *Je dois me méfier de ce qui m'a trompé une fois
Or les sens, de qui je tiens tout ce que j'ai reçu de plus vrai et de plus
assuré, m'ont trompé, et plus d'une fois.
Je ne dois donc plus me fier à eux.* » (DE I, p. 1126)

Il s'agit d'un fragment déductif, d'une portée générale. Et selon lui, il n'y a pas de possibilité pour le sujet, qui est dans un *exercice* de transformation, de conversion de lui-même, d'effectuer un doute si général. Il ne peut pas se constituer lui-même comme *sujet universellement doutant*.

Il souligne encore :

« L'importance des mots "pouvoir complètement douter" tient à ceci qu'ils marquent le point de croisement des deux formes discursives — celle du système et celle de l'exercice : au niveau de la discursivité ascétique, on ne peut pas encore raisonnablement douter. C'est donc celle-ci qui va commander le développement suivant, et ce qui s'y trouve engagé, ce n'est pas l'étendue des choses douteuses, c'est le statut du sujet doutant, l'élaboration qualitative qui lui permet d'être à la fois "omnidoutant" et raisonnable. » (DE I, p. 1127).

(...) Si on se sert de l'exemple de la folie pour passer des systèmes à l'ascèse, de la proposition à la résolution, on peut bien se constituer comme sujet ayant tout à mettre en doute, mais on ne peut plus rester qualifié comme sujet menant raisonnablement sa méditation à travers le doute jusqu'à une éventuelle vérité. La résistance de l'actualité à l'exercice du doute est réduite par un exemple trop fort : il emporte avec lui la possibilité de méditer valablement ; les deux qualifications "sujet doutant" – "sujet méditant" ne sont pas en ce cas simultanément possibles. » (DE I, p. 1128).

Foucault réaffirme et s'assure ainsi une fois pour toutes du bien-fondé de son verdict central concernant l'exclusion de la folie :

« Que la folie soit posée comme disqualifiante en toute recherche de la vérité, qu'il ne soit pas "raisonnable" de l'appeler à soi pour effectuer le doute nécessaire, qu'on ne puisse pas la feindre ne serait-ce qu'un instant, que l'impossibilité éclate aussitôt dans l'assignation du terme *demens* : c'est bien là

le point décisif où Descartes se sépare de tous ceux pour qui la folie peut être, d'une manière ou d'autre, porteuse ou révélatrice de vérité. » (DE I, p. 1128).

Après ce verdict, Foucault revient une fois de plus sur l'exemple du rêve. Même s'il rend l'actualité du sujet non moins douteuse que la folie, il fait partie des virtualités du sujet : je suis un homme est j'ai la coutume de dormir et de rêver. C'est-à-dire, une fois la qualification du sujet enfin acquise, la discursivité systématique va pouvoir rencontrer à nouveau le discours de l'exercice et mettre en examen les vérités intelligibles, jusqu'à ce qu'un nouveau moment ascétique constitue le sujet méditant comme menacé d'erreur universelle par le « grand trompeur », mais affirme Foucault : « même en ce moment-là de la méditation, la qualification de "non-fou" (comme qualification de "rêveur éventuel") demeurera valable. » (DE I, p. 1130).

Une fois cela posé, Foucault va critiquer l'analyse de Derrida, qui voit une intervention étrangère dans l'exclamation de Descartes "Mais quoi ce sont des fous !" : « Derrida invente une alternance de voix qui déplacerait, rejetterait vers l'extérieur et chasserait du texte lui-même l'exclamation difficile : "Mais quoi ce sont des fous !" » (DE I, p. 1130).⁹³ Et il poursuit son jugement en déclarant que Derrida a omis un certain nombre d'éléments littéraux du texte, ce qui apparaît justement lorsqu'on compare la traduction au texte latin. Il dit encore que Derrida fait une « élision des différences *textuelles* » et efface la « détermination *discursive* essentielle » du texte (DE I, p. 1131).

Il accuse en outre Derrida de créer des dérivations sémantiques, comme par exemple associer le Malin génie à la « folie totale », à l'« affolement total », au « désordre du corps », ainsi qu'à la « subversion de la pensée pure », l'« extravagance », l'« affolement que je ne puis maîtriser » et le Cogito comme : « folle audace », « projet fou », « projet qui reconnaît la folie comme sa liberté », « dérèglement et démesure de l'hyperbole », « excès inouï et singulier », « excès vers le Rien et l'Infini », « pointe hyperbolique qui devrait être, comme toute folie pure en général, silencieuse ». (cf. DE I, p. 1133)

⁹³ D'après Kambouchner, « il sera malaisé de lui [l'expression cartésienne "mais quoi ce sont des fous ?"] prêter une signification historique sans verser dans l'excès d'interprétation. » Et il ajoute encore que : « sur ce point, Derrida sera plus près du vrai que Foucault qui voit la folie tomber en 1F4 [1F4 c'est-à-dire, la phrase cartésienne "comment est-ce que je pourrais nier que ces mais et ce corps soient à moi ?(..) si je me réglais sur leurs exemples (...)] sous tout un faisceau de déterminations médicales et juridiques. » cf, D. Kambouchner, IMM, p. 393.

Selon Foucault, ces dérivations ont été faites par Derrida pour présenter une vraie « scène d'affrontement avec la folie ». Mais encore, c'est justement là que Derrida va « gommer tout ce qui montre que l'épisode du malin génie est un exercice volontaire, contrôlé, maîtrisé et mené de bout en bout par un sujet méditant qui ne se laisse jamais surprendre. »⁹⁴ (DE I, p. 1133).

Nous savons que le statut du malin génie ne fait pas de consensus entre les spécialistes ; nous pouvons le considérer comme une hypothèse méthodologique destinée à entretenir le doute dans son niveau le plus haut ou considérer que le doute cartésien est consolidé par cette hypothèse du malin génie. Cela n'autorise pas l'affirmation de Foucault selon laquelle « l'épisode du malin génie est un exercice volontaire, contrôlé, maîtrisé (...) » par le sujet méditant.⁹⁵

La critique de Foucault finit par lier Derrida à la vieille tradition de la philosophie en France, comme système, et réduit la lecture de Derrida à une « textualisation » :

⁹⁴ Nous retrouverons encore la question du Malin génie à propos de Freud et du *différend* qui opposa, là aussi, selon nous, Foucault et Derrida.

⁹⁵ Sur ce point, voir le commentaire de D. Kambouchner sur l'équilibre instable de la fiction du Malin génie : « La fiction du "Malin génie" (autrement dit, "d'un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper"). L'équilibre qui ne peut pas s'établir tant que je ne ferai que comparer une représentation à une autre, ou des raisons à d'autres, surgira lorsque j'en viendrai à opposer *une volonté à une autre* – la volonté qu'a eue ce malin génie de me tromper, et ma volonté de ne pas l'être. Plus exactement, il s'agira de *modifier une apparence de probabilité par la représentation d'une volonté qualifiée d'une certaine façon*. Que j'aie un corps, c'est là une opinion très probable ; mais si je me représente que je la dois à ce "malin génie", elle cesse d'être objet d'adhésion. Que je n'aie pas de corps est très improbable : si portant je dois faire mienne cette opinion pour me mettre hors de portée d'une grande erreur ou tromperie, alors c'est volontiers que je l'embrasserai. Et si, avec un tour de plus – assez peu cartésien – dans l'hyperbole, on objecte que le malin génie dont il est question peut ne pas s'être borné à m'inspirer mes anciennes opinions, mais peut aussi me souffler maintenant la représentation contraire, l'équilibre cherché – pour libérer le jugement – n'en sera que plus parfaitement réalisé. » cf. IMM, p. 237.

Kambouchner a laissé ouverte, dans une note de bas de page, la possibilité d'un rapprochement entre Descartes et I. Loyola [Note 4], approche qu'il attribue au travail de W.J.Stohrer : « C'est dans la recherche de cet équilibre que l'on peut situer la plus grande proximité entre la méthode cartésienne du doute et la doctrine d'Ignace de Loyola concernant la disposition d'esprit ("indifférence active") nécessaire à l'*élection* (cf. *Exercices spirituels*, 1, 23,46, 153-155). » Nouant donc méthode et ascèse.

Ce thème nous intéresse tout particulièrement parce qu'il est en résonance avec ce que dit Foucault par rapport aux méditations comme *exercice spirituel*, dans le sens de Pierre Hadot et de la philosophie antique, et surtout parce que c'est là une pièce majeure de la critique foucauldienne de la lecture *académique, universitaire*, en tout cas « textualisante » des *Méditations* par Derrida. Mais notre question demeure de savoir si de cela on peut inférer qu'il y a une maîtrise du sujet méditant dans la méthode cartésienne de l'extension du doute.

« [La textualisation, c'est le] système dont Derrida est aujourd'hui le représentant le plus décisif, en son ultime éclat : réduction des pratiques discursives aux traces textuelles ; élimination des événements qui s'y produisent pour ne retenir que des marques pour une lecture ; inventions de voix derrière les textes pour n'avoir pas à analyser les modes d'implication du sujet dans les discours, assignation de l'originare comme dit et non dit dans le texte pour ne pas replacer les pratiques discursives dans le champ des transformations où elles s'effectuent. » (DE I, p. 1135).

Foucault rattache ainsi, définitivement, la lecture derridienne de Descartes à toutes ses critiques au sujet de l'enseignement de la philosophie comme des explications de textes, qui sont en contradiction directe avec sa forme de lire et d'interpréter un texte. Lire, c'est toute autre chose qu'une opération neutre, ce n'est pas seulement assimiler un message dans ce qui est écrit, mais être ouvert à des possibilités que les textes produisent au-delà de leur forme textuelle.

Sur cette réduction par Foucault de la lecture derridienne de Descartes à une « textualisation », voir le beau commentaire de J-P. Margot :

« La publication en 1969 de *l'Archéologie du savoir* [c'est-à-dire trois ans avant les "réponses" de Foucault à Derrida] lui permet de dénoncer la "textualisation" derridienne comme "une petite pédagogie historiquement bien déterminée" [Réf. M. Foucault, *Histoire de la folie (1972)*, "Mon corps, ce papier, ce feu", p. 602]. Il n'y aurait rien hors du texte, mais le texte recouvrirait des non-dits qui le sous-tendent et qui sont le lieu du *sens*, le lieu où règne "la réserve de l'origine". *Ce qui, par conséquent, est en jeu dans la différence entre la trace derridienne et l'archéologie foucauldienne est une théorie de la lecture et de l'écriture, ainsi qu'une réflexion sur la notion de sujet*. [Nous que soulignons, parce que cela est très important pour notre *différend* entre Foucault et Derrida]. [Réf. Voir D. Giovannangeli, *Écriture et répétition*, Paris, 10/18, 1979, p. 161 et suiv.].

Lire n'est pas, pour Foucault, dé-construire, mais construire le texte ; lire n'est pas placer le texte sous le double signe de la totalité et de la pléthore, mais prendre le texte au niveau des seuls ensembles signifiants qui ont été énoncés et des formations discursives. Or, "l'analyse des énoncés s'effectue sans référence à un cogito" [Réf. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 161. "Il ne faut plus situer les énoncés par rapport à une subjectivité souveraine, mais reconnaître dans les différentes formes de la subjectivité parlante des effets propres au champ énonciatif", *Ibid*, p. 160.].

Ce qui est mis en question, c'est le thème général de la "connaissance", savoir la continuité de la science et de l'expérience, le thème d'une "activité constituante qui assurerait...l'unité entre une science définie par un système de réquisits formels et un monde définit comme l'horizon de toutes les expériences possibles", le thème d'un sujet, et surtout "le grand thème historico-transcendental avec son *telos* qui permet que la vérité se fasse jour et révèle dans l'histoire ce que l'origine avait occulté" [Réf. M. Foucault, "Réponse au cercle d'épistémologie", In *Cahiers pour l'analyse*, n° 9, Paris, été 1968, p. 39-40.]. Afin de prendre toute la mesure de la critique de Foucault à Derrida, il faut comprendre que "n'importe qui parle, *mais ce qu'il dit, il ne le dit pas de n'importe où. Il est pris nécessairement dans le jeu d'une extériorité*" [Réf. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 161] »⁹⁶.

Alors on marque ici un *problème* dans la critique de Foucault à Derrida. A première vue : Foucault reprocherait à Derrida, et à sa « textualisation », de ne pas prendre en compte l'*ascèse*, donc le travail de transformation du sujet ; mais d'autre part il revendiquerait la non-référence à la subjectivité. Cette non-référence aurait peut-être à voir avec le « structuralisme » de Foucault (Derrida a l'air de critiquer), tandis que l'exigence d'ascèse annoncerait le dernier Foucault, celui des pratiques de soi et de la « subjectivation » comme nous savons.

Cette accusation foucauldienne adressée au travail de Derrida nous semble injuste, ou en tout cas, elle manque d'un sens des nuances. Il conviendrait de voir, par exemple, les livres de Derrida : *La Dissémination* (publié aussi en 1972), ou l'entretien de J.-L. Houdebine et G. Scarpetta avec Derrida, publié dans le livre *Positions*. Les deux livres, où Derrida développe l'idée de *dissémination*, peuvent être lus comme des répliques à cette critique foucauldienne.

En résumé, la *dissémination* est justement cela qui empêche la formalisation sans reste de la signification d'un texte. Grosso modo elle est tout à fait le contraire de la « textualisation ».

« S'il n'y a donc pas d'unité thématique ou de sens total à se réapproprier au-delà des instances textuelles, dans un imaginaire, une intentionnalité ou un vécu,

⁹⁶ Cf. J-P Margot, « La lecture foucauldienne de Descartes : ses présupposés et ses implications » *Philosophiques*, vol. 11, n° 1, 1984, p. 3-39. URI: <http://id.erudit.org/iderudit/203239ar> site consulté le 08/01/2016. Nous soulignons que cette phrase de Foucault : « *n'importe qui parle, mais ce qu'il dit, il ne le dit pas de n'importe où* » est au cœur du différend entre lui et Derrida.

le texte n'est plus l'expression ou la représentation (heureuse ou non) de quelque *vérité* qui viendrait se diffracter ou se rassembler dans une littérature polysémique. C'est à ce concept herméneutique de *polysémie* qu'il faudrait substituer celui de *dissémination* »⁹⁷

La *dissémination* est la chose qui excède la *polysémie*, parce que celle-ci, telle que Derrida l'entend, « s'organise dans l'horizon implicite d'une résumption unitaire du sens, voire d'une dialectique — Richard [référence au travail de J-P. Richard, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*] parle d'une dialectique dans sa lecture thématique de Mallarmé, Ricœur aussi, dans son *Essai sur Freud* (et l'herméneutique de Ricœur, sa théorie de la polysémie, a beaucoup d'affinité avec la critique thématique, Richard le reconnaît), d'une dialectique téléologique et totalisante qui doit permettre à un moment donné, si éloigné soit-il, de rassembler la totalité d'un texte dans la vérité de son sens, ce qui constitue le texte en *expression*, en *illustration*, et annule le déplacement ouvert et productif de la chaîne textuelle. »⁹⁸

La dissémination va dans le sens contraire une fois qu'elle produit un nombre « non-fini » d'effets sémantiques, insiste Derrida. Elle interrompt la totalisation, elle marque toujours une « multiplicité irréductible et *générative*. Le supplément et la turbulence d'un certain manque fracturent la limite du texte, interdisent sa formation exhaustive et clôturante ou du moins la taxinomie saturante de ses thèmes, de son signifié, de son vouloir-dire ».⁹⁹

Or, la *dissémination* permet justement une « critique » du thématisme, de ladite « textualisation » du simple contenu. Cela veut dire, tout ce qui va à l'encontre de la critique foucauldienne et qui est indissociable des modes d'implication du sujet dans le discours, dans sa lecture d'un texte.

4. Exégèses. L'apport des spécialistes à la « querelle de la folie » :

⁹⁷ Cf. Derrida, *La dissémination*, Tel Quel. Paris : Ed. du Seuil, 1972, p. 294.

⁹⁸ Cf. Derrida, *Positions: entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Critique. Paris : les Éditions de Minuit, 1972, p. 62. Dorenavant désigné *Position*.

⁹⁹ Cf. *Ibid.*

Dans ce qui suit, nous allons présenter et commenter, dans ses grandes lignes, les principaux arguments déployés par quatre philosophes de langue française, qui ont poursuivi et contribué au débat entre Michel Foucault et Jacques Derrida sur la lecture de la *Première Méditation* de Descartes. Ils s'agit de :

Jean-Marie Beyssade, principalement, son texte « "Mais quoi ce sont des fous" : sur un passage controversé de la *Première Méditation* », publié en 1973, dans la *Revue de métaphysique et de morale* ;

Ferdinand Alquié, en spécial, son texte « Le philosophe et le fou », de 1973-74, mais qui est resté inédit jusqu'à sa publication posthume en 1994 ;

Denis Kambouchner, particulièrement, son livre *Les Méditations métaphysiques de Descartes : introduction générale ; Première Méditation*, publiée en 2005 et l'article « Descartes : un monde sans fous? Des Méditations Métaphysiques au Traité de l'Homme », publiée en 2010 ;

et Pierre Macherey, spécialement son livre, *Querelles cartésiennes*, publié en 2014.

Nous avons choisi ces quatre textes pour deux raisons principales. La première, c'est qu'ils proposent des analyses qui ont contribué de manière décisive à circonscrire ces 41 ans de débat et à en dresser un panorama argumentatif assez exhaustif, comme nous l'avons déjà montré à travers quelques-uns des apports qui figurent dans l'analyse esquissée dans le présent chapitre. La seconde raison est que ces quatre lectures de ladite « querelle de la folie », montrent remarquablement, selon nous, l'actualité et la portée aujourd'hui de notre propre problématique. C'est-à-dire : ils nous aident à établir, examiner et approfondir l'hypothèse selon laquelle un *différend* demeure entre Foucault et Derrida au sujet de Descartes et de la question de la folie (et il se poursuivra, nous le verrons, au sujet de Freud dans le chapitre III).

Comme nous avons déjà pu nous apercevoir et comme nous allons encore le vérifier, ces auteurs sont d'accord pour : (1) reconnaître et donner à voir l'importance du débat entre Foucault et Derrida, en soulignant l'originalité de leurs lectures dans l'histoire de l'exégèse du texte cartésien ; et ensuite (2) pour démontrer qu'il n'y a pas une seule interprétation possible, « la bonne », de la *Première Méditation* cartésienne. En quoi ils ouvrent la voie à notre thèse sur le différend entre les deux lectures en question.

En d'autres termes, nous croyons trouver dans ces quatre textes des arguments pour indiquer un horizon d'indétermination qui, dans le texte cartésien, ouvre à des possibilités de lecture et d'interprétation différentes, voire divergentes. Et peut-être il en va ainsi de toute

œuvre, de toute réflexion, de toute écriture : elle accepte ou attend, voire exige une lecture divergente, sinon en différend, par rapport aux traditions herméneutiques ou exégétiques établies. Une théorie générale de la lecture de l'œuvre se profile, donc, à l'horizon de notre travail.

Nous analyserons par conséquent, dans le présent cas, les différentes possibilités d'interprétations, afin de voir si elles sont ou non de même nature, si elles partagent ou non un fond commun, si elles sont ou non homogènes ou en tout cas commensurables. Et partant, s'il y a des critères communs et acceptables entre les deux « partis » en question (celui de Foucault et celui de Derrida), qui peuvent légitimer le débat et le trancher. Ou si, dans ce débat, il ne s'agit pas vraiment d'une « querelle », mais plutôt d'un *différend* entre les partis (au sens de J-F Lyotard).

Nous avons déjà, pour le moment, deux indices pour avancer notre hypothèse du *différend* :

— le premier est fondé sur la volonté décidée, de la part de chacun des protagonistes de ladite « querelle de la folie », Foucault et Derrida, de démontrer qu'il a raison et que par conséquent l'autre partie a nécessairement *tort* ;

— le second est fondé sur ce qui se passe lorsque quelques philosophes cherchent à arbitrer le débat et à le trancher : ils adoptent inmanquablement l'un des deux camps, élu comme le bon camp et élevé au rang de parti et juge tout à la fois.

Or, cela fournit déjà de quoi commencer à étayer notre hypothèse et notre analyse. Dans ce qui suit, il nous faudra alors examiner, tout d'abord, s'il y a ou non un critère commun et acceptable qui rendrait le choix de l'un des deux camps possible, c'est-à-dire fondé, légitime, au détriment de l'autre, ou si chaque partie a ses propres critères internes de jugement, ses propres raisons intrinsèques, autoréférentielles, de sorte que ceux-ci ne sauraient pas être étendus à l'autre partie, traduis dans la « langue » de l'autre, pas plus que les deux parties ne sauraient être comparées, confrontées et évaluées depuis les critères et raison d'une supposée « méta-langue » philosophique universelle.

En somme, tout cela nous autorise déjà à nous engager dans la construction ici de notre hypothèse d'un *différend* entre l'archéologie foucauldienne et la trace derridienne.

Pour ouvrir ce débat nous présentons un tableau « chronologique » lequel nous utiliserons comme repère.

« Chronologie du débat entre Foucault et Derrida »

Événement	Auteur	Date	Acte	Repères
Livre <i>Histoire de la folie</i>	Michel Foucault	1961	–	–
Conférence « Cogito et l' <i>Histoire de la folie</i> »	Jacques Derrida	1963	1 ^{er} Publication dans la <i>Revue de métaphysique et de morale</i>	Début du débat entre Foucault et Derrida
Article « Jacques Derrida et la rature le l'origine »	Gérard Granel	1967	Publication dans la <i>Revue Critique</i> n° 246	1 ^{er} Tiers de la « querelle » (4 ans après le début)
Article « Réponse à Derrida » 1 ^{er} version	Michel Foucault	1972	Publication dans la <i>Revue japonaise Paideia</i>	1 ^{er} Réaction publique de Foucault au débat (9 ans après le début)
Appendice II « Mon corps, ce papier, ce feu » 2 ^{eme} version			Publication de l'Appendice à la nouvelle réédition intégral de <i>Histoire de la folie</i> , chez Gallimard	
Article « "Mais quoi ce sont des fous" : sur un passage controversé de la première Méditation »	Jean Marie Beyssade	1973	Publication dans la <i>Revue de métaphysique et de morale</i>	2 ^{eme} Tiers de la « querelle » (10 ans après le début)
Article « La "querelle sur la folie" une suggestion de Ferdinand Alquié »		1994	Publication in : <i>Descartes Metafisico Interpretazioni del Novecento : seminari di studi cartesiani</i>	

Article « Le philosophe et le fou »	Ferdinand Alquié	1973-74	Publication posthume en <u>1994</u> in : <i>Descartes Metafisico Interpretazioni del Novecento : seminari di studi cartesiani</i>	
Conférence « Au-delà du principe de pouvoir »	Jacques Derrida	1985	Texte qui est la source de la conférence « être juste avec Freud... », prononcé à New York, lors d'une journée d'hommage à M. Foucault (Publication posthume en <u>2014</u>)	2 ^{ème} Réplique de Derrida à Foucault (22 ans après de début)
Conférence « "Être juste avec Freud" l'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse »		1991	Publication de l'acte du colloque in <i>Penser la Folie : Essais sur Michel Foucault</i> (Publié en 1992)	3 ^{ème} Réplique de Derrida à Foucault (28 ans après le début)
Livre : <i>Les Méditation métaphysiques de Descartes : introduction général, §32 ; « La querelle de la folie » une rétrospection</i>	Denis Kambouchner	2005	Publication du livre	
Article «Descartes: un monde sans fous? Des Méditations Métaphysiques au Traité de l'Homme »		2010	Publication dans la Revue <i>Dix-septième siècle</i> , n° 247	
Livre <i>Querelles Cartésiennes</i>	Pierre Macherey	2014	Publication du livre	Périodisation de ladite « querelle » de la folie (Derrida à Macherey) (51 ans après le début)

Voici maintenant le passage de Descartes cité par Foucault dans l'ouverture du chapitre II, intitulée : « Le grand renferment ». Extrait de *Meditation I*, qui reproduit la traduction par le duc de Luynes, Œuvres, Pléiade, p. 268.

« Comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps sont à moi, si ce n'est peut-être que je me compare à certains insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres, qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus, ou qu'ils s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples. »¹⁰⁰

Voici le même passage augmenté et suivi des quelques mots latins commentés, qui seront la clé pour l'intelligence du débat qui va suivre :

« Comment est-ce que je pourrais nier (*qua ratione*, par quelle raison) que ces mains et ce corps soient à moi ? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés (*nescio quibus insanis*, à je ne sais quels fous), de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires de vapeurs de la bile qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres, qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus, ou qu'ils s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? ce sont des fous (*sed amentes sunt isti*), et je ne serais pas moins extravagant (*nec minus ipse demens viderer*, et moi-même je ne paraîtrais pas moins privé de sens), si je me réglais sur leurs exemples (*si quod ab iis exemplum ad me transferrem*, si je tirais d'eux quelque exemple pour me l'appliquer)

¹⁰⁰ Il importe de signaler ici un fait que rapporte Élisabeth Roudinesco, dans son introduction aux « Lectures de l'*Histoire de la folie* ». Dans le colloque de Bonneval de 1946 (quinze ans avant l'*Histoire de la folie*), Jacques Lacan prescrit la nécessité d'un retour à Descartes pour penser la causalité de la folie. Afin d'introduire son analyse, il commente le célèbre passage de la *Meditatio I* qui a été l'objet de ladite « querelle de la folie ». Selon Roudinesco : « Jacques Lacan laissait entendre que la fondation par Descartes des conditions de la pensée moderne n'excluait pas le phénomène de la folie. (...) D'un côté, Descartes était revendiqué pour avoir pensé la folie avec le Cogito ; de l'autre, le Cogito était révoqué pour avoir donné naissance, peu ou prou, à une psychologie non freudienne du Moi. Bien que Lacan ne fût pas "foucauldien" par anticipation, il était mieux préparé que les psychiatres de sa génération à accepter les thèses de l'*Histoire de la folie*. À travers le surréalisme, il avait en effet parfaitement intégré à sa démarche l'idée que la folie avait sa logique propre et qu'elle devait se penser hors d'un monologue de la raison sur la folie. » Cf. E. Roudinesco (org.) *Penser la folie*, Galilée, pp. 14, 15. Texte repris et augmenté dans E. Roudinesco, *Philosophes dans la tourmente*, Fayard, p. 123-177.

« Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et que par conséquent j'ai coutume de dormir (*praeclare sane, tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire* : à la bonne heure ! comme si je n'étais pas un homme qui a coutume de dormir la nuit) et de me représenter (d'éprouver, *pati*) en songe les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés (*isti*, ceux-là) lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer... »¹⁰¹

Ouvrons le débat, donc. Nous utiliserons les contributions suivant l'ordre chronologique de leur publication (voir le tableaux en haut). Par conséquent, le premier texte convié au débat est celui de Jean-Marie Beyssade, « "Mais quoi ce sont des fous" : sur un passage controversé de la *Première Méditation* ».

a) L' « originalité » de la lecture foucauldienne de Descartes (J-M. Beyssade)

Après la publication intégrale de la deuxième édition de l'*Histoire de la folie* de Foucault, en 1972, Jean-Marie Beyssade a été le premier à écrire un article où il a réexaminé de près le texte cartésien en question entre les deux penseurs, Foucault et Derrida. Il envoie une copie du manuscrit de son article à chacun des protagonistes du débat.¹⁰² Ensuite, après sa

¹⁰¹ Cf. D. Kambouchner, IMM, p. 383.

¹⁰² Ou comme le dit Beyssade lui-même : « j'appris l'existence de ce débat à Clermont-Ferrand, où j'avais été appelé en 1965 comme assistant à l'initiative de Michel Foucault, au hasard d'une conversation avec lui ; et je décidai aussitôt de garder pour moi un texte que je venais de rédiger contre son interprétation. Mais quand je découvris, au début de l'été 1972, la nouvelle édition de l'*Histoire de la folie*, non seulement je lus avec passion le long Appendice II *que je continue à trouver remarquable*, mais je repris immédiatement mon ancien texte pour faire l'état nouveau de la question. D'où sans doute une forme de précipitation, joyeuse pour moi, mais qu'à juste titre M. Foucault ressentit comme une manière abusive de "verrouiller" l'originalité de son nouveau texte en le rabattant sur l'ancien, et J. Derrida comme une tentative impertinente pour m'installer en arbitre sur le terrain qu'il avait le premier occupé et travaillé, avec quelque mérite "à avoir eu tort trop tôt". Mon article terminé, j'envoyai aussitôt une copie du manuscrit à chacun des deux protagonistes. M. Foucault me répondit sur-le-champ par une longue lettre, dont il m'autorisait à faire l'usage que je voudrais : je la publie donc ici aujourd'hui. J. Derrida m'adressa un mot amical mais bref, qui me fit sentir combien le ton pris par son interlocuteur l'avait affecté. » cf. J-M Beyssade, « Le débat sur la folie » *op. cit.*, pp. 39, 40 ; nous soulignons. Voir la lettre de Foucault à Beyssade reproduite dans l'annexe I de cette thèse.

publication, en l'automne de 1973, il en a adressé des tirés à part à deux des ses maîtres : Ferdinand Alquié et Martial Gueroult.¹⁰³

Beysade analyse en détail tous les arguments de Foucault, qui voit donc dans le texte cartésien l'exclusion de la folie, ainsi que les « contre » arguments de Derrida à ce sujet. Dans l'ensemble de son texte, il est plutôt d'accord avec la lecture foucauldienne « originale » de Descartes qu'avec celle de Derrida, qu'il critique en la qualifiant d'un rappel à l'*ordre des raisons*. Mais Beysade souligne aussi, en même temps, la qualité et la difficulté de ce débat, parce que certaines thèses qui soutiennent Foucault sont « inexactes ou excessives » et « certaines même irrecevables » par rapport au texte cartésien. Cependant, elles ne donnent pas pour autant directement raison aux « contre-thèses » présentées par Derrida.

Donc, le débat entre Foucault et Derrida reconduit « quelque chose comme une marge d'incertitude » (MQSF, p.199). Pour nous, cette marge d'incertitudes est plutôt une ouverture — à différentes lectures et à différentes interprétations.

En suivant le texte de Beysade, nous prenons acte des précisions et des détails qu'il met en avant, et qui sont familiers des historiens de la philosophie cartésienne. Par exemple, il fait remarquer que dans la *Première Méditation*, la folie est *convoquée* par Descartes *après l'erreur de sens et avant le rêve*. C'est-à-dire que Descartes rencontre la folie pendant le doute, au cours du processus de douter. Selon lui, l'expression « à côté de... » utilisée par Foucault a négligé cet ordre chronologique : « il faudra donc déterminer la signification de l'ordre chronologique, sans l'effacer avec M. Foucault par un *à côté de...*, ni le convertir avec J. Derrida en une hiérarchie entre des genres de connaissance : il autorise ces

¹⁰³ On ne manquera pas de relever l'importance de ce geste de Beysade, envoyant son article à ses deux anciens maîtres : ceux-ci, Ferdinand Alquié et Martial Gueroult, sont aussi les protagonistes d'une première « querelle » cartésienne. Voir J-M Beysade, « Le débat sur la folie » in *Descartes au fil de l'ordre*, *op. cit.*, p. 39 à 48. cf. l'échange des lettres entre J-M. Beysade et M. Gueroult, reprise dans l'annexe I de cette thèse.

La querelle entre Alquié et Gueroult a eu son apogée dans les années cinquante en France, occasionnée à partir du débat entre ses deux penseurs autour de la question du *cogito*. Sur ce sujet, voir l'analyse de P. Macherey consacrée à cette « querelle ». La querelle entre Ferdinand Alquié, « tenant d'une lecture métaphysique du cogito en tant qu'affirmation existentielle, et Martial Gueroult partisan de l'ordre des raisons : cette discussion, en dehors de ses aspects particuliers, souvent assez techniques, portait plus généralement sur la question de savoir *si lire un philosophe suppose l'examen de la genèse personnelle de sa pensée* qui en fait une expérience mentale singulière, *ou a pour unique propos de reconstituer une structure argumentative et démonstrative impersonnelle et essentielle* prenant place dans une typologie globale des systèmes. » (QC, pp.10, 11 ; c'est nous qui soulignons). Dans notre hypothèse de recherche, nous allons nous interroger aussi sur cette implication personnelle du penseur dans sa pensée, comme nous le verrons plus tard, notamment dans le chapitre consacré au *différend* au niveau de la relation « interpersonnelle ».

deux lectures [exemple éminent d'indétermination, ouverture...] sans qu'aucune parvienne tout à fait à condamner l'autre. » (*Ibid*, p. 201, 202) ¹⁰⁴

Il spécifie également les points controversés et excessifs de la lecture foucauldienne, par exemple : les triple oppositions, sur les choses révoquées en doute par Foucault (mon corps, le monde extérieur et la conscience), qui sont une tripartition qui risque de « faire violence à la première coupure cartésienne entre "choses peu sensibles et fort éloignées" et "particularités" », la seule coupure qui apparaît dans la *Première Méditation*. ¹⁰⁵

Par contre, il montre que dans la lecture derridienne il y a des précisions et des réserves qui sont de fondement, selon la pensée de Descartes, comme, par exemple, au sujet du doute que motivent les erreurs du sens. Derrida signale que la réticence du sujet qui doute et la restriction dans l'extension du doute : ce n'est que l'objection et l'étonnement du novice en philosophie, qui proteste par opposition à la *pensée définitive et arrêtée* de Descartes. Beyssade croit que « la réserve [de Derrida] a pourtant un fondement (...), puisque les sens retrouveront une valeur de vérité sous le contrôle des facultés supérieures et dans la majorité des cas : en levant les doutes hyperboliques, la *Sixième Méditation* rétablira une coupure à l'intérieur des connaissances sensibles. » (MQSF, pp. 206, 207). Mais Beyssade se demande encore si Descartes s'autorise à voir une pluralité de voix comme résistance des évidences quotidiennes, dans l'exercice de la méditation. Et enfin, il est d'accord pour accepter que « la résistance des évidences quotidiennes est sans doute rencontrée par le philosophe, et, en ce sens, elle est extérieure à son projet. Mais il [Descartes] l'accepte, sous bénéfice d'inventaire, le *peut-être* [ce que fut remarqué par Derrida] signale ce consentement, ce vouloir qui est plus qu'une

¹⁰⁴ Nous savons aujourd'hui que, dans une lettre adressée à Beyssade, Foucault est revenu sur ce point et a précisé que dans sa « Réponse à Derrida » de 1972, il avait insisté sur « la série, la mise en ordre chronologique des deux moments, celui de la folie et celui du rêve. » Foucault a remarqué aussi, dans cette même lettre à Beyssade, que la chose que lui a fait problème dans son article sur la querelle est qu'il a traité les critiques en bloc. Comme Foucault raconte lui-même : « tu critiques l'ensemble de ce que je dis sur Descartes à partir de 8 propositions qui se trouvent en effet dans la première édition [de *l'Histoire de la folie*]. Mais plusieurs d'entre elles sont précisées, modifiées ou abandonnées dans la réponse à Derrida. » cf. Lettre de Foucault à Beyssade, le 7 novembre 1972, voir l'annexe I de la présente thèse.

¹⁰⁵ Sur ce point précis, cf. aussi la Lettre de Foucault à Beyssade du 7 novembre 1972. Foucault a fait une observation adressée à Beyssade en lui disant qu'il avait changé d'avis sur cette triple partition, qui n'apparaît pas non plus dans son texte en réponse à Derrida. « Je n'y fais aucune allusion dans ma réponse ; je souligne au contraire (p.595) l'importance décisive, pour le doute en ce point de la méditation, de la différence entre le "faible" ou "lointain" et le proche, le vif, l'actuel ; j'en suis tout à fait d'accord avec toi ; c'est bien la seule coupure que connaisse la *Première Méditation*. »

feinte, ce vouloir bien qui se tient déjà à distance d'une adhésion entière et spontanée. » (MQSF, p. 208).

Selon la lecture foucauldienne, ce point est inadmissible, comme nous le savons. Pour lui il n'existe pas de possibilité d'avoir une pluralité des voix dans la *Première Méditation* (c'est-à-dire de séparer la voix du philosophe de la voix du novice en philosophie), qui de l'extérieur lui adresserait des objections. Parce que, selon lui, le sujet méditant saisit à son propre compte tous les énoncés de la méditation.

Et cela, bien que Beyssade soit plutôt d'accord avec la lecture foucauldienne de Descartes (principalement sur les nuances qu'il a ajoutées à la deuxième version de son texte en « réponse à Derrida »), c'est-à-dire, notamment quant à la manière de lire la *Meditatio I* comme une « série des exercices méditatifs », cela que Foucault a lui-même souligné.¹⁰⁶ Mais si nous voyons le texte de Foucault comme un « ensemble systématique de thèses au sens patent du discours cartésien », la lecture foucauldienne paraît « inadéquate » à Beyssade, comme il le souligne encore (MQSF, p. 221).

Cependant, le point qui nous intéresse de souligner, dans l'analyse de Beyssade, est qu'il pense toujours que la seule lecture correcte est celle qu'a faite Foucault. Lecture que Beyssade a ratifiée à nouveau, quelque dizaine d'années après, dans un colloque des spécialistes cartésiens à Rome.¹⁰⁷

Beyssade veut donc arbitrer (mot utilisé aussi par Derrida, voir note 102) la « querelle » en choisissant le camp foucauldien où, selon lui, demeure la bonne lecture de Descartes, même en admettant qu'elle n'est pas toujours tout à fait accordée avec le texte cartésien. La chose la plus importante, pour lui, est d'établir l'originalité de la lecture foucauldienne et de soutenir que *l'ordre de la raison* n'est pas le dispositif universel de lecture du texte cartésien. Et pour contraster avec la lecture qu'évoque « l'ordre », Beyssade appelle à un autre concept important du texte cartésien : la *cohaerentiam*.

¹⁰⁶ Cf. Lettre de Foucault adressée à Beyssade, le 7 novembre 1972 : « Ce pour moi l'essentiel – que nous sommes d'accord sur le principe d'une analyse qui ferait apparaître la "série" de l'exercice méditatif, trop souvent négligées au profit de l' "ordre de la raison" ; c'est à ce niveau des événements discursifs du texte que le rapport à la folie se pose comme problème. » Voir la lettre intégrale reproduite dans l'annexe I de ce travail, *infra*.

¹⁰⁷ Cf. Jean-Marie Beyssade. « La "querelle sur la folie" une suggestion de Ferdinand Alquié » in *Descartes Metafisico Interpretazioni del Novecento*, p. 103. Ce texte est une présentation du texte inédit de Ferdinand Alquié sur ladite « querelle de la folie » que Beyssade a retrouvée et présenté au Colloque des spécialistes cartésien à Rome en 1993.

« Cette cohérence est plus forte que l'ordre des raisons, qui n'en constitue qu'une formule partielle et subordonnée. Elle explique comment la folie, d'abord convoquée pour témoigner contre la connaissance sensible, peut être congédiée à la demande de l'honnête homme sans que cette complaisance enferme le sujet méditant dans une immuable qualification : elle permet au contraire d'autres événements discursifs, la supposition que je dors, en particulier, qui modifient à nouveau le sujet méditant, débloquent certaines résistances, portent le doute au point extrême de son universalité. La qualification de non-fou sera sans doute retrouvée et posée, dans l'élément de la vraie science, mais ce nouvel événement se produira plus tard, au niveau de la *Sixième Méditation*. L'épisode de la folie, en ce sens, est un excellent exemple : il contraint à penser ensemble les deux règles dont la convergence fait la métaphysique de Descartes, la règle de l'ordre et la règle de la cohérence. » (MQSF, pp. 226, 227).¹⁰⁸

b) Deux formes de folie (F. Alquié)

« Le Philosophe et le fou » est le titre d'une « note » qu'a rédigée Ferdinand Alquié sur la polémique entre Foucault et Derrida, entre les années 1973-1974. C'est un texte qui a demeuré inédit, inaccessible au public durant vingt ans ; il fut présenté et introduit par Beyssade en 1993, lors d'un *Seminari di studi cartesiani* à Rome. Le recueil des textes présentés au séminaire ont été publiés en 1994, dans un livre intitulé : *Descartes Metafisico. Interpretazioni del Novecento : seminari di studi cartesiani*, sur l'organisation de Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioiso (*op. cit*)

L'analyse qu'a faite Alquié de la « querelle » ne veut pas, selon lui-même, prendre parti dans la polémique ; elle veut plutôt signaler « la possibilité d'une autre lecture ». Différemment de Beyssade il ne veut pas trancher la « querelle », dit-il : « en intervenant à mon tour dans ce débat, je ne prétends pas juger les arguments des adversaires ni apporter une réponse que

¹⁰⁸ Sur le concept cartésien de *cohaerentia*, voir l'analyse de J-M. Beyssade, qui la renvoie aux *Réponse aux 5^e Objections* : « Vous n'avez pas assez pris garde à la suite et liaison, *cohaerentiam*, de ce que j'ai écrit ; car je crois qu'elle est telle que pour la preuve de chaque question, *ad cuiusque rei probationem*, toutes les choses qui la précèdent y contribuent et une grande partie de celles qui suivent, *maxima pars eorum quae sequuntur* (cf. René Descartes, *Œuvres complètes*, Charles Adam et Paul Tannery (éd.), t. VII, Paris, Vrin – CNRS, 1966, 379, l. 16-19). » (MQSF, p. 226).

je croirais définitive aux interrogations soulevées au cours de cette polémique ». ¹⁰⁹ Dans sa lecture, il prend occasion également d'examiner l'article de Beyssade sur la « querelle ». Il remarque que son propos est « d'attirer l'attention sur une difficulté qui semble échapper aux trois interprètes [il inclut donc Beyssade, dans le camp de Foucault, contre Derrida], ou que, du moins, ils ne signalent pas, difficulté relative à la signification littérale des lignes considérées » (*Ibid*).

Sa note va concevoir des arguments en faveur de chaque lecture. Néanmoins, il suggère méthodologiquement qu'il y a deux possibilités de lectures, quant au bref passage sur la folie, dans la *Méditatio I*. La première possibilité de lecture, il l'appelle de « lecture A » ; celle-ci va à l'encontre de la seconde possibilité, nommée comme « lecture B ».

Cette opposition entre les lectures A et B veut sortir du simple rejet de la comparaison avec le fou. Aussi bien celui du refus définitif et « dogmatique » chez Foucault, que le rejet « provisoire et simplement pédagogique » chez Derrida (comme cela avait déjà été souligné par Beyssade dans les pages des présentations de la note de Alquié lors de sa publication). ¹¹⁰

Nous pouvons déjà souligner que cela est la première grande contribution au débat, parce que ses arguments sortent du thème de l'*exclusion ou non* de la folie, pour l'étudier plutôt par rapport au *sens* de la folie donnée par Descartes lorsqu'il compare au fou. Le titre même de la note, « Le philosophe et le fou », nous donne déjà une première piste sur la thématique qu'il va suggérer, celle d'un rapprochement entre le philosophe Descartes et le fou. En faisant cela, il va soutenir qu'il reste dans le texte cartésien deux conceptions différentes de la folie ; ce qui implique deux possibilités de lecture. Suivant ce fil, il procédera alors à la distinction de ces deux éventualités.

Il s'ensuit que, avant même de souhaiter trancher le débat entre Foucault et Derrida, il faut, selon Alquié, choisir d'abord la modalité de lecture parmi les deux possibles : la lecture A ou la lecture B. Selon lui, la lecture « A » est celle qu'a choisi Foucault et Beyssade ; et la

¹⁰⁹ F. Alquié, « Le philosophe et le fou » in *Descartes Metafisico Interpretazioni del Novecento*, p.107. Dorénavant désigné PF. Voir aussi quelques mots d'Alquié adressée à Beyssade par une lettre : « Ma note étant terminée (elle comprend divers arguments en faveur de l'une et de l'autre thèse, et ne conclut qu'à l'incertitude du sens) », cf. Jean-Marie Beyssade « La "querelle sur la folie" une suggestion de Ferdinand Alquié » in *Descartes Metafisico Interpretazioni del Novecento*, p. 101.

¹¹⁰ Cf. Jean-Marie Beyssade. « La "querelle sur la folie" une suggestion de Ferdinand Alquié » *op.cit*, p.102. Voir aussi sur ce sujet le texte de Michelle Beyssade, « Michel Foucault et Jacques Derrida : y a-t-il un argument de la folie ? » in *Descartes Metafisico Interpretazioni del Novecento*. Dans ce texte M. Beyssade confirme aussi que l'article d'Alquié « apporte une nouvelle analyse qui peut éclairer la totalité du débat. (...) [Sa réflexion est] très éclairante sur ce qu'est la folie pour Descartes et qui [Alquié] interprète d'une nouvelle manière le rapport de la raison à la folie » cf. p.117-120.

lecture « B » est celle que Derrida « paraît parfois se référer ». C'est-à-dire, note-t-il, la lecture derridienne n'est pas « toujours cohérente » avec celle qu'il appelle de « lecture B » ; malgré cela, nous pouvons voir clairement qu'elle va dans le sens contraire à celle de Foucault.

Suivant la première lecture, nommée « A », nous observons, note Alquié, que le raisonnement cartésien assure ou : laisse ouverte la possibilité pour l'homme de se tromper, une fois que l'argument constate que le fou se trompe.

« Descartes estimerait ne pouvoir s'arracher à la pseudo-évidence sensible, qui le persuade qu'il a un corps et des mains, qu'en songeant que, selon une semblable pseudo-évidence, certains fous sont convaincus d'être des cruches, ou des courges (*esse cucurbitas*, dit en effet le latin). Son raisonnement serait alors le suivant : il me semble certain que ce corps et ces mains sont à moi. Mais le fou est également assuré d'avoir pour corps une cruche. Or le fou se trompe. Donc je puis me tromper. En ce cas, l'argument se juxtaposerait à celui du rêve, qui lui fait suite, ou même l'annoncerait. » (PF, p. 108)

Alors qu'avec la seconde lecture, nommée « B », le fou cartésien ne serait pas celui qui se fie à ses sensations, mais au contraire, justement, il serait celui qui va les mettre en question.

« Le texte signifierait : comment pourrais-je nier que ce corps et ces mains soient à moi, chose qui, à ma conviction spontanée, paraît manifeste, à moins que je ne me compare aux fous, que je ne prenne pour modèle les fous qui, eux aussi, nient avoir un corps humain en croyant être des cruches ? Descartes tiendrait alors le fou, non pour l'homme qui demeure victime du sensible, mais pour celui qui parvient à le refuser par le délire, tout comme il le refuse lui-même par le doute. Il avouerait l'analogie de la démarche du philosophe et de celle du fou : tous deux ne mettent-ils pas en question ce que les hommes sensés tiennent pour indubitable ? » (PF, p. 108)

Alquié soutient alors que la chose impliquée dans ce passage, et qui va déterminer un choix de lecture, est liée à la compréhension d'une certaine conception de folie. Cela veut dire qu'il faut d'abord déterminer de quelle conception de folie part Descartes. Pour bien établir cette conception de folie, Alquié fait appel à d'autres textes de Descartes, pour entreprendre l'examen de leur vocabulaire, et bien y voire le critère de cohérence et de l'utilisation des concepts.

En bref, dans la première lecture, qu'il a nommée « A », le fou devrait être compris comme un *halluciné* (// voir sensible) et l'hallucination est subjectivement indiscernable de la perception ; dans la lecture « B », le fou devrait être un *délirant* (// croire, s'imaginer, être convaincu) qui, à la perception sensible de ses mains, oppose l'affirmation qu'il est une cruche. Dans le premier cas, « A », le fou se trompe ; dans le second, « B », il met en question. Dans le premier cas, c'est un argument pour la nature « trompable » du sensible, selon le philosophe ; dans le second cas, le fou est un analogue du philosophe : tous les deux « suspendent » ce que le commun tient pour évident.

Alquié insiste encore sur ceci que, même si nous constatons la difficulté de différencier les termes *hallucinations* et *délire* dans les ouvrages médicaux disponibles à l'époque de Descartes, cet obstacle ne supprime pas le problème principal. Lequel est de savoir *comment il* conçoit la folie ; question plus relevante, selon lui, que celle de savoir si Descartes a distingué divers genres de folie. Cela est une des critiques implicites d'Alquié à Foucault ; celui-ci ayant dans sa réponse à Derrida, comme nous l'avons vu, insisté sur l'importance de voir les deux types de détermination cartésienne de la folie (médical et juridique).

Alquié insiste encore, dans son étude, sur le fait que nous ne pouvons pas être sûrs que Descartes tient le fou pour un halluciné :

« Le texte français des *Méditations* dit que les insensés "assurent ou s'imaginent", le texte latin porte : "*ut constanter asseverent*". Imaginer, s'imaginer, penser, juger, assurer, *asseverare*, aucun de ces verbes ne signifie sentir, aucun ne permet d'affirmer que Descartes tienne le fou pour un *halluciné* [argument de la lecture « A »]. Et le premier des exemples proposés : "ils assurent constamment qu'ils sont de rois, lorsqu'ils sont très pauvres", incline plutôt à penser que l'insensé est un *délirant* [argument de la lecture « B »]. On ne se "voit" pas roi, on croit être roi, et le dément est bien celui qui maintient cette croyance malgré l'expérience quotidienne de sa pauvreté. Sa conviction n'est pas le fruit d'une donnée immédiate, de l'ordre du sensible » (PF, pp. 109, 110).

Dès lors qu'il constate que les verbes utilisés par Descartes ne signifient pas *sentir*, cela veut dire que la certitude cartésienne n'est pas de l'ordre du sensible et elle n'autorise pas le sens donné par la lecture « A » « voir sensiblement comme ». Donc, la lecture « B » va gagner

la préférence de Alquié, elle lui paraît incontestable et le passage cité plus haut lui assure une fois plus que Descartes conçoit bien les fous comme des *délirants* et non des *hallucinés*.

Il convoque aussi d'autres textes cartésiens pour illustrer ces deux lectures ; il en conclut par anticipation que : « malheureusement, les conclusions qu'on en pourra tirer seront, selon l'ouvrage considéré, fort différentes » (PF, p.110).

D'abord le texte de la *Recherche de la vérité* consacré à la démence, texte cité aussi dans l'article de Beyssade, qui conduit vers la lecture « A » en lui donnant plus d'arguments pour la soutenir. Autrement dit, ce texte va confirmer la lecture de Foucault et de Beyssade, qui conçoivent le fou comme un *halluciné* (sujet à de pures visions qui se sont imposées à lui). Dans cette lecture, il y a un rapprochement de la situation de l'homme commun (l'honnête homme), celui qui accepte les évidences sensibles dont il ne pourrait croire qu'elles soient elles-mêmes trompeuses. Selon encore cette lecture « A », l'argument veut mettre dans un même plan l'imagination de l'*halluciné* et la sensation de l'homme normale (l'honnête homme), où toutes les deux s'opposent à l'évidence de la raison. Le fou n'est pas une référence pour qualifier l'homme qui doute (le philosophe), mais plutôt pour disqualifier l'homme qui ne doute pas (le non-philosophe). À l'inverse de son rôle dans la lecture « B ». « Le fou est celui qui ignore le doute et s'en tient à l'immédiat » dirait Alquié (PF, p.110). C'est la croyance naturelle de Descartes en la vérité du sensible qui est compromise par la comparaison avec le fou, dans le cas de la lecture « A » et en accord avec le Descartes du texte de la *Recherche de la vérité*.

Alquié interpelle encore un autre texte cartésien, celui du *Discours de la méthode*. C'est pour illustrer l'autre possibilité de conclusion. Suivant cette lecture, il affirme que le texte des *Méditations* est lui-même « le strict développement » du *Discours de la méthode* (PF, p. 111) ; ce texte va lui donner dès lors les arguments pour aller vers la lecture « B ».

Dans cette lecture — qui conçoit le fou comme un *délirant* — Descartes s'applique à nier des choses qui sont objet de sa perception (il croit être roi, par exemple, alors que sa pauvreté est perceptible/visible). Dans ce cas-là, il s'agira de montrer le rapport entre ce comportement du *délirant* et celui du *philosophe*. Il le compare non plus à l'homme commun (honnête homme) qui croit au sensible, qui est resté pris au piège des sens, mais au philosophe qui s'en libère par le doute hyperbolique. Cela, nous l'avons vu, ressemble en effet aux arguments de la lecture derridienne de Descartes.

Mais, d'après Alquié, il n'est pas question de confondre la sensation et l'imagination, il faut plutôt les distinguer, et rapprocher l'imagination de la raison (toutes les deux contestant l'évidence sensible). Le *délirant* se sépare de la sensation grâce *aux extravagances de l'imagination*, et le philosophe cartésien s'en éloigne grâce à la *méditation métaphysique* et à *ses extravagances*.

Après son examen et sa exposition détaillée de plusieurs points du texte, Alquié est convaincu, conforté de son choix pour la lecture « B », qui lui paraît « la lecture la plus naïve et la plus simple » (PF, p.112). On reconnaît ici, dans ces mots de Alquié, les mots employés par Derrida lors de sa première critique de la lecture foucauldienne ; mots qui ont fait en suite l'objet de l'ironie de Foucault dans son appendice adressée à Derrida.

Nonobstant, Alquié ne perd pas de vue la difficulté qui serait de faire un choix de camp ou, encore le pire, de vouloir trancher le débat. Les lectures A et B, avoue-t-il, « sont toutes deux possibles puisque, on l'a remarqué, l'une rejoint la *Recherche de la vérité*, l'autre le *Discours de la méthode*. » (*Ibid*).

Même, s'il s'autorise à privilégier la lecture « B », il laisse en tout cas toujours ouverte sa conclusion : « aucune des remarques précédentes ne permet de conclure avec certitude en faveur de la lecture A ou de la lecture B. Je ne saurais, cependant, taire ma préférence pour la seconde. Mais je dois reconnaître que ce choix est lié à ma conception du doute cartésien. » (PF, p.114).¹¹¹

Nota bene : ce qui, du côté du Descartes de *Recherche de la vérité*, fait qu'on n'est pas autorisé à choisir la lecture B ; ce qui fait donc que les deux possibilités demeurent — c'est cela même qui ferait qu'il y a un *différend* !

La lecture B est aussi la plus philosophique dans le sens où il l'entend et il se demande en dernière instance s'il ne faut apercevoir chez Descartes le signe de quelque psychasthénie ? C'est-à-dire, une névrose dont les principaux éléments sont l'angoisse, l'obsession, le *doute*, un certain nombre d'inhibitions et des phobies (tout cela est considéré comme des

¹¹¹ Voir sur ce sujet le livre *Querelles cartésiennes* de P. Macherey. Alquié met au cœur de sa lecture de Descartes « l'expérience de l'homme ». Cela veut dire que la conception alquiéenne de Descartes est liée à la « genèse de la pensée cartésienne, qui a suivi le cours d'une évolution temporelle obéissant à une nécessité différente de celle qui commande la structure d'un système intellectuel dont tous les éléments sont par définition co-présents les uns aux autres, et ceci pour l'éternité. » (QC, p. 14).

troubles qui étaient souvent rapportés à la neurasthénie). En précisant que cette question ne signifie pas du tout réduire la philosophie cartésienne « à la névrose ».

Et Alquié d'ajouter :

« Je ne pense assurément pas que la philosophie soit folie. Mais je crois que nul ne deviendrait philosophe s'il n'était d'abord un peu fou, j'entends s'il n'était conduit, par quelque sentiment d'irréalité éprouvé devant les choses, à se poser de questions que les gens raisonnables ne se posent pas. Car les gens raisonnables ne sont pas les rationalistes, mais bien plutôt ceux qui, pour parvenir à vivre, et pour retrouver les certitudes quotidiennes, n'ont pas besoin, comme Descartes, de faire appel à la raison.

La philosophie de Descartes ne rejette pas la folie. Elle la surmonte et la guérit, et cela du dedans. Ce pourquoi, d'abord, elle l'utilise, et en emprunte l'incertitude : "mon étonnement (*stupor*, dit le latin) est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors"... "et, comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris (*turbatus sum*, dit le latin) que je ne puis assurer mes pieds dans le fond ni nager pour me soutenir au-dessus". Ce ton, s'il n'est pas celui du délire, n'est pas non plus, on en conviendra, celui de la calme certitude d'un homme adapté aux réalités de chaque jour. Pour ma part, loin de penser que les *Méditations* exigent, pour être suivies, la preuve préalable que leur auteur n'est pas fou, je n'hésiterais pas à dire que, tout au contraire, elles constituent l'ensemble des vérités que l'on peut atteindre, même si l'on est fou. » (PF, pp. 114, 115)

En avançant cela, Alquié complique beaucoup l'argument de l'exclusion de la folie, défendu par Foucault. Il soutient plutôt, nous venons de le lire, que la philosophie cartésienne *ne refuse pas la folie*, mais « la guérit du dedans ». Il y a peut-être un grain de folie dans le doute philosophique, selon l'argument soutenu par Alquié, comme il y en a dans le délire quelque chose de philosophique.

Cette question entre dedans et dehors a toujours hanté la philosophie. Elle est aussi au cœur de la discussion entre Foucault et Derrida, comme nous le verrons ensuite, avec l'analyse de Macherey.

Derrida voit justement, comme Alquié, une folie qui est au dedans de la raison. Celui-ci dit encore, dans un autre passage plein de nuances, que « la raison peut être folie surmontée », c'est-à-dire, selon lui, qu'il n'y a pas d'opposition tranchée entre la folie et la raison, dans la *Meditatio I* ; à l'encontre de ce que voyait l'auteur de l'*Histoire de la folie*.

« Descartes admet donc bien qu'il peut y avoir certitude et vérité dans la pensée d'un rêveur ou d'un fou, et qu'il suffit de réfléchir philosophiquement pour dégager cette vérité et parvenir à cette certitude. C'est pourquoi il n'a pas besoin de prouver qu'en suivant l'ordre de ses *Méditations* il n'est pas lui-même atteint de démence. La raison peut être folie surmontée.

Folie et pensée raisonnable s'enracinent ainsi en cette *cogitatio* qui, selon Descartes, est l'essence de l'âme humaine, et dont le fond est liberté. Ce qui, me semble-t-il, ne saurait entraîner le rejet de la folie au sens où l'entend M. Foucault. Ce qui, cependant, exclut la folie en un autre sens, plus radical peut-être, en refusant toute vérité à l'affirmation délirante, et, à la démence elle-même, la dignité de maladie de l'esprit. Ici, la folie perd tout prestige, et ne saurait prétendre à la valeur que lui reconnaissent beaucoup de nos contemporains [y compris Michel Foucault]. Car, selon Descartes, elle ne peut provenir que d'un trouble corporel. Toute pensée, considérée en elle-même, et comme distincte du corps, est capable de vérité. Mieux encore, toute véritable pensée est une pensée vraie. L'esprit peut être trompé, il ne saurait être malade. C'est pourquoi, même en nous abandonnant un instant à la folie, nous ne perdons pas le moyen de retrouver la certitude. » (PF, pp. 115, 116).

Cependant, comme il l'admet lui-même, son choix est bien lié à sa manière de lire Descartes, et en particulier de concevoir le doute cartésien. Ou encore, à sa lecture subjective, à *la première personne*, comme l'a bien dit Macherey, dans son analyse de la lecture de Descartes selon Alquié. Mais qu'est-ce qu'une lecture à la première personne ? Cela est indissociable de la question de l'ascèse et de l'exercice ; peut-être n'y a-t-il de lecture qu'« à la première personne », dans la mesure où le sujet est impliqué, interpellé par et dans ce qu'il lit. Et comment une lecture peut être légitimée à l'égard d'une autre lecture si elle est prise, articulée dans un idiome propre ? Voilà les questions qui sont au centre de notre hypothèse touchant au *différend* entre les deux lectures.

« Il s'agit donc de lire Descartes à *la première personne* et non en adoptant la neutralité objective du savant ou du théoricien désengagé qui établit une dissociation tranchée entre l'œuvre et l'homme : *à la rigueur on peut expliquer l'œuvre indépendamment de l'homme, mais on ne peut authentiquement la comprendre* [Distinction entre « expliquer » et « comprendre »]. Très logiquement, la position défendue par Alquié devait le conduire, d'un strict point de vue méthodologique, à mettre l'accent sur l'évolution de la pensée cartésienne, ce qui interdit de la réduire à un système d'idées se combinant abstraitement entre elles sur un même plan, et

donc, pour reprendre le langage de l'époque, [cela] revient à adopter le point de vue de la *genèse* contre celui de la *structure*.» (Nous qui soulignons, QC, p. 14)

Dans notre cas (le cas de Foucault /Derrida), le rapport entre l'*homme* et l'*œuvre* est aussi au cœur du *différend* ; il ouvre même d'autres interprétations, et une série des questions, comme nous verrons. Si nous concevons la philosophie comme une manière de vivre et de penser tout cela est indiscernable du travail du philosophe et est nécessairement impliquée dans ses choix. Nous examinerons ces questions dans un chapitre spécifique au tour du *différend* par rapport à la « personne » et à sa relation aux autres.

c) La folie comme *non-objet* du discours cartésien (D. Kambouchner)

Le troisième invité est le texte « La "querelle de la folie" une rétrospection » de D. Kambouchner. Dans son livre *Les Méditations métaphysiques de Descartes : Introduction générale (Première méditation)*, il a consacré un paragraphe à part au débat qui nous occupe. Dans ces propres termes : « il restait à dire un mot de l'enjeu de cette querelle dont les années n'ont pu entamer l'intérêt philosophique ». Ensuite nous présenterons quelques commentaires au sujet de l'article intitulé « Descartes : un monde sans fous ? Des *Méditations Métaphysiques* au *Traité de l'Homme* », où Kambouchner revient au débat sur la « querelle » de la folie.¹¹²

Avant de bien contextualiser les pièces qui font le centre du débat, Kambouchner avait déjà avoué sa préférence et son admiration pour le texte de Ferdinand Alquié, que nous avons commenté plus haut, analyse que Kambouchner a qualifiée de tout à fait « remarquable », « un interprète des plus autorisés ». Dans le § 23 de son livre, il informe le lecteur que l'étude d'Alquié est la seule contribution critique qui va l'aider dans sa propre analyse de la querelle. Son intérêt, dans cette querelle, n'est pas de faire une étude dense comme celle qu'a faite Beyssade (« J-M Beyssade s'était attaché dans une étude restée classique à en relever tous

¹¹² Cf. D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes Introduction générale (Première Méditation)*, § 23, p. 382. Dorénavant désigné (IMM). Et Kambouchner, « Descartes : un monde sans fous ? Des *Méditations Métaphysiques* au *Traité de l'Homme* », *Dix-septième siècle* 2010/2 (n° 247), p. 213-222. Dorénavant, désigné DMSF.

les éléments significatifs, et à déterminer de quelle manière chacun des deux auteurs en avait tenu compte ») ou Macherey, les deux autres auteurs qu'il cite également (DMSF, p. 215).

Dans sa lecture de la querelle, Kambouchner fait remarquer que le rapport où le philosophe se mesure à la folie constitue est un point très compliqué. Il défend que ce rapport est déjà très complexe chez Derrida, mais il est encore aggravé quand nous nous rendons compte que les deux auteurs en question partagent les mêmes références à la folie ; les références communes comme Nietzsche, Artaud, Bataille, Blanchot... Mais, toujours d'après le commentateur, il demeure sous cet accord apparent entre les protagonistes de la « querelle », une divergence sur « la *manière* de mettre en scène cette proximité [entre la pensée et la folie] et d'y *impliquer* la philosophie comme telle » (IMM, p. 391, nous soulignons).

À notre sens, c'est justement cette divergence de *manière* et d'*implication* qui ouvre une fente, peut-être même un abîme, entre les deux philosophes. Deux manières distinctes de concevoir la philosophie et son rapport à la folie comme l'autre de la raison, deux styles de « logique philosophique » hétérogènes : nous y reviendrons sur ce point à la fin de ce débat.

En suivant le texte sur « La "querelle de la folie"... », nous relevons le passage suivant : « Derrida n'a pas supposé un instant ce qui pour Foucault représente l'impossibilité majeure, à savoir que le philosophe assume ici à quelque moment "pour de bon" la position du fou. » (*Ibid.*) Parce que, comme l'a bien vu Kambouchner, Derrida est d'emblée sensible à l'idée d'une folie travaillant déjà à l'intérieur de la pensée, d'une *contamination* originaire ou congénitale, pour ainsi dire, entre la pensée et la folie. Kambouchner indique encore que la lecture derridienne de Descartes montre comment il conçoit le rôle du philosophe et sa manière de voir le rapport du philosophe à la folie :

« "Tout philosophe ou tout sujet parlant (...) devant évoquer la folie à l'*intérieur* de la pensée (et non pas seulement du corps ou de quelque instance extrinsèque), ne peut le faire que dans la dimension de la *possibilité* et dans le langage de la fiction ou dans la fiction du langage" (...) [fin de la citation de Derrida]. Avant même que ne soit atteinte la "pointe hyperbolique" du Cogito, au-delà de laquelle raison et folie doivent de toute manière se séparer (...), une certaine distance ou sécurité aura ainsi été conservée à l'égard de ce que Descartes appelle "la folie de fait" ». (IMM, p.391)

Kambouchner est très sensible à l'idée derridienne d'une *contamination* de la folie à l'*intérieur* de la pensée, comme lui même a souligné. Et cela est lié à une « dimension de la

possibilité » et d'une manière de concevoir le langage, très caractéristique dans les travaux de Derrida.

Il souligne encore que la controverse derridienne est plutôt fondée sur la « historicité » de la distance avec la folie et sa subordination à quelques événements. Par exemple, la recherche de la « certitude » dans le style cartésien. Alors que la recherche de la « sécurité » entre la folie et le philosophe n'est pas liée à un langage historique, mais à l'essence et au projet de tout langage en général, selon Derrida. Plus radicalement, dit-il, Derrida est presque sur le point d'admettre que :

« La folie qui, de toujours, hante la philosophie, et dont l'opération cartésienne fait affleurer le risque intime, est une folie *sans figure*. À la limite, elle n'est rien d'autre que ce que la pensée appréhende en tant qu'elle entre en contact avec une pure négativité (le malin génie), ou qu'elle a affaire à de l'inouï — expérience dont le Cogito représentera en effet l'extrême pointe, en tant que "projet d'un excès inouï et singulier, d'un excès vers le non-déterminé, vers le Rien ou l'Infini." » (IMM, p. 392)

Ici l'auteur ouvre une note de bas de page au sujet du malin génie qu'évoque Derrida. Cette note est toute à fait pertinente et importante pour notre problématique, comme nous allons le voir.¹¹³ Elle souligne que Derrida a « relevé » dans son texte « Être juste avec Freud », de 1991, un passage sur le Malin Génie « inexploité » antérieurement. Derrida y insiste en effet que le Malin Génie est antérieur au *Cogito* et que sa menace reste « perpétuelle » pour le philosophe. Et si Foucault ne l'avait pas oublié dans sa thèse sur l'exclusion de la folie, remarque Derrida : « [Cela] aurait pu, [en conséquence, cela] aurait dû nous faire l'économie d'un si long et dramatique débat. » (*Ibid.* ; nous soulignons et commentons). Mais nous savons que Foucault, dans sa réponse à Derrida, réaffirme bel et bien l'exclusion de la folie et pose le *Cogito* comme commencement absolu :

¹¹³ Derrida reviendra, dans son texte de 1991 « Être juste avec Freud », sur à la problématique du Malin Génie, laquelle selon lui complique la scène de l'exclusion de la folie (texte que nous étudierons à la suite du débat cartésien et qui constituera un axe décisif dans un autre *différend* — est-il autre ? — avec Foucault : au sujet de Freud). Aussi, dans cette dernière réplique posthume à Foucault, il essaiera de montrer qu'il y a également un Malin Génie *de* Freud : il faut « tenir compte d'un certain Malin Génie *de* Freud, à savoir de la présence du démoniaque, du diable, de l'avocat du diable, du diable boiteux, etc., dans *Au-delà du principe du plaisir*, là où la psychanalyse trouve, me semble-t-il, sa plus grande puissance spéculative mais aussi le lieu de la plus grande résistance à la psychanalyse. » Cf. Derrida, « Être juste avec Freud » in Derrida, J. *Résistances de la psychanalyse*. p. 110.

« Trop tard [dit Derrida]. Foucault réaffirme tout de même, malgré cette antériorité reconnue du Malin Génie, que le *Cogito* est le commencement absolu, même si dans ce commencement absolu, "il ne faut pas oublier" ce qui en somme avait été oublié ou omis dans le discours sur l'exclusion de la folie par le *Cogito*, la question restant de ce que peut être un commencement méthodique absolu qui ne nous laisse pas oublier la menace antérieure, et d'ailleurs perpétuelle, ni le fond de *hantise* sur lequel il ne peut que s'enlever. »¹¹⁴

Pour Kambouchner la chose à souligner est justement la *dimension de l'expérience philosophique* « cette dimension de l'expérience philosophique est chose qu'il serait puéril de contester, comme aussi la singularité et l'opiniâtreté de sa prise en charge par Descartes. » Selon Kambouchner, il y a deux Foucault qui sont en contradiction ; le « Foucault 1 », de l'*Histoire de la folie* en 1961, et le « Foucault 2 », qui répond à Derrida, onze ans après, en 1972 . Toutefois, Kambouchner considère que les *Meditatio I* « en dehors » de cette dimension philosophique « n'offrirait plus qu'un intérêt purement historique (le même, peut-être, dans lequel les confine le Foucault de 1961, au contraire du Foucault de 1972) » (IMM, p.392).

Et à la fin de son texte Kambouchner revient en disant que, même : « si le Descartes métaphysicien a en effet voulu s'approcher d'une certaine folie, il était en même temps conscient et assuré de se tenir au plus loin d'une autre – l'*amentia* qui désordonne sans trêve les mots et les pensées. Sous ce rapport précis, Foucault, à un mot près, aura raison : Descartes est un penseur que la folie *ne concerne pas*. » (IMM, p.393) Et Kambouchner de souligner qu'il y a diverses formes de folie et il donne comme exemple que l'*amentia* n'est pas la mélancolie, comme nous avons déjà aussi remarqué, plus haut dans le cadre de ce débat.

Nonobstant, ajoute-t-il, affirmer, comme Foucault l'a fait, que la folie ne concerne pas Descartes, et attribuer à celle-ci un sens strictement historique, c'est, selon Kambouchner, « verser dans l'excès d'interprétation » (*Ibid.*).

Tout cela va bien vers sa conclusion finale, selon laquelle :

« Il ne faut sans doute rien demander à un texte au-delà de ce qu'en son genre il est capable de livrer. En l'occurrence, le lien du présent texte, métaphysique d'intention et supérieurement ironique, avec les grandes mutations de la société, de la culture, des institutions et même des théories médicales restera par trop ténu. Et de même, sur l'autre versant, l'expérience intime que Descartes a dû

¹¹⁴ Cf. « Être juste avec Freud » in Derrida, J., *Résistances de la psychanalyse*. p. 110.

faire du vertige lié aux plus fortes raisons de douter est chose dont nous pouvons certes tenter de réaliser un équivalent, mais sur quoi nous devons renoncer à nous procurer des vues caractérisées. » (IMM, pp. 393, 394).

En 2010, Kambouchner a élargi cette conclusion dans un autre texte où il a nuancé le rapport de Descartes à la folie. La folie comme *thème* et la folie comme *objet* du discours cartésien. Dans cet article il a procédé de manière très didactique par rapport à la présentation de ladite « querelle » de la folie où il revient, en quelques points, sur le déroulement des critiques de Beyssade et d'Alquié et leurs respectives lectures de la première *Méditation*. Comme il y insiste dans sa première remarque :

« Si le texte cartésien a pu prêter à des interprétations aussi divergentes, c'est que le *mode* sur lequel il fait référence à la folie n'admet aucune définition simple. Un fait textuel que Derrida a fortement marqué et que Foucault n'a pu dénier est d'abord l'existence dans ce texte d'une certaine *structure d'opposition d'une phase ou d'une phase à l'autre*. » (DMSF, p. 215 ; nous soulignons).

Kambouchner précise les deux moments de la structure d'opposition du texte cartésien où la folie change de sens ; il va dans la même direction de la lecture d'Alquié. Dans la première phase elle correspond à l'évocation d'une « extravagance » du doute ; dans la seconde phase, il s'agit d'une possible « folie ordinaire » : « à savoir de la possibilité hyperbolique, métaphysique, que l'évidence sensible tout entière ne soit qu'hallucination. » (DMSF, p. 216).

Il déclare également avoir une « tentation » d'arbitrer cette « querelle » ; mais il conclut en disant que c'est très risqué, « outre l'aspect intrinsèquement changeant du texte cartésien, les complications qui obligent ici à aller et venir entre les deux positions interprétatives sont de plusieurs sortes. » (DMSF, 218). Kambouchner suggère aussi qu'il faut compliquer ce fait parce que nous parlons des deux Foucault, celui de 1961 et l'autre de 1972 (celui qui répond à Derrida), comme nous avons déjà étudié ; ils seront aussi des références dans l'analyse de Macherey, comme nous allons voir.

Depuis cette impasse, et l'impossibilité de trancher le débat, il suggère dans son texte que pour continuer dans le même référent du débat, c'est-à-dire le corpus cartésien, il faut « sortir de ce texte [la première *Méditation*] en direction d'une appréciation plus synthétique de la relation de Descartes à la folie » (DMSF, p. 218). En cela réside sa nouvelle contribution au débat.

Il ouvre, donc, une deuxième partie dans son article pour explorer quel est le rapport de Descartes à la folie. Cela s'inscrit dans le titre même de son article : « Descartes : un monde sans fous ? Des *Méditations Métaphysique* au *Traité de l'Homme* ».

La folie cartésienne est, selon lui, « un *non-objet* et un thème insulaire : elle n'est jamais un *objet* pour Descartes, et n'a jamais été chez lui un *thème* que très rarement. » (DMSF, pp. 218, 219 ; nous soulignons). Pour soutenir cette thèse Kambouchner va la contraster « non seulement avec un Robert Burton, avec qui n'existe aucune relation directe, mais avec le corpus montanien, où — en dépit d'un nombre limité d'occurrences des mots : *fol*, *folie*, *insensé*, etc., l'on peut parler d'une très forte insistance du thème de la folie dans la réflexion anthropologique. » (*Ibid.*).

Mais pourtant, « à tout prendre », Kambouchner ajoute :

« L'essentiel n'est pas là : il est plutôt dans le rôle qui dans les manifestations de folie reviendra pour Descartes au corps, "auquel seul on doit attribuer", dit fortement le *Traité des Passion*, "tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison". Sous des formes sans doute variées, le dérèglement des humeurs fait tout. Et si l'on cherche bien, on trouvera aux délires et hallucinations en tous genres une autre explication cartésienne que l'obnubilation du cerveau par les "noires vapeurs de la bile". Celle-ci se trouve tout à la fin du *Traité de l'Homme* de 1633 » (DMSF, p. 220).

Il est intéressant de souligner que cette question du *corps* est un thème qui a hanté le travail de Foucault toute sa vie, comme nous le savons. Dès l'*Histoire de la folie* (le corps du fou, l'internement et la domestication par le savoir médical, etc.), en passant par *Surveiller et punir* et jusqu'à l'*Histoire de sexualité* (de son interprétation de l'*epimeleia heautou* en termes d'« esthétique de l'existence », son apparent « dandysme », sa prétendue négligence à l'égard de la détermination de la philosophe antique comme « thérapie des passions », l'accent mis sur la « culture de soi », toutes ces critiques ont trait au corps).

À la fin de l'article Kambouchner va vers le sens de Montaigne, c'est-à-dire : « notre vie, est partie en folie, partie en prudence » en soulignant que Descartes pourrait admettre que notre vie peut virer à la folie, mais elle tendra plutôt à la prudence. Et il conclut son article en s'interrogeant : « De quel traitement sera donc susceptible l'homme dont le cerveau est dérégulé ? Le philosophe n'en a rien dit [répondre-t-il]. *Du moins la limite entre raison et folie*

est-elle toujours extrêmement sensible, comme une notion commune que toute la philosophie pourra aider à approfondir. » (DMSF, p. 222 ; nous soulignons).

Comme nous l'avons vu, Kambouchner se conduit plutôt dans le sens d'Alquié « la limite entre raison et folie est-elle extrêmement sensible », dit-il ; il ne veut pas trancher le débat entre Foucault et Derrida. Selon lui, le propre référent du débat, c'est-à-dire le texte cartésien, laisse entendre ouverte des possibilités des lectures divergentes, comme l'attestent à merveille celles dont se réclament respectivement Foucault et Derrida. En ce sens, nous pouvons conclure que privilégier une lecture par rapport à l'autre pourrait faire un grand tort à celle-ci.

d) « D'une querelle à l'autre » (P. Macherey)

Le quatrième invité au présent débat est le livre de Pierre Macherey, *Querelles cartésiennes*.

Ce livre, paru en 2014, veut renforcer l'actualité du thème et de la « querelle », un demi-siècle après son déclenchement. Mais Macherey va plus loin dans son livre ; il analyse le rapport entre les *deux* « querelles » autour de la lecture de Descartes qui ont eu lieu dans la seconde moitié du XX^e siècle. La première est celle qui a opposé Martial Gueroult et Ferdinand Alquié, au sujet de la lecture du *Cogito* cartésien dans la *Seconde Méditation* ; la deuxième, qui a eu lieu dix ans après, est celle qui a opposé Michel Foucault et Jacques Derrida au sujet de l'exclusion, ou non, de la folie dans la *Première Méditation* de Descartes.

Ces deux querelles de la folie autour de Descartes sont très symboliques, selon Macherey, pour fournir « *l'état des lieux de la philosophie en France* » à cette époque. Il y souligne deux faits déterminants et emblématiques, qui sont aussi précieux au regard de notre propre problématique, à savoir : (1) que ce ne pas par hasard que ces deux querelles sont centrées sur le texte fondateur de ladite « philosophie française » ; et (2) que l'axe important concerne la *manière* de lire et d'interpréter le texte de Descartes.

De ce fait, le fil conducteur de l'ouvrage de Macherey sera l'hypothèse selon laquelle il y a un rapport intrinsèque entre ces deux « querelles » cartésiennes, qui ont une dizaine d'années de distance. Et que ce rapport traduit indubitablement une relation

historique entre les deux controverses, qu'elle soit consciente ou inconsciente. Comme il l'énonce lui-même :

« On ne peut manquer de se demander si, sur un tout autre plan que celui des arrière-pensées conscientes ou inconscientes, les deux discussions ne sont pas objectivement corrélées entre elles sur le fond, que ce fond soit caractérisé en référence aux grandes orientations auxquelles la philosophie ne cesse de revenir depuis qu'elle existe, ou qu'il le soit d'un point de vue cette fois historique, en tant qu'il renvoie à ce qu'on peut appeler le philosophique d'une époque, c'est-à-dire l'ensemble plus ou moins cohérent et lié de préoccupations dont s'est nourrie la réflexion philosophique en France durant la période considérée et qui fournit son socle à tout ce qui a pu se faire et se dire en cette matière. Ceci renvoie d'ailleurs à l'autre question : plus que de décider qui a eu raison dans les débats engagés dans ces conditions, il importe peut-être de savoir quelle a pu être la raison de ces débats, pour autant qu'il puisse leur en être assignée une, ce qui n'implique d'ailleurs pas que cette "raison" soit de part en part rationalisable intellectuellement, car, après tout, il se peut très bien qu'elle renvoie à des nécessités d'une autre sorte. » (QC, p.56)

Il va sans dire qu'elle est considérable l'importance de cette analyse de Macherey sur les « arrière-pensées » des deux « querelles cartésiennes ». Tout cela nous donnera des arguments majeurs pour montrer d'où viennent les différentes logiques philosophiques des parties en question.

L'auteur prend comme repère premier de son analyse le « bord extérieur » des deux querelles. Cela veut dire que si l'on prend les deux querelles dans une même perspective générale, il y a alors, selon lui, une consonance entre les mêmes personnes qui seront d'accord pour rapprocher les idées de Gueroult de celles de Foucault, ainsi que, d'autre part, d'autres rapprocheront les idées d'Alquié de celles de Derrida. Les deux philosophes premiers ont été marqués par le structuralisme. C'est avec cette base initiale que Macherey forme un premier « couple » emblématique de la rigueur structuraliste : « ils représentaient exemplairement le souci propre à celle-ci [dit-il] de déceler, en arrière des méandres et des subtilités du vécu conscient, cultivé principalement par les phénoménologues, des formes d'organisation plus solides, "système" et "ordre des raison" pour Gueroult, "épistémé" pour Foucault. » (QC, p.57)

Les deux philosophes, comme beaucoup d'autres à cette époque en France, sont engagés à rompre avec la philosophie du sujet. Descartes et les *Méditations* sont, donc,

assez emblématiques pour chacun d'eux. Cela représenterait symboliquement, selon Macherey, « les forteresses à la Vauban » chez Gueroult et, chez Foucault, « l'Hôpital Général ». Il précise qu'il s'agit de « deux édifices solidement plantés sur leur base, dont les murailles avaient été dressées au terme de processus décisionnels dans lesquels la raison classique paraissait engager en totalité son destin en jouant à fond, et en toute lumière, les cartes de la cohésion (Gueroult) et de l'exclusion (Foucault) » (*Ibid.*)

Du côté opposé, un autre « couple » aurait été formé par Alquié et Derrida ; cette fois plus « souple » et avec une certaine « ambiguïté », au prix de sacrifier la solidité propre au couple précédent. L'approche entre les deux protagonistes du second couple est lié, selon Macherey, à ceci que « l'attention portée par Derrida aux fulgurances impalpables de la démarche hyperbolique, dans laquelle il voyait le ressort principal de l'argumentation cartésienne, pouvait être d'une certaine façon rapprochée de l'intérêt privilégié porté par Alquié aux ruptures initiées par le saut ontologique qui constituaient à ses yeux l'apport philosophique fondamental du raisonnement développé dans l'argument du *cogito*. » (QC, p. 58).

Macherey aperçoit, schématiquement, la formation initiale de ces deux couples antagoniques comme deux partis distincts : un parti « clair et dur », celui du couple Gueroult et Foucault, et un autre parti « obscur et mou », représenté par le couple Alquié et Derrida.

Il est intéressant de souligner dans son analyse et dans sa suggestion de « formation des couples », que ces deux couples initiaux apparemment consistants à première vue, vont bientôt se défaire, se modifier, à cause de l'arrivée d'une autre voie d'analyse : celle d'inspiration analytique.¹¹⁵ La voie analytique, qui commence à apparaître alors dans la « scène française » vient contrebalancer les différents courants : épistémologues, phénoménologues, existentialistes, entre autres (comme nous avons déjà souligné dans notre introduction). Mais son importance, pour Macherey, est aussi d'indiquer l'actualité de son étude. Et les formations des « couples » initiaux seront, avec le recul du temps et cette nouvelle voie, défaites et refaites à nouveau, moyennant les alliances avec les partenaires « apparemment » opposés.

¹¹⁵ La *philosophie analytique* a apparue, pour la première fois, dans la « scène française » en 1958, lors d'un Colloque à l'abbaye de Royaumont, que a eu notamment comme thème « la philosophie analytique ». Entre les principaux représentants des écoles anglaise et américaine étaient présentes : J. Urmson, B. Williams, G. Ryle, P.F. Strawson, W.V. Quine, E. W. Beth, J. Austin, R. Hare ; et ceux du côté de la philosophie dite « continentale » : J. Wahl, F. Alquié, M. Merleau-Ponty, le père Van Breda et L. Goldmann. Voir les actes du Colloque in cahiers de Royaumont, *La philosophie Analytique*, les éditions de minuit, Paris, 1962.

Le Foucault de 1972, celui qui reprend à nouveaux frais la lecture du texte cartésienne, pour répondre aux objections de Derrida, n'est pas tout à fait le même de la première édition du livre *l'Histoire de la folie* onze ans plutôt. Nous savons, par ailleurs, que dans les années soixante-dix Foucault prend soigneusement ses distances à l'égard de l'étiquette de « structuraliste ».

Dans sa « réponse » à Derrida, publiée en appendice de la réédition de son livre chez Gallimard, Foucault est alors plutôt proche de la lecture cartésienne qu'a faite Alquié, d'après la *manière* spécifique à celui-ci de lire Descartes — que de l'approche suivant la rigueur structuraliste à la Gueroult. Un nouveau « couple » se dessine alors, Alquié-Foucault, qui prend le pas sur le « couple » Gueroult-Foucault et change toute l'économie de la « querelle de la folie ».

Cette *manière* de lire l'œuvre cartésienne « à la première personne », soutenue par Alquié, va se révéler très féconde et inspirera de nombreuses possibilités d'interprétation.

Alquié croit que « le Descartes des *Méditations* n'est pas exactement le même que celui des *Règles pour la direction de l'esprit* ou du *Discours de la méthode*, voire des *Principes de philosophie*, et qu'il est impossible de plaquer automatiquement sur l'un de ces textes les leçons dégagées de la lecture de l'un des autres. » (CQ, p. 59).¹¹⁶ Selon cette manière de lire l'œuvre, deux champs hétérogènes apparaissent, la science et la métaphysique, deux Descartes sont déployés ; l'équilibre du « système » privilégié par Gueroult est fortement basculé. Cela veut dire que, pour Alquié, il n'est pas possible de concéder *a priori* à Descartes :

« La stabilité définitive du système et rabattre l'ensemble de ses spéculations sur un même plan en faisant le pari qu'elles obéissent toutes aux mêmes exigences comme cela aurait été le cas si elles s'étaient contentées de suivre l'ordre géométrique de l'exposé synthétique, une option expressément écartée par Descartes qui, pour des raisons sur lesquelles il s'est longuement expliqué à la fin de ses réponses aux deuxième objections, avait préféré emprunter l'autre voie, celle de l'analyse dont la « méditation » constitue la forme exemplaire. » (QC, p.59)

¹¹⁶ Juste une nuance par rapport à l'affirmation de Macherey sur la lecture d'Alquié, selon laquelle « Alquié croit que le Descartes des *Méditations* n'est pas exactement le même que celui du *Discours de la méthode*. » Or nous avons lu que Alquié, dans son texte « Le philosophe et le fou », dit plutôt que « le texte des *Méditations* serait alors le *strict développement* de celui du *Discours de la méthode* » (PF, p. 111 ; nous soulignons).

Selon Macherey, cette attention portée par Alquié au sujet de la lecture et de l'évolution de la philosophie cartésienne est en contraste avec la lecture qu'en a faite Gueroult, le premier étant notamment plus sensible aux particularités des différents voies et régimes du discours cartésien.

« Être attentif aux évolutions de cette philosophie, qui font avant tout de celle-ci une expérience de pensée concrète tournée vers la découverte émotionnante de vérités cachées, et non un froid calcul préoccupé principalement par le souci de respecter un certain nombre de règles formelles de construction, suivant le modèle architectural privilégié par Gueroult, rendait un lecteur comme Alquié particulièrement sensible aux irrégularités de son discours, et en particulier au fait que celui-ci progresse simultanément sur plusieurs niveaux, en jouant de leurs différences d'une manière qui évoque davantage l'esprit de finesse que l'esprit de géométrie. C'est de cette manière qu'Alquié est parvenu à déplier la structure faussement simple du *cogito*, et à montrer qu'elle articule subtilement deux affirmations d'esprit bien différent, l'une portant dans l'absolu sur l'existence du sujet pensant, l'autre sur sa détermination relative, ou qualification en tant que nature pensante. » (QC, p.59)

Suivant Macherey, cette *manière* de comprendre la philosophie cartésienne conçue par Alquié accordait un nouveau sens à la métaphysique de Descartes ; moins identifié à un « raisonnement positif », qu'à une « recherche inquiète », qui lui rapproche davantage d'un souci existentiel.

« [Alquié porte] une nouvelle appréciation sur le sens de la métaphysique cartésienne, qui cesse alors d'être identifiée à un raisonnement positif et serein avançant droit devant de soi à partir de ses principes de base, mais s'apparente plutôt à une recherche inquiète dont les enjeux ne sont pas réductibles à des catégories abstraites, ce qui rapproche à certains égards la démarche de Descartes de celle d'un Pascal dont elle partage le souci existentiel lié au thème fondamental de la finitude : le fait de se reconnaître comme un milieu entre rien et tout n'est pas intégralement formalisable, et l'intérêt qu'on peut lui attacher excède celui auquel la rationalité démonstrative reste rivée par nécessité d'état » (QC, pp.59, 60).

Quand Foucault reprend sa lecture de la *Méditation I* cartésienne pour répondre à Derrida, en 1972, il s'interroge sur « le style propre » de l'écriture cartésienne de la *Méditation*. Il aperçoit l'importance du fait que de cette manière d'écriture émanent simultanément deux niveaux d'interprétation, comme nous l'avons vu. Un niveau qui suit les enchaînements

rigoureux du raisonnement *more geometrico*, et l'autre qui prend la forme des *exercices spirituels*, selon lesquels le sujet méditant agit sur lui-même (théoriquement et pratiquement) en visant une transformation de soi. Et c'est dans le contexte de ce deuxième niveau, souligne Macherey, que : « le rejet de la folie [cartésien selon Foucault] prend la forme d'une exigence obsessionnelle, éprouvée comme une véritable hantise, sur fond de souci, le souci de n'être pas fou, dont les motivations ne relèvent pas de la spéculation pure et des nécessités méthodologiques de sa mise en forme. Par là, nous voyons Foucault rejoindre d'une certaine manière Alquié. » (QC, p. 60)

Macherey remarque encore qu'il y a une « nouveauté » introduite par Foucault par rapport à Alquié. Foucault procède à une espèce d'extension de la thèse de Alquié (qui n'entend par « vie pratique », la vie en exercice, que les figures de l'existence individuelle) en la prolongeant aux formes institutionnelles de l'organisation collective de la vie, l'exclusion symbolique liée aux murs de l'Hôpital comprise. Cependant, signale l'auteur de *Querelles cartésiennes*, Alquié n'aurait certainement pas accepté cette extension de sa thèse. Toutefois, le *fondement* en serait le même pour les deux lecteurs ou interprètes de Descartes, à savoir, le dessein de faire la philosophie échapper au seul et pur ordre des raisons, en la renouant avec sa dimension d'exercice pratique, spirituel :

« [...] bien qu'il donne lieu chez l'un et l'autre à des exploitations d'inspiration différente, à la limite inconciliables, le point de départ des deux démarches est le même : il consiste à confronter l'entreprise philosophique à ce qui la borde sur l'extérieur d'elle-même, à savoir pour Alquié, un au-delà absolu poétique ou religieux d'ordre mystique ; et pour Foucault, les profondeurs insondables de l'enfermement carcéral ; deux figures de l'extériorité bien différentes en substance, qui n'en ont pas moins en commun qu'elles répondent à la volonté de soustraire la philosophie au statut de spéculation pure qui lui est généralement assigné. » (QC, p. 61)

Cette approximation entre Foucault et Alquié a été vue aussi par Beyssade, disciple d'Alquié, et c'est peut-être pour cela, dans cette mesure-là, qu'il tend à se situer plutôt du côté de Foucault, lors de sa contribution à la querelle avec Derrida. Une autre conclusion qui s'impose, laquelle Macherey ne manque pas de tirer à ce sujet, est liée au fait que Foucault était déjà préoccupé par la thématique du *souci de soi* dès cette période de 1972, c'est-à-dire bien avant de ses études sur l'Antiquité classique dans le tournant des années 1979-1980 :

« Il en avait déjà décelé une significative occurrence chez Descartes dont le rationalisme est à certains égards un rationalisme pratique, qui soulève à propos du sujet pensant, au-delà de celle de savoir s'il accède à la vérité, la question des conditions dans lesquelles a été effectué son "assujettissement" [ici au sens de : devenir sujet], conditions qui mettent en jeu, au-delà de sa nature de sujet considéré en lui-même, le monde ou la structure objective à l'intérieur de laquelle il s'affirme et se reconnaît historiquement comme sujet. » (QC, p.61)

Parenthèse sur les deux Descartes (Hadot, Foucault et Macherey).

Nous ouvrons ici une parenthèse pour nous demander si nous pouvons suivre cette hypothèse de Macherey (concernant le souci foucauldien du souci de soi dès les alentours de 1972). Il faut nous demander si c'est ne pas justement là qui demeure un point très délicat chez Foucault ? C'est-à-dire, son rapport à Descartes hantera tout son travail depuis l'*Histoire de la folie* jusqu'à l'*Histoire de la sexualité*.

Descartes occupe pour Foucault deux places distinctes et un sens inconciliables, comme nous le savons. Il y a deux côtés cartésiens : pour le Foucault qui va plonger dans les sources antiques, gréco-romaines du souci du soi, la place de Descartes est plutôt du côté du primat du savoir de connaissance, lequel implique un certain mode d'« oublier » de la structure de spiritualité du savoir, c'est-à-dire du souci de soi.¹¹⁷

Foucault désigne cette place par l'expression « moment cartésien » dans l'histoire de la philosophie et du savoir occidentaux. Cela veut dire que ce Descartes-là est celui du sujet du rationalisme intransigeant (style Gueroult).

Cette place diffère entièrement de celle du Descartes des *Méditations*, que Foucault voit comme relevant du « rationalisme pratique » où le sujet doit se convertir, se transformer lui-même, pour avoir accès à la vérité (style Alquié). Ces deux places, ces deux dimensions cartésiennes, hanteront le travail de Foucault et lui demanderont beaucoup d'explications par la suite, comme nous le constatons aujourd'hui.

¹¹⁷ Sur ce sujet voir M. Foucault : *Du gouvernement des vivants* (1979-1980) ; *L'origine de l'herméneutique de soi*, p. 33, 119 (1980) ; *Subjectivité et vérité* (1980-1981), p. 50 ; *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice* (1981) ; *L'Herméneutique du soi* (1981-1982), p.19 et sq. ; « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » (1983), entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow, dans *DE II*, n° 326, p.1229-1230 ; « L'éthique du souci du soi comme pratique de la liberté » (1984), *DE II*, n°356, p.1541-1542.

Voir aussi, Potte-Bonneville, M. « Foucault, la vie et la manière » (2009). Texte disponible sur : www.laviedesidees.fr, consulté le 15/10/2016.

Nous savons que dans les années 1981-1982 Foucault revient à Descartes dès la première leçon de son cours *L'Herméneutique du sujet*, au Collège de France. Dans cette leçon, il souligne la distinction entre « philosophie » et « spiritualité » à vrai dire, la « philosophie » est des deux côtés : soit comme philosophie de la connaissance ou du concept, de type « classique » (modèle : Leibniz, HS, p. 30), soit comme philosophie qui assume la structure de la spiritualité (*ibid.*) ; cette opposition recoupant celle, grecque, entre les deux impératifs : « connais-toi toi-même » (*gnôthi seauton*) et « prends souci de toi-même » (*epimeleia heautou*).

C'est là où il propose le « moment cartésien » comme événement, très complexe, qui marque une rupture dans l'histoire de la vérité, en la faisant entrer dans son « âge moderne » : à partir de ce moment-là, « c'était bien cette connaissance de soi-même (non plus sous la forme de l'épreuve de l'évidence, mais sous la forme de l'indubitabilité de mon existence comme sujet) qui faisait du "connais-toi toi-même" un accès fondamental à la vérité » (cf. HS, p. 16) par opposition au « prends souci de toi ».

Il faut souligner encore que, dans ces conditions, le terme « spiritualité » — y compris sous la figure cartésienne de la *meditatio* — n'évoque plus les techniques « spirituelles » du christianisme, mais les « exercices spirituels » remontant aux « *tekhnai* » de soi (*epimeleia heautou, cura sui*) de l'Antiquité païenne, comme l'a montré Pierre Hadot dans son travail. Les *Méditations* de Descartes réaliseraient ainsi, en somme, une nouvelle *superposition* des « fonctions de la spiritualité à l'idéal d'un fondement de la scientificité ». ¹¹⁸

Mais une divergence demeure apparemment entre Michel Foucault et Pierre Hadot au sujet de Descartes, laquelle porte sur le moment précis de l'histoire où la philosophie rompait avec l'exigence d'un travail de soi sur soi-même.

Dans l'interprétation de Hadot, cette rupture se situerait au Moyen Âge, au moment où la philosophie est devenue l'auxiliaire de la théologie et a été dépouillée des exercices spirituels, qui ont été intégrés à la vie chrétienne dont ils sont devenus l'apanage, devenant indépendants d'une activité philosophique vouée de plus en plus exclusivement à la scolastique. ¹¹⁹ En revanche, pour Foucault, cette rupture aurait son lieu emblématique plus

¹¹⁸ Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, p. 121, note 24.

¹¹⁹ La doctrine scolastique, dominée jusqu'à la fin du XVIII^e siècle par la théologie, a contribué à l'altération du concept d'exercice spirituel en le ramenant (le « convertissant ») aux exercices spirituels chrétiens. Selon Hadot, du XIV^e au XVIII^e siècle, l'activité philosophique est devenue indépendante de la théologie grâce aux travaux des philosophes comme Descartes, Spinoza,

tard et autrement : avec Descartes et ledit « moment cartésien », au seuil de la modernité, lors de l'émergence du savoir moderne, objectivant.¹²⁰

Cependant, Foucault a atténué cette affirmation par rapport à Descartes en précisant que les *Méditations* sont une entreprise « spirituelle », précisément dans le sens de Hadot. « Il ne faut pas oublier que Descartes a écrit des "méditations" — et les méditations sont une pratique de soi. Mais la chose extraordinaire dans les textes de Descartes, c'est qu'il a réussi à substituer un sujet fondateur de pratiques de connaissances à un *sujet constitué grâce à des pratiques de soi.*» (DE II, p. 1229 ; nous soulignons). Même avec cette nuance apportée par Foucault, qui peut, d'une certaine façon, répondre aux objections de Pierre Hadot, le motif de la spiritualité reste toujours compliqué chez lui, du fait qu'il est noué à la question de l'accès du sujet à la vérité (question aussi chez Hadot) :

« La vérité se paie toujours ; *il n'y a pas d'accès à la vérité sans ascèse.* Jusqu'au XVI^e siècle, l'ascétisme et l'accès à la vérité sont toujours plus ou moins obscurément liés dans la culture occidentale.

Je pense que Descartes a rompu avec cela en disant : "Pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet qui puisse voir ce qui est évident." *L'évidence est substituée à l'ascèse* au point de jonction entre le rapport à soi et le rapport aux autres, le rapport au monde. *Le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être en rapport avec la vérité. Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement cette vérité.* Ainsi, je peux être immoral, et connaître la vérité. (...) Avant Descartes, on ne pouvait pas être impur, immoral, et connaître la vérité. Avec Descartes, la preuve directe devient

Malebranche et Leibniz. cf. P. Hadot, *Exercices spirituels*, p. 298.

¹²⁰ Ce point, s'agissant au premier abord d'une question d'exégèse historique, ne semble pas moins capital, et on peut s'attendre à ce qu'il implique des conséquences importantes pour chacune des deux pensées. Voici la citation de Hadot : « Descartes a précisément écrit des *Méditations* : le mot est très important. Et à propos de ces *Méditations*, il conseille à ses lecteurs d'employer quelques mois ou au moins quelques semaines à "méditer" la première et la seconde, dans lesquelles il parle du doute universel, puis la nature de l'esprit. Cela montre bien que pour Descartes aussi l'évidence ne peut être perçue que grâce à un exercice spirituel. Je pense que Descartes, comme Spinoza, continue à se situer dans la problématique de la tradition antique de la philosophie conçue comme exercice de la sagesse » Cf., Pierre Hadot, *Exercices Spirituels*, p.310-31.

Nous avons étudié les rapports entre P. Hadot et M. Foucault, lors de notre mémoire de master intitulée : « Pierre Hadot et Michel Foucault : une rencontre manquée ? Vers une éthique philosophique pour le temps présent », mémoire (M2) soutenu au département de philosophie de Paris 8, en janvier de 2010, sur la direction de M. Plínio Prado.

suffisante. *Après Descartes, c'est un sujet de la connaissance non astreint à l'ascèse qui voit le jour.* » (DE II, p.1230 ; nous soulignons.)

L'interprétation foucauldienne de Descartes pose que la relation entre la vie et la connaissance philosophique a été transformée à l'âge moderne. Mais, il ne faut pas oublier qu'il existe toujours les deux Descartes chez lui : celui des exercices spirituels, travaillant à la transformation du sujet ; et l'autre le Descartes du primat de la connaissance, de l'évidence et de l'objectivité. Qu'il n'y a pas que deux Foucault, comme l'ont dit Kambouchner et Macherey, mais il y a deux Descartes aussi. Il serait intéressant de comprendre, dès lors, comment concilier la pensée cartésienne à la recherche de la sécurité, d'un sol de certitude, de l'indubitable, en poursuivant les idées claires et distinctes, dont le système philosophique vise la certitude du « soi », — comment pourrait-elle se concilier avec la tradition socratique de la « sagesse », de l'ascèse, de l'exercice sur soi et de modification de soi, voire de remise en question de soi. Comment se fait-elle donc, dans le détail, cette fameuse *superposition* des « fonctions de la spiritualité à l'idéal d'un fondement de la scientificité ». ¹²¹

Nous fermons ici cette longue parenthèse. Revenons au couple Alquié-Foucault, évoqué par Macherey.

Le rapprochement entre les deux philosophes se fait évidemment par rapport au Descartes « ascétique », c'est-à-dire qui voit le sujet comme cette instance qui se doit de faire une série d'opérations sur soi-même afin de se transformer et pouvoir accéder à la vérité. Or, c'est là une des divergences majeures en matière de lecture cartésienne entre Alquié et Gueroult. Le Descartes de Alquié est celui qui :

« En même temps que sujet pensant, est sujet pensé, une *res cogitata*, chose pensée ou chose de pensée, dont la réalité est entièrement tramée à partir de la pensée qui la constitue substantiellement : c'est pourquoi la démarche de la méditation, du moins dans sa figure initiale et non dans celle qu'elle prendra tout à la fin de son parcours avec la sixième Méditation, se situe entièrement dans l'ordre de la pensée, et ne donne nullement accès à un absolu extérieur à celle-ci et disproportionné à sa nature. Ce qui donne sa portée métaphysique au *cogito*, c'est le fait qu'il traite la pensée comme étant elle-même un absolu que la conscience rationnelle pose à son point de vue comme irréductible, et dont le

¹²¹ Voir note 119 sur Pierre Hadot.

doute n'atteint pas en conséquence la réalité nécessaire. La condition de cette opération, qui ramène entièrement la pensée du côté de la considération du sujet pensant, est qu'elle soit traitée comme pure pensée, indépendante comme telle de tout objet de pensée ; la pensée à laquelle renvoie l'affirmation du *cogito* est en effet une pensée vide, pour laquelle le fait de penser vaut en lui-même et par lui-même intransitivement, donc indépendamment du fait d'être rapporté à quoi que ce soit d'autre : c'est pourquoi *le sujet qui accède à la révélation de cette "pensée", qui est pure pensée dans la mesure où elle n'est pensée de rien en particulier, doit s'incorporer de part en part à sa manifestation qui n'est pas pour lui une qualification accidentelle, mais le déterminant inconditionné de sa substance.* » (QC, p.63 ; nous soulignons).

Alquié esquisse l'idée d'un sujet de « l'expérience temporalité » c'est-à-dire que le sujet est entièrement impliqué dans la pensée, il n'est pas « seulement » sujet *pensant*, mais en même temps sujet *pensé*, sujet constitué par la pensée, qui elle est posée comme pure, un absolu ; et c'est à la révélation de cette pensée que le sujet accède, c'est à elle qu'il doit s'incorporer, en tant qu'elle est constitutive de son essence, de sa substance.

Contrairement à cette idée, Gueroult donne au sujet du *cogito* une interprétation *formaliste*, qui fait du sujet pensant un *sujet logique*, dans le sens de l'ordre des raisons, selon lequel le sujet maîtrise parfaitement toutes ses investigations. Cela lui confère un caractère universel, est même lorsque l'investigation cartésienne prend la forme des Méditations, elle n'est pas une investigation qui accorde au sujet toute sa place, toute son implication, toute sa subjectivité. Le Descartes de Gueroult est quelqu'un qui aurait « en quelque sorte désobjectivé le sujet de la pensée, en lui retirant toute réalité indépendante et en l'incorporant à l'ordre rationnel dont il devient le symbole ou le représentant, et non seulement l'agent ou l'exécutant plus ou moins qualifié. » (CQ, p. 64). C'est pour cela que la philosophie cartésienne selon Gueroult n'est pas liée à l'histoire de quelqu'un.

Selon Macherey, quant Derrida inverse le rapport avancé par Foucault entre l'argument de la folie et celui du rêve, donnant plutôt la priorité à celui-ci (en vue d'éclairer la nature propre de la démarche philosophique), cette conduite peut être comparable à celle de Gueroult à l'égard de Alquié. Et la conséquence que Macherey tire de ce fait, c'est que nous pourrions voir la formation d'un nouveau « couple » ; cette fois nous « marions » Derrida à Gueroult.

Pour Gueroult nous ne sortons pas de la philosophie une fois que nous sommes dans son mouvement :

« Non, on ne sort pas de la philosophie, car une fois enclenché son mouvement, elle le poursuit indéfiniment sans référence à un dehors offrant les critères matériels en vue de la légitimer ou de la disqualifier. C'est pourquoi la philosophie, comme le soutenait aussi Althusser, dont la conception de la philosophie était, sur ce point du moins, le rejet de l'historicisme, plus proche de celle de Derrida que de celle de Foucault, n'a pas à proprement parler d'histoire : ce qu'on appelle son histoire n'est que la répétition indéfinie du même acte par lequel elle s'institue comme philosophie dans une forme qui est aussi, simultanément, celle de sa destitution. » (QC, p. 65).¹²²

Mais, dit encore Macherey, Derrida oppose un « pessimisme critique » à l'« optimisme rationnel » de Gueroult ; en ce sens où la philosophie est reconduite continuellement à produire des illusions, qui sont aussi responsables de son propre désillusionnement. Mais: « ce sont deux attitudes profondément divergentes à l'égard de la philosophie, qui ont cependant en commun le refus de reconnaître à l'histoire un rôle déterminant dans le déroulement de son processus, puisque celui-ci se nourrit exclusivement de lui-même, et ne tend vers aucune fin qui serait extérieure à son discours. » (CQ, p. 65)

Nous avons vu que la critique derridienne à Foucault est liée aussi au reproche d'enfermer la philosophie dans une structure définie *historiquement*, celle qu'accomplit le « geste de renfermement » précisément. Pour Derrida le partage entre la raison et la folie n'est pas tout à fait réductible à un événement extérieur, au contraire, cela s'inscrit bel et bien à l'intérieur de la philosophie : c'est elle-même qui impose et retient ses propres limites. La véritable origine de la philosophie :

« s'inscrit au plus profond de son "ordre", dans la permanence de son texte, rendu dès sa naissance porteuse d'une ambiguïté ineffaçable et indépassable qui est en quelque sorte son péché originel, la "faute" consubstantielle à sa nature qui la rend essentiellement, *et non seulement historiquement*, c'est-à-dire à tel ou tel moment particulier de son histoire, impure, ce pour quoi elle n'a pas eu besoin de regarder vers le dehors. » (QC, p. 66 ; nous soulignons.)

C'est justement pour cela que Derrida ne croit pas que les fous et la folie sont exclus de la raison, et que cette exclusion foucauldienne peut être vue comme un piège, une fois qu'elle peut nous « rendre aveugles », dit-il, à son « véritable enfermement » a elle, la philosophie, dont elle est aussi intrinsèquement victime et coupable.

¹²² On retrouve ici le leitmotiv de l'*histoire*, qui nous allons développer dans le chapitre V.

« La philosophie, hantée par une obsession auto référentielle, est en permanence tentée de rejeter vers le dehors, vers l'extérieur, ce qui pourrait venir compromettre ou altérer la rigueur intrinsèque de sa démarche : et peu importe au fond que ce dehors soit une autre pensée, ou *cet autre de la pensée* que serait *la vie* dans ses formes spontanées ou instituées. Mais ce rejet présente aussi tous les caractères de la dénégation, et son refoulé fait inévitablement retour, et ceci à même le geste qui procède à son élimination. La philosophie est ainsi toujours ramenée à son dehors, qui est au plus profond de ce qui la constitue, comme l'envers ineffaçable de son dedans. » (QC, pp. 68, 69, nous qui soulignons).

Tout cela, qui semble dépasser les points précis des interprétations discutées sur la lecture de l'œuvre cartésienne, est impliqué au cœur de cette discussion, laquelle n'engage rien de moins que la *manière de concevoir la philosophie et son rapport à l'histoire et à son histoire*.

Cela est très important pour notre hypothèse du *différend*. C'est un différend entre des manières de concevoir la philosophie et son rapport à l'histoire et à son histoire.

« L'histoire de la philosophie ne peut s'en tenir à un point de vue extérieur sur la philosophie et sur son histoire : elle est elle-même de la philosophie, et elle appartient à la réalité matérielle de celle-ci dans le mouvement de laquelle elle est entraînée, que ce soit ou non à son insu. L'histoire de la philosophie, c'est-à-dire la démarche par laquelle la philosophie se reconnaît à travers le miroir que lui renvoie la succession des doctrines des différents philosophes, est elle-même une figure de l'histoire réelle de la philosophie : et que cette figure soit peut-être transitoire, qu'elle ne constitue qu'un moment de son développement par lequel elle a dû passer sans que rien n'indique qu'elle doit pour toujours s'y arrêter, n'empêche qu'elle ne soit une forme énigmatique et inachevée de sa manifestation qui, jusque dans ses déficiences et ses lacunes, dans ses contradictions manifestes, témoigne de sa teneur et de sa force réelles, c'est-à-dire de sa capacité à être en prise sur l'ordre des choses et du monde dont elle ne propose pas seulement une interprétation plus ou moins cohérente et crédible. » (CQ, p.67)

En soutenant cela, Macherey prend l'occasion d'avancer que dans les deux « querelles cartésiennes », celle opposant Alquié et Gueroult et celle opposant Foucault et Derrida, il demeure quelque chose qui dépasse les points d'analyse des textes cartésiens dans les deux cas. Et cette chose qui déborde et demeure, est celle qui ouvre à une

réflexion sur la « nature de l'opération philosophique ». Au sens où les discours que les protagonistes ou adversaires apportent sont considérés tantôt du point de vue intrinsèquement théorique, tantôt et inséparablement du point de vue de la pratique d'une manière déterminée de concevoir la philosophie.

Ces différentes « natures de l'opération philosophique » engendrent donc des discours différents qui se déroulent sur des plans d'argumentation divers. Cela nous permettra de revenir sur les questions portant sur la manière qu'a chaque penseur de concevoir la philosophie, de la pratiquer, de vivre ou non en consonance avec ses idées, de les débattre et de se débattre, etc. « Toute expression philosophique est inséparablement discussion, que son "auteur" confronte ses propres positions avec celles qui sont défendues par d'autres que lui, ou qu'il soit en débat avec lui-même. » (CQ, p. 68)

Le rapport que Macherey établit entre les deux « querelles » en question nous invite, donc, à circonscrire les incommensurabilités qui s'ouvrent entre les philosophies et entre les philosophes en question, entre ces différents styles de pensée. En l'occurrence, entre la logique foucauldienne, qui est liée à une conception « archéologique » de la philosophie et de son histoire, et d'autre part la logique derridienne, liée à une conception « grammatologique » qui ne cesse de revenir sur ses propres conditions de possibilité, comme nous allons voir dans les chapitres suivants.

Macherey fait une analyse de la lecture derridienne du texte de Descartes par rapport à un fragment des *Pensées*, de Pascal, cité par Foucault dans la préface de *L'Histoire de la folie*, où Pascal dit que « ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être point fou ». Alors, dit-il,

« c'est en quelque sorte le point de vue de Pascal qu'adopte Derrida pour lire Descartes *entre les lignes*, de manière à faire ressortir qu'*entre ce qu'il dit*, en affirmant la pureté de la raison, *et ce qu'il fait*, à travers une expérience qui est tout sauf limpide mais est marquée par l'ambiguïté, voire même par un certain tour de folie, s'installe une marge d'écart, une "différence", qui creuse dans son épaisseur la lettre, l'écriture matérielle de son texte, à la surface duquel Foucault s'est tenu en s'attachant au fait qu'"une certaine décision a été prise", comme si on était toujours absolument maître de ses décisions. » (QC p. 38 ; nous soulignons).

Et Macherey d'ajouter, de manière strictement derridienne :

« ce qui est en question, c'est moins ce qui est "dit", en référence à une parole susceptible d'être rapportée à une disposition intentionnelle ("une certaine décision a été prise"), que ce qui est écrit, ce qui est tout autre chose : de ce qui est écrit par Descartes ou sous son nom dans les *Méditations Métaphysiques*, il est impropre de soutenir qu'il le "dit", ou du moins cela prête à confusion. » (QC p. 39).

Nous pouvons interpréter cette analyse que donne Macherey de la lecture derridienne de Descartes, comme une sorte de « genèse » de ce que Derrida va, plus tard, nommer « grammatologie ». La lecture derridienne veut montrer en effet l'ambiguïté du texte de Foucault, elle remet en cause le fixisme de la structure de sa thèse (le partage entre raison et folie), en proposant plutôt une absence de structure, ou en soutenant en tout qu'elle n'est pas très aussi nette que l'affirme Foucault. Cette lecture peut être vue ainsi comme une première « leçon » de la « grammatologie », que Derrida élaborera plus tard comme principe de lecture, en développant la *déconstruction* comme méthodologie de travail, nous allons développer ce thème plus tard en parlant de leur respectif dispositifs philosophique.

Toujours selon Macherey : nous pouvons soutenir que Gueroult lit Descartes avec les yeux de Spinoza ; et le Foucault d'*Histoire de la folie*, avec les yeux fixés sur le dehors de son discours.¹²³ Par contre Derrida et Alquié, « quoique sur des plans théoriques différents, s'inscrivent tous deux dans la filiation des philosophies de l'ambiguïté, au point de vue desquelles l'intérieur et l'extérieur, le même et l'autre sont mêlés de façon inextricable, et se renvoient l'un à l'autre indéfiniment » (QC, p.69)

Ou encore, à propos de la pensée de Derrida : elle est toujours « hantée par les spectres de la déconstruction : si la philosophie est en permanence tentée par l'appel du dehors d'où elle tire la force de ses propres convictions, elle est aussi renvoyée sans cesse vers elle-même et vers son vide intérieur par la confiance qu'elle accorde à ces voix extérieures qui rendent impossible de démêler ce qui, en elle, relève du savoir et de la foi, de l'ordre et du désordre, de la raison et de la déraison. » (QC, p. 69)

¹²³ Cf., QC, p.69 : « Foucault, expressément, lit Descartes l'œil fixé sur cet extérieur de son discours qui, en même temps qu'il le borde, le soutient, le soude à lui-même : l'Hôpital Général, qui édifie et fige dans la pierre les formes rigides, et pourtant provisoires, de la rationalité classique. »

Il suit, de ce débat entre les spécialistes cartésiens, un apport d'arguments précieux pour la construction de notre hypothèse qu'un *différend* oppose Foucault et Derrida quant au rapport entre raison et folie à l'occasion de la lecture de Descartes.

Les « rencontres » ou les « rencontre-manquées » entre Foucault et Derrida, lors de la lecture de la *Première Méditation* cartésienne, nous montrent qu'il y a entre les deux philosophes deux conceptions différentes de la philosophie, et de son histoire, etc., deux conceptions incommensurables entre elles. C'est ce qui nous autorisera à introduire, à ce propos, le concept de *différend*.

Dans ce qui suit, nous nous concentrerons sur ce que nous appellerons toujours leur *différend*, sauf que cette fois-ci, ce sera par rapport à un tout autre texte ou discours, fréquemment tenu pour anti-cartésien : celui de l'œuvre de Freud. Ce texte fait pour nous partie de ladite « querelle » il est la dernière réplique de Derrida à Foucault au débat sur le contenu argumentatif.

CHAPITRE III. — *À propos de Freud. Sur l'interprétation de la « révolution copernicienne » de la psychanalyse.*

1. Déplacement de Descartes à Freud. La dernière réplique de Derrida à Foucault.
2. Relecture de l'*Histoire de la folie* : une « autre logique » philosophique.
3. Le chiasme foucauldien selon Derrida.
4. Conclusions (chapitre II et III)

1. Déplacement de Descartes à Freud. La dernière réplique de Derrida à Foucault.

La présente étude porte sur la dernière réplique de Derrida au « débat » avec Foucault sur la folie. Réplique posthume, publiée sept ans après la mort de son adversaire (ce qui ne va pas sans un certain nombre de problèmes).

Dès le titre du texte — « "Être juste avec Freud" : L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse » — nous pouvons lire le noyau de la problématique que Derrida met en œuvre.

Le syntagme « être juste avec » commande le texte de Derrida et, au-delà de son texte, l'exigence qui est au centre de la problématique générale de notre propre recherche, à savoir : *être juste avec l'autre de la raison*. Avec l'hypothèse générale de travail qui accompagne cette exigence et cette problématique, et qui est que celles-ci — la pensée et le souci à l'égard de *l'autre* — constituent l'enjeu même de ladite « philosophie française ». Comme nous l'avons déjà vu dans l'introduction générale de la présente thèse.

C'est dans cette perspective que nous allons lire et analyser le texte « "Être juste avec Freud". L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse » de Derrida.¹²⁴ Rappelons que ce texte est particulièrement précieux pour notre problématique générale, du fait de son contexte (la dernière pièce, posthume, de la querelle ou du différend qui nous occupe), de son impact sur la lecture de l'œuvre foucauldienne, et aussi de son rôle majeur dans notre problématique générale,

¹²⁴ « "Être juste avec Freud" : L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse » parue dans *Penser la folie, Essais sur Michel Foucault*, E. Roudinesco *et al.*, Galilée, Paris, 1992 ; repris dans J. Derrida, *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris, 1996 ; repris aussi dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, textes réunis par Pascale-Anne Brault et Michael Naas. Éditions Galilée, 2003. Nous utiliserons comme références les paginations de la version reprise dans le livre *Résistances...* de 1996, dorénavant désigné E.J.F.

Cette conférence de Derrida (« Être juste avec Freud... ») tient comme source une autre conférence de lui, nommée « Au-delà du principe de pouvoir », prononcée à New York en mars 1984, lors d'une journée d'hommage à Michel Foucault. Ce texte est resté inédit jusqu'à 2014, publié dans la revue *Rue Descartes*, lors d'un numéro en hommage au dixième anniversaire de la mort de J. Derrida, ce recueil a été nommé (*In*) *actualités de Derrida*, publié à la direction de Laura Odello.

à savoir : un discours sur la folie serait-il possible ? (Sous-entendu : qui ne manque pas celle-ci et ne lui fasse pas tort par le seul fait de sa position discursive).

Aussi, ce texte a été un peu négligé jusqu'aujourd'hui par les spécialistes, et spécialement par ceux qui se sont occupés de ladite « querelle de la folie » ; vraisemblablement parce qu'il n'est plus tout à fait question de Descartes — du moins en apparence.

Or, la prise en considération de ce texte nous permettra notamment :

(1) de montrer que la « querelle à propos de Freud » communique, plus ou moins secrètement, mais sûrement et de manière fondamentale avec celle à propos de Descartes ;

(2) de faire aujourd'hui un pas important dans les recherches sur la « querelle » et de proposer un nouvel apport à son intelligence.

Le texte de Derrida a été prononcé lors d'une Conférence à l'occasion du trentième anniversaire de la publication de l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, le 23 novembre 1991, dans le Grand Amphithéâtre de Sainte-Anne. Cette conférence est marquée par le contexte posthume, donc, le décalage temporel ou l'après-coup : elle arrive sept ans après la mort de Foucault et dix-neuf ans après la postface que Foucault ajouta à la réédition du livre en 1972, chez Gallimard, laquelle constitue sa dernière réponse (explicite et développé) à Derrida. Elle arrive aussi vingt-huit ans après le début du débat, qui tient comme repère la conférence derridienne au Collège philosophique en 1963 (cf. le tableau « Chronologie » du différend entre Foucault et Derrida, dans le chapitre II). Il y a clairement des sentiments ambigus qui vont nourrir, travailler tout ce dernier texte de Derrida, même après les prudences et les précautions que celui-ci multiplie dans l'introduction.

Derrida expose, dans les huit premières pages de l'introduction de son texte, ses sentiments (à vrai dire ambivalents) d'« amitié », d'« affection », d'« admiration » et d'« obscurité » relative à « une sorte d'enchaînement dramatique, de précipitation *compulsive et répétée* que je [dit-il] ne veux pas décrire ici, parce que je ne veux pas être seul, le seul à en parler après la mort de Foucault. » (nous soulignons). « Compulsive et répétée », ces mots appartiennent au vocabulaire clinique et singulièrement celui de la clinique freudienne ; donc, selon le diagnostic posthume de Derrida, presque vingt ans après le coup d'envoi de la querelle, quelque chose qui échappe à la stricte rationalité aurait déjà présidé à cette discussion sur la raison et la folie, à l'insu même des protagonistes.

Derrida prend des précautions pour essayer de ne pas faire tort à la mémoire de Foucault, c'est-à-dire pour *ne pas être injuste avec* lui, l'autre, le mort. Mais tout cela, comme nous le verrons, est plus compliqué et cette scène s'avérera être très difficile, parce que il ne pourrait pas « se protéger de tout contact avec le lieu et le sens » de ce débat. Or cela est au cœur même de sa première critique à Foucault « à savoir celle de la possibilité même d'une histoire de la folie » :

« (...) Pour avoir décidé de ne pas revenir sur ce qui fut débattu il y a près de trente ans, il serait toutefois absoudre, *obsessionnel* jusqu'à la *crispation pathologique* et d'ailleurs impossible, de céder à une sorte de *dénégation* fétichiste et de prétendre se protéger de tout contact avec le *lieu* ou avec le *sens* de cette discussion [Derrida introduit dès le début les concepts de la psychanalyse, comme une « auto-analyse » de sa propre conférence.]. *Bien que j'entende parler de tout autre chose aujourd'hui*, et à partir d'une re-lecture toute récente de *l'Histoire de la folie à l'âge classique*, *je ne m'étonne pas* et sans doute *ne vous étonnez vous pas davantage de voir ressurgir la silhouette de certaines questions* : non pas leur contenu, bien sûr, sur lequel je ne reviendrait nullement, mais leur type abstrait, à savoir *le schème ou le spectre d'une problématique analogue*. Par exemple : *si je ne parle pas de Descartes* mais de Freud, si j'évite donc une figure qui paraît centrale en ce livre et qui, *parce qu'elle y est décisive quant au centre*, ou quant au centrage de la perspective, surgit dès les premières pages, dès le premier bord ou l'abord du livre, si donc *j'évite cette instance cartésienne* pour me porter vers une autre (la psychanalyse, freudienne ou non) qui, elle, n'est évoquée que sur les confins du livre et seulement nommée au plus près de sa fin, de *ses fins*, à l'autre bord, peut-être sera-ce encore pour *poser une question qui ressemblera à celle qui s'imposa à moi il y a trente ans*, à savoir *celle de la possibilité même d'une histoire de la folie*. *La question sera au fond à peu près la même*, quoique posée depuis un autre bord. » (EJF, pp. 94, 95 ; nous soulignons).

Ces phrases de Derrida nous donnent davantage des arguments pour justifier l'intégration de ce texte à l'ensemble argumentatif de ladite « querelle de la folie », et l'inclure par là même dans notre hypothèse du *différend* au niveau du contenu argumentatif. Cette nouvelle conférence derridienne reprend, dit-il, la question « qui s'imposa à moi il y a trente ans », la vieille question de la conférence de 1963, elle est, avoue-t-il, « à peu près la même, quoique posée depuis un autre bord ».

Ce texte est donc la dernière réplique, explicite et argumentée, de Derrida au « débat » avec Foucault sur la folie. Chargée d'affects, il est à la fois très intense et très laborieux. Son titre nous livre déjà une référence majeure pour l'analyse. « Être juste avec Freud » y apparaît entre guillemets parce que c'est une citation, la mention d'une phrase de Foucault, tirée de *l'Histoire de la folie*, justement. C'est donc une phrase de l'autre, Foucault, au sujet d'« être juste avec » l'autre, qui donne le titre à la dernière réplique, à l'autre, de Derrida.

La phrase de Foucault ouvre le dernier paragraphe d'un épilogue qui apparaît au milieu de *l'Histoire de la folie*, entre la fin du chapitre « Médecins et malades » et le début de la troisième partie. Foucault y reconnaît Freud comme *responsable* de la reprise du dialogue avec la folie. « Freud reprenait la folie au niveau de son *langage*, reconstituait un des éléments essentiels d'une expérience réduite au silence par le positivisme » (HF, p. 428). Il enchaîne : « C'est pourquoi il faut être juste avec Freud » (*Ibid.*).

« Être juste avec » veut dire, en l'occurrence : faire justice à, être honnête, être loyal envers, mais aussi être responsable de, pouvoir répondre de *ou* répondre à... Toutes ces expressions sont présentes, à l'œuvre, dans le texte de Derrida.

« Être juste avec » commande ainsi toute la problématique du texte. Il est question d'*être juste avec* Freud (pour Foucault, mais aussi pour Derrida) ; mais il est question également d'*être juste avec* Foucault (pour Derrida) ; de même qu'il s'agit toujours, et pour Foucault et pour Derrida, d'*être juste avec* Descartes.

Et l'horizon général de cette justice ou de cette justesse, c'est qu'il faut tâcher évidemment d'*être juste avec* la folie, ainsi qu'*avec* une prétendue « histoire de la folie ».

Plus généralement encore, on le voit, le syntagme « être juste avec » commande, au-delà du texte que nous étudions, l'exigence qui est au centre de la problématique de notre propre recherche, à savoir : *être juste avec l'autre*. Ou encore : *être juste avec l'autre de la raison*. (Faudra-t-il aller jusqu'à écrire : être juste avec l'autre de la justice ? En un sens, c'est l'enjeu d'Antigone ; et à travers elle, nous le savons, l'enjeu d'une « éthique de la psychanalyse » ; ce qui est chargé de conséquences lorsqu'il s'agit d'« être juste avec Freud ». Nous y reviendrons).

On comprendra mieux, maintenant, en quoi la lecture de ce texte est particulièrement précieuse : c'est qu'elle se situe au cœur même de notre recherche.

2. Relecture de l'*Histoire de la folie* : une « autre logique » philosophique.

Derrida réaffirme dans le texte « Être juste avec Freud » que le style foucauldien de l'*Histoire de la folie*, sa décision de s'engager dans un projet d'écrire une histoire de la folie depuis un moment inaugural, celui du geste de partage entre la folie et la raison, que cela, donc, est contradictoire en soi. L'histoire vient *après* ce partage, qu'elle suppose ; après que la raison s'institue, donc, et s'institue d'exclure son autre, la folie. Qu'est-ce qu'une histoire qui ne serait pas une histoire de la raison ? L'histoire implique des paroles, le langage articulé, du sens, des œuvres ; tandis que la folie est définie, d'après Foucault lui-même, par « l'absence d'œuvre », donc absence d'inscription dans une culture.

Cette affirmation d'une contradiction dans les termes à l'encontre du projet foucauldien soulève la question de *la possibilité même d'une histoire de la folie* ; déjà présente déjà dans le texte « Cogito et l'Histoire de la folie » de 1963, comme nous l'avons vu. C'est cette question de 1963 que Derrida reprend pour la réaffirmer et la traduire dans la problématique *d'aujourd'hui* — avec les transformations majeures qui consistent en : remplacer le nom de Descartes, et le problème du Cogito et du Malin Génie, par celui de Freud et la question psychanalytique du démonique « au-delà du principe de plaisir ».

Voici alors la question de Derrida d'hier (1963) avec le commentaire d'aujourd'hui (1991) :

« Donc si le livre de Foucault, malgré les impossibilités et les difficultés reconnues [sous-entendu : par lui, Derrida.], a pu être écrit, nous sommes en droit de nous demander à quoi en dernier recours il a appuyé ce langage sans recours et sans appui ("sans recours" et "sans appui" sont des expressions de Foucault que je venais de citer) [Derrida cite son texte de 1963, qui a été repris dans *L'écriture et la différence*, p. 61. Les commentaires entre parenthèses sont de Derrida actualisant sa question dans cette nouvelle problématique *d'aujourd'hui*] : qui énonce le non-recours ? Qui a écrit et qui doit entendre, dans quel langage et à partir de quelle situation historique du *logos*, qui a écrit et qui doit entendre cette histoire de la folie ? Car ce n'est pas un hasard si c'est aujourd'hui qu'un tel projet a pu être formé. Il faut bien supposer, sans oublier, *bien au contraire*, l'audace du geste de pensée dans l'*Histoire de la folie*, qu'une certaine libération de la folie a commencée, que

la psychiatrie s'est, si peu que ce soit, ouverte (et en somme je serais tenté de remplacer purement et simplement "psychiatrie" par "psychanalyse" pour traduire l'aujourd'hui d'hier dans l'aujourd'hui de ma question aujourd'hui), que le concept de folie comme déraison, s'il a jamais eu une unité, s'est disloqué. Et que c'est dans l'ouverture de cette dislocation qu'un tel projet a pu trouver son origine et son passage historiques. Si Foucault est plus qu'un autre sensible et attentif à ce type de questions, il semble toutefois qu'il n'ait pas accepté de leur reconnaître un caractère de préalable méthodologique ou philosophique ». (Cf. EJF, p. 96.)

Dans sa nouvelle lecture du livre *l'Histoire de la folie*, Derrida part de l'idée d'une dislocation historique de la psychanalyse, opérée par la psychanalyse, *dislocation* qui détermine non seulement la possibilité du livre *Histoire de la folie*, mais aussi le rapport complexe à Freud dans le livre de Foucault. Et il y a simultanément cette dislocation temporelle, à l'étude de laquelle Derrida entend appeler : il est impératif en effet d'étudier la place et le rôle de la psychanalyse moderne, *du côté de la modernité, du côté où le livre de Foucault s'écrivait*.

« Il eût été plus urgent, en effet, d'insister sur la psychiatrie ou sur la psychanalyse modernes que d'orienter la même question vers Descartes. Dès lors, étudier la place et le rôle de la psychanalyse dans le projet foucauldien d'une histoire de la folie, (...) cela pourrait consister à *corriger une inconséquence* ou à *explicitement plus directement une problématique que j'aurais laissée à l'état de programme préliminaire*, comme un cadre général, en introduction à ma conférence de 1963. (EJF, p.97 ; nous soulignons).

Alors, le déplacement du centre d'intérêt, de Descartes à Freud, a donc une certaine fonction de réparation ou de correctif, et s'inscrit parfaitement dans la stratégie discursive qui aura été celle de Derrida tout au long de cette querelle.

Cela rend possible à Derrida, comme il le dit lui-même, de « corriger une inconséquence » et aussi de préciser aujourd'hui, après-coup, sa problématique de 1963, laquelle faisait à peine allusion à la psychanalyse. Dans ce nouveau « débat », Derrida ne se limite pas à l'analyse du livre de 1961, mais étend également son analyse à : la *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical* (1963), *Raymond Roussel* (1963), *Les mots et les choses* (1966), *La volonté du savoir* (1976), jusqu'à l'introduction du dernier livre non posthume de Foucault, de *L'usage des plaisirs* (1984).

Derrida structure son texte en cinq parties : La charnière — aujourd'hui ; Le Malin Génie — du chiasme ; L'autre secret de la psychanalyse : le « fondement mystique de l'autorité » ; le « coup de génie » : un infatigable « *fort-da* » et Problèmes. Ces parties ont pour objectif de détailler la logique de sa lecture et de manifester et de suivre le fil des contradictions du rapport de Foucault à Freud et à la psychanalyse.

Cette place et ce rôle de la psychanalyse *aujourd'hui*, problématisés par Derrida, sont impliqués nécessairement dans le contexte de l'âge auquel « appartient le livre [*Histoire de la folie*] lui-même, de l'âge depuis lequel il a lieu, de l'âge qui lui assure sa situation : de l'âge *décrivant* plutôt que l'âge *décrit* » (EJF, p. 99).

Avec cette précision de l'âge, Derrida nous montre son intérêt de rester plutôt dans le *temps* et le *terrain historiques* où le livre prend son départ. De le démarquer aussi, le livre, de toute sorte d'objectivation possible dans les histoires qui sont racontées par le livre. Derrida précise que « si l'on se fiait trop vite à l'opposition du sujet et de l'objet (...) on dirait par commodité qu'il s'agit de considérer l'histoire de la folie *a parte subjecti*, du côté où elle s'écrit et non du côté de ce qu'elle décrit » (*Ibid.*).

Cette précision montre que, du côté où l'histoire de la folie s'écrit (l'Europe, au tournant des années 50/60), il y a un certain état de la psychiatrie et de la psychanalyse. Et le livre eût-il été possible à cause du *découpage* de Foucault entre les âges et de sa *façon équivoque et ambivalente* de parler de la psychanalyse. Est-ce dire que derrière ou doublant la lecture controversée (selon Derrida) de Descartes par Foucault, il y a les rapports ambivalents de celui-ci à Freud ?

Comme nous verrons par la suite, le Freud de Foucault est, selon la lecture derridienne, constamment pris dans « un *interminable mouvement alternatif* », à travers lequel Foucault s'en éloigne ou s'en rapproche, « le rejette ou l'accepte, l'exclut ou l'inclut, le disqualifie ou le légitime, le maîtrise ou le libère. » Et nous aurons le choix de rapporter cette *ambivalence* tantôt à Freud, tantôt la psychanalyse.

Pour Derrida, Foucault *veut et ne veut pas situer Freud* en un lieu historique stable, identifiable. Le Freud de Foucault est toujours présenté comme une charnière. Cette métaphore de la charnière (avec son double sens : point *cardinal* et *pivot*), comme mouvement d'articulation, comme possibilité d'ouverture et de fermeture, constitue le *dispositif technico-historique*, l'*artefact* de Derrida pour figurer le lieu freudien dans le livre de Foucault.

Aussi, Freud lui-même aura l'effet ou jouera le rôle d'un huissier dans le texte foucauldien, au sens où il ouvre et ferme une époque, comme nous voyons dans cette citation de Derrida :

« Ce double mouvement d'articulation, cette alternance d'ouverture et de fermeture que peut assurer le dispositif d'une charnière, l'aller et retour, voir le *fort/da* d'un pendule ou d'un balancier, voilà ce que signifie alors Freud pour Foucault. Et cette charnière technico-historique reste aussi le lieu d'un simulacre ou d'un leurre possible — et pour le corps et pour la chair. Prises à ce degré de généralité, les choses ne changeront jamais pour Foucault : elles seront cet interminable mouvement alternatif qui successivement ouvre ou ferme, rapproche ou éloigne, rejette ou accepte, exclut ou inclut, disqualifie ou légitime, maîtrise ou libère. (...) Introduisant à une nouvelle époque de la folie, la nôtre, celle depuis laquelle s'inscrit l'*Histoire de la folie*, [Freud comme huissier] représente aussi le meilleur gardien d'une époque qui se ferme avec lui, l'histoire de la folie telle qu'elle est racontée par le livre portant ce titre. » (EJF, pp. 101, 102).

Pour Derrida il y a clairement un paradoxe en forme de chiasme quand Foucault :

— d'une part, dit « C'est pourquoi il faut être juste avec Freud... », en présentant Freud du côté de la « découverte » de l'inconscient et en décrivant la psychanalyse comme mouvement d'un *retour* qui rompt avec la psychologie (laquelle détermine la folie comme déraison, qui l'exclut, l'enferme et qui allait la « réduire au silence ») ; donc du côté de ce qui lie le retour, à savoir, justement, le *langage, la possibilité pour Freud de parler avec la déraison qui parle dans la folie, en faisant retour* « vers cette veille de l'âge classique qui le hantait encore » (EJF, p.106) ;

— et quand, d'autre part, Foucault inscrit Freud et la psychanalyse dans *l'âge de l'institution psychopathologique*, c'est-à-dire dans la tradition de Tuke et de Pinel, en référence à une autorité « mystique », à la thaumaturgie, accordant tous les pouvoirs à la parole du médecin.¹²⁵ « Freud ne *délivrait* le malade de l'internement asilaire que pour le reconstituer, "dans ce qu'il a d'essentiel", au cœur de la situation analytique. » (EJF, p.116 ; nous soulignons.)

3. Le chiasme foucauldien selon Derrida.

¹²⁵ Cf. HF p. 428. Et aussi la note 1, de EJF, p. 105.

La question de la logique du chiasme est ici suffisamment importante et, si nous pouvons dire, *cruciale*, *décisive*, pour qu'elle mérite que nous nous y attardions. *Chiasme*, cela veut dire, on le sait : « croisement », « carrefour », disposer en croix, selon la forme de la lettre grecque *khi* : X. X (*khi*) comme *Χίασμα*. Terme d'anatomie (entrecroisement des nerfs) et de rhétorique (figure croisant des termes). La formule élémentaire du croisement en chiasme est : ABBA.¹²⁶

Dans l'usage qu'en fait Derrida en lisant Foucault et le sort que celui-ci réserve à Freud dans son œuvre : le chiasme concerne les articulations dans lesquelles « Freud » est successivement pris, dans un mouvement de balance ou de pendule :

— *tantôt* avec Nietzsche, *et al.* [A], et s'opposant alors à l'arrondissement psychopathologique, etc. [B]. En voici un passage :

« Si l'homme *contemporain*, depuis Nietzsche et Freud, trouve au fond de lui-même le point de contestation de toute vérité, pouvant lire dans ce qu'il sait *maintenant* de lui-même, les indices de fragilité par où menace la déraison, au contraire l'homme du XVII^e siècle découvre, dans l'immédiate présence de sa pensée à elle-même, la certitude dans laquelle s'annonce la raison sous sa forme première ». (EJF, p. 108, Derrida cite HF, p. 209 et 210. Ici, il s'agit du Freud 1 ou le « bon » Freud) ;

— *tantôt* avec Pinel et Tuke [B], contestant alors Nietzsche et les « fous géniaux » [A]. C'est le Freud 2 ou le « mauvais » Freud. En voici un passage :

« [Derrida cite Foucault] "Vers le médecin, Freud a fait glisser toutes les structures que Pinel et Tuke avaient aménagées dans l'internement. Il a bien délivré le malade de cette existence asilaire dans laquelle l'avaient aliéné ses "libérateurs" ; mais il ne l'a pas délivré de ce qu'il y avait d'essentiel dans cette existence ; il en a regroupé les pouvoirs, les a tendus au maximum, en les nouant entre les mains du médecin ; il a créé la situation psychanalytique, où,

¹²⁶ Exemple de chiasme : « Vivre simplement pour que d'autres puissent simplement vivre » (Mohandas K. Gandhi, *Autobiographie ou L'histoire de mes expériences de vérité*, 1929 : M.K. Gandhi An Autobiography or The Story of my Experiments with Truth).

Foucault lui-même fait aussi recours à la figure du chiasme ailleurs, par rapport à la *raison occidentale*, justement, la raison moderne des Lumières, l'*Aufklärung*. Le chiasme se joue entre deux nations ou deux nationalités (encore le géopolitique ou le géo-philosophique) : la France, qui valoriserait la politique et disqualifierait la raison ou la pensée (des Lumières) ; l'Allemagne, qui valoriserait la pensée ou la raison et soupçonnerait la politique (de l'*Aufklärung*). (cf. « Qu'est-ce que la critique ? » (1978)).

par un *court-circuit génial* l'aliénation devient désaliénante, parce que, dans le médecin, elle devient sujet." (HF, pp. 611 et 612) » (EJF, p. 121).

Nous pouvons donc parler très précisément ici d'un chiasme logique ABBA, dans le chassé-croisé duquel Foucault serait interminablement pris.

Cette question du chiasme, et l'importance de cette *figure conductrice* tout au long de la lecture derridienne du rapport de Foucault à Freud, son indissolublement nouées à l'enjeu général de notre texte : être juste avec Freud (ainsi que, pour Derrida, en même temps, être juste avec Foucault).

Le syntagme « être juste avec », nous l'avions déjà souligné, veut dire aussi « être responsable ». Derrida reprend et analyse des concepts très importants chez Foucault — ceux d'œuvre et d'*abîme de l'œuvre*, où Foucault inscrit tout son travail — pour souligner la difficulté alors de faire justice à l'*autre* :

« C'est devant cette folie, dans l'instant furtif où elle se joint à l'œuvre, que nous sommes responsables. Loin de pouvoir la faire comparaître, c'est nous qui comparaissons devant elle. Sachons donc que nous sommes responsables devant elle plutôt qu'autorisés à l'arraisonner, à l'objectiver ou à lui demander des comptes ». (EJF, p. 106.).¹²⁷

Selon Derrida, ce que dit ou traduit, voire ou trahit l'expression « il faut être juste avec... », c'est que Foucault est pris dans un conflit interne où il veut corriger une impulsion à être « injuste » avec Freud. Ce conflit interne serait à la base du paradoxe que voici :

(1) si nous sommes « justes » avec Freud, nous reconnaissons qu'il devra figurer toujours dans la galerie foucauldienne des hérauts positifs de la folie : à côté de Nietzsche, Artaud, Van Gogh, Nerval, Hölderlin (le côté A du chiasme ci-dessus), tous les « génies fous » qui garantissent la possibilité même du livre de Foucault, comme nous l'avons vu plus haut.

Freud y apparaît à côté de Nietzsche, en couple avec lui. Pour illustrer cette apparition du couple Nietzsche-Freud, nous prenons l'exemple derridien cité, de l'introduction de la

¹²⁷ C'est Derrida qui souligne. Avec tous ces mots de la loi (*devant elle, faire comparaître, etc.*) on pourrait imaginer la création d'un *tribunal de la déraison* où le monde serait jugé devant l'œuvre, en opposition au tribunal de la raison.

troisième et dernière partie de *l'Histoire de la folie*.¹²⁸ Dans cette introduction, Foucault suggère que le « délire » du Neveu de Rameau *annonce* Freud et Nietzsche, du même côté, en couple, comme dirait Derrida. Voici le passage de Foucault à ce sujet :

« Confrontation tragique du besoin et de l'illusion sur un monde onirique, qui *annonce* Freud et Nietzsche (cette fois l'ordre des noms est renversé), le délire du Neveu de Rameau est en même temps la répétition ironique du monde, sa reconstitution destructrice sur le théâtre de l'illusion. » (EJF, p. 113 ; Foucault cité par Derrida, celui que souligne et commente).¹²⁹

(2) Mais comme le rapport de Foucault à Freud est lui-même contradictoire, Freud apparaît aussi comme appartenant au camp adverse, à côté de Pinel et des institutions de pouvoir qui s'attachent à maîtriser ou « arraisonner » la folie. Voir à ce propos les passages où Freud forme couple avec Pinel et le médecin (EJF, p. 121). Démonstration qui soutient le *chiasme*, sur lequel Derrida appuie sa critique de la logique foucauldienne :

« Si on voulait analyser les structures profondes de l'objectivité dans la connaissance et dans la pratique psychiatrique au XIX^e siècle, de Pinel à Freud (divorce, cette fois définitif, entre Nietzsche et Freud, double accouplement de ce dernier, à Nietzsche d'un côté, à Pinel de l'autre), il faudrait justement montrer que cette objectivité est dès l'origine une chosification d'ordre magique, qui n'a pu s'accomplir qu'avec la complicité du malade lui-même et à partir d'une pratique morale transparente et claire au départ, mais peu à peu oubliée à mesure que le positivisme imposait ses mythes de l'objectivité scientifique ». (EJF, p. 117 ; Foucault cité par Derrida, c'est lui qui commente.)

Après cela le « mal » à Freud a été fait ; Freud reste du côté de l'autorité, de la Loi, de la figure du Père et cela est aussi le *verdict* de Foucault selon la lecture derridienne. À la fin du livre *l'Histoire de la folie*, dans le chapitre « Le cercle anthropologique », Foucault *consolide* ses nouvelles distributions des noms et des places.

¹²⁸ Mais nous pouvons aussi voir la citation de notre exemple de chiasme, plus haut, où Freud et Nietzsche sont aussi accouplés, du même côté, cette fois le nom de Nietzsche apparaît en premier sous la plume de Foucault : « Si l'homme contemporain, depuis Nietzsche et Freud (...) ».

¹²⁹ Sur le Neveu de Rameau, voir « dernier mot » de Foucault dans le cours, *Le Courage de la Vérité*, de 1984.

Freud aura été donc *un carrefour, un lieu-carrefour*, pour la pensée foucauldienne. C'est ce qu'exprimerait, ou trahirait, la logique chiasmatisée de cette pensée à l'endroit de la position freudienne.¹³⁰

Derrida laisse entendre que ce balancement chiasmatisé trahit une sorte d'embarras de la pensée foucauldienne elle-même à l'endroit de la pensée freudienne : une sorte d'expérience *cruciale*, non résolue, d'impensé peut-être.

Quelque chose, donc, que la pensée foucauldienne ne contrôlerait pas, ne maîtriserait pas, *voire n'aurait pas pensé vraiment*. Ce qui serait à rapprocher du paradoxe de la « maîtrise » que Derrida souligne :

« L'excès de maîtrise perd la maîtrise. Car la logique à l'œuvre dans une telle conclusion [celle de Foucault, "quelques lignes avant la conclusion du livre" : « car la "bonne raison pour que la psychologie jamais ne puisse maîtriser la folie", c'est qu'elle "n'a été possible dans notre monde qu'une fois la folie maîtrisée, et exclue déjà du drame". » (HF, p. 104)], et dont il faudrait sans cesse prendre en compte toute la conséquence, la ruineuse conséquence, c'est que ce qui a déjà été maîtrisé ne peut plus l'être, et que le trop de maîtrise (sous la forme de l'exclusion mais aussi de l'objectivation) prive de la maîtrise (sous la forme de l'accès, de la connaissance, de la compétence). Le concept de maîtrise est d'un maniement impossible, nous le savions : plus il y en a, moins il y en a, et réciproquement. La conclusion des quelques lignes que je viens de citer exclut donc *et* le "coup de génie" de Freud *et* la psychologie, qu'elle soit analytique ou non. L'homme freudien reste un *homo psychologicus*. Freud est encore passé sous silence, écarté de la lignée comme de l'œuvre des fous géniaux. Il est rendu à l'oubli là où l'on peut l'accuser de silence et d'oubli. » (EJF, p.129).

Dans le texte de Derrida « Au-delà du principe de pouvoir », texte qui est la source de sa conférence « Être juste avec Freud... », nous pourrions voir déjà toutes les questions de la chose *immaîtrisable* qui hantent les développements de Derrida. Dans ce texte Derrida analyse plutôt la question du pouvoir à propos des trois tomes de l'*Histoire de la sexualité*. À cette occasion, il demande à Foucault comment peut-il saisir *la stratégie* de Freud dans le livre *Au-*

¹³⁰ Nous devons cette problématique à la lecture et au débat avec les idées déployées par Plínio Prado dans son texte « *Talking cure* : une technique de l'aveu ? Foucault, l'inconscient et le *Sexual* », intervention au séminaire du Département de Philosophie de Paris VIII : « L'aveu de Foucault », Alain Brossat et Muhamedin Kullashi (org.), Maison des Sciences de l'Homme de Paris Nord, le 14 mai 2007.

delà du principe de plaisir. Derrida a essayé même d'imaginer la réponse que lui donnerait Foucault :

« Mais alors qu'est-ce que Foucault aurait dit (...) par exemple d'une aventure comme *Au-delà du principe de plaisir* ? La stratégie de cet ouvrage, j'ai tenté de le montrer ailleurs (in *La Carte postale*, par exemple), est abyssale, inassignable, immaîtrisable. Délibérée ou non, cette stratégie *s'emporte* elle-même ; elle n'ouvre pas seulement l'horizon d'un au-delà du principe de plaisir sur le fond duquel toute l'économie du plaisir requiert d'être repensée, compliquée, traquée dans ses ruses et dans ses détours les plus méconnaissables. La même stratégie, une stratégie au fond sans défense, une stratégie qui comporte en elle même son principe de ruine, la voici qui problématise *aussi*, dans sa plus grande radicalité, l'instance du pouvoir et de la maîtrise. Dans un passage discret et difficile, Freud va jusqu'à nommer, sinon à l'identifier, une *pulsion de pouvoir* ou une *pulsion de maîtrise* (*Bemächtigungstrieb*). Il est bien difficile de savoir si elle dépend encore du principe de plaisir, voire de la sexualité comme telle, ou de cette "austère monarchie du sexe" que Foucault dénonce dans la dernière page de son livre [*La Volonté de savoir*].

Comment Foucault aurait-il lui-même situé cette pulsion de maîtrise ? Comment l'aurait-il lue dans ce texte si énigmatique de Freud ? Aurait-il inscrit ce passage et ce concept et ces questions à l'intérieur de l'ensemble dont il écrit l'histoire ? Ou bien du côté de ce qui permet au contraire de délimiter cet ensemble, de le problématiser ; et donc d'un côté qui n'appartient pas simplement à l'ensemble ? Cet ensemble est-il dès lors déterminable ? A-t-il des contours, un dehors et un dedans ?

Voilà l'une des questions que j'aurais aimé poser à Michel Foucault. J'essaie le seul recours qui nous soit laissé, hélas, dans la solitude où nous parlons de lui, essayant tout au plus de parler avec lui, sinon de lui parler. J'essaie donc d'imaginer le principe, au moins, de sa réponse, j'ose essayer.

Peut-être répondrait-il ceci, à peu près : ce à quoi il faut cesser de croire, c'est à la *principialité* ou la *principauté*, à l'unité principielle, à l'*arkhè* : et à celle *du* plaisir et à celle *du* pouvoir. Le motif de la *spirale* dessine la figure d'une dualité (pouvoir / plaisir), mais d'une dualité pulsionnelle *sans principe*. L'esprit de cette spirale, voilà qui tient en haleine. Alors la question se relancerait encore : la dualité en question, n'est-ce pas ce que Freud a tenté de penser en parlant d'une dualité pulsionnelle et de la pulsion de mort, d'une pulsion de mort qui n'était sans doute pas simplement étrangère à la pulsion de pouvoir ou à la pulsion de maîtrise ?

J'essaie alors d'imaginer encore la réponse de Foucault, j'ose encore essayer. Je n'y arrive pas. J'aurais besoin qu'il s'en charge lui-même. Mais en ce lieu où personne ne peut répondre à sa place, désormais, je présume que, dans une phrase que je ne ferai pas à sa place, il aurait proposé d'associer ou de

dissocier, de rassembler pour les renvoyer dos à dos, et la maîtrise et la mort, et la mort et le maître. »¹³¹

Mais qu'aurait répondu sur ce point Foucault à Derrida ?

Qui saura jamais le dire ?

Ce faisant, Derrida est-il juste avec Foucault ?

Celui-ci ne pourrait-il toujours répliquer ? Par exemple, en faisant valoir, que ce chiasme tient à l'ambivalence interne au discours de Freud lui-même, à une duplicité qui lui serait inhérente ? Et que par conséquent, loin d'être la proie d'un embarras crucial qu'il ne maîtriserait pas, Foucault ferait preuve d'une maîtrise rigoureuse en suivant pas à pas le mouvement sinueux de l'ambivalence freudienne elle-même ? Auquel cas, Foucault aurait-il été plutôt juste avec Freud ?

À la fin de la troisième partie de sa conférence « "Être juste avec Freud"... », Derrida ouvre un long éclaircissement et fait un résumé de ses critiques au « dispositif foucauldien ». Ce long éclaircissement, avec ses justifications et ses explications, démontre la difficulté d'être juste avec l'*autre* (en l'occurrence : être juste avec la mémoire de Foucault). Il reprend ses précautions, ses soucis, déjà présents à l'introduction du texte.

Tout cela appelle nos questions, pointées ci-dessus, c'est-à-dire, affecte notre problématique. C'est pourquoi nous citerons encore un passage de Derrida, qui exige d'être reproduit aussi dans son intégralité ; nous l'analyserons ensuite dans notre conclusion.

« Qu'on entende bien : loin de moi l'idée d'accuser ou de critiquer ici Foucault, de dire par exemple qu'il a tort de confiner ainsi *Freud lui-même (en général)* ou la *psychanalyse elle-même (en général)* dans ce rôle et à cette place. Au sujet de Freud ou de la psychanalyse *eux-mêmes et en général*, je n'ai sous cette forme et en ce lieu à peu près rien à dire ou à penser, sauf en effet que Foucault a quelques bons arguments et que d'autres en auraient aussi quelques autres, point mauvais non plus, à lui opposer. Loin de moi aussi, quoi qu'il en paraisse, l'idée de suggérer que Foucault se contredit quand il place aussi fermement le même Freud (en général) ou la même psychanalyse (en général) tantôt d'un côté, tantôt de l'autre de la même ligne de partage, et toujours du côté du Malin Génie — *lequel se trouve tantôt du côté de la folie tantôt du côté de son*

¹³¹ Cf. Derrida, « Au-delà du principe de pouvoir », *Rue Descartes* 2014/3 (n°82) pp. 10, 11.

exclusion-réappropriation [c'est nous qui soulignons], de son enfermement au-dehors ou au dedans, avec ou sans murs asilaires. *La contradiction est sans doute dans les choses mêmes* [c'est nous qui soulignons], si on peut dire. Et nous sommes dans une région où le tort (*l'avoir-tort* ou le *faire-tort*) pourrait plus que jamais tenir à être du côté d'une certaine raison, du côté de ce qu'on appelle *raison garder*, du côté où justement l'on a raison et où *avoir raison*, c'est avoir *raison de*, avec une violence dont la subtilité, *les ressources hyperdialectiques et hyperchiasmatisques ne se laissent pas formaliser totalement, c'est-à-dire ne se laissent plus dominer dans un métalangage* [nous soulignons]. Ce qui signifie qu'on est toujours pris dans les nœuds qui tisse, avant nous et au-delà de nous, cette puissante, trop puissante logique. L'histoire de la raison qui se loge dans tous ces idiomes turbulents (*donner tort* ou *donner raison*, *avoir raison*, *avoir tort*, *avoir raison de*, *faire tort*, etc.), *c'est aussi l'histoire de la folie* que voulait nous raconter Foucault [nous soulignons]. Qu'il se soit pris, qu'il ait été pris avant même de s'y prendre, dans les rets de cette logique dont il thématise parfois ce qu'il appelle lui-même un "système de contradictions" et "d'antinomies" dont la "cohérence" reste "cachée", tout cela ne saurait se réduire à une faute ou à un tort de sa part. Cela ne veut pas dire pour autant que, sans jamais lui donner radicalement tort ou le trouver en faute, nous ayons à souscrire *a priori* à tous ses énoncés. On ne dominerait toute cette problématique, si c'était possible, qu'après avoir répondu de façon satisfaisante à quelques questions, à des questions aussi innocentes que "Qu'est-ce que la raison ?" par exemple, ou plus étroitement "Qu'est-ce que le principe de raison ?". Qu'est-ce qu'"avoir raison" ? "Avoir, donner ou faire tort" ? On me pardonnera peut-être de laisser ici ces énigmes en l'état. » (EJF, pp. 124,125).

4. Conclusions (chapitres II et III)

Reprenons maintenant brièvement les apports du débat des spécialistes, à l'occasion du texte de Descartes et de celui de Freud.

En bref, la thèse foucauldienne veut soutenir que Descartes opère philosophiquement le partage entre la raison, d'un côté, et la folie de l'autre ; et la contra-thèse derridienne veut soutenir qu'avec le doute radical une certaine extravagance de la folie se trouve assumée par la raison.

À en croire au débat des spécialistes (sur le corpus cartésien), surtout après la précieuse conclusion qu'en tire Alquié (qu'il y a deux lectures possibles de la *Meditatio I* et qu'« aucune des remarques précédentes ne permet de conclure avec certitude en faveur de la

lecture A ou de la lecture B ») — conclusion que suivront les analyses de Kambouchner et celle de Macherey —, alors une telle *réfutation* de la thèse foucauldienne n'a pas été établie et vraisemblablement ne peut pas ou ne saurait pas l'être.

De même que la *thèse* foucauldienne ne peut pas être établie, en bonne et due forme, à l'exclusion de toute autre lecture, par exemple, celle qui a fait Derrida.

Cet indécidable (par rapport à la « bonne » manière de lire Descartes), cette impossibilité de trancher, de décider qui a tort et qui a raison dans cette controverse entre la lecture de Foucault et la lecture de Derrida, est le signe qu'on a affaire là à un *différend* — *sur le plan de l'argumentation des thèses en présence*.

Cependant le différend n'apparaît ici, sur ce plan du contenu argumentatif, que parce qu'il y a l'exigence d'« avoir raison », et que deux thèses divergentes sur le même sujet (et dans ce cas : sur le « même » texte) *ne peuvent pas avoir toutes les deux également raison*, suivant le principe de non-contradiction.

Derrida lui-même, d'une certaine façon, anticipe notre problématique du *différend* en disant que « La contradiction [entre les lectures divergentes] est sans doute dans les choses mêmes ». Derrida précise que « nous sommes dans une région où le tort (*l'avoir-tort* ou le *faire-tort*) pourrait plus que jamais tenir à être du côté d'une certaine raison, du côté de ce qu'on appelle *raison garder*, du côté où justement l'on a raison et où *avoir raison*, c'est avoir *raison de...* ». En somme, tout ce qu'il a « prédit » ou anticipé lors de son long éclaircissement dans sa conférence de 1991 « Être juste avec Freud... ».

Évidemment, comme nous savons, le principe de non-contradiction suppose, entre autres, l'*unité* du référent ; en l'occurrence, celle du texte cartésien, et nous pouvons ajouter, maintenant, celle du texte freudien (et le *même*, dans l'expression « le même texte », fait ici problème justement. Comme nous l'avons vu dans notre cas exemplaire du *différend* entre J-F. Lyotard et P. Souyri (cf. chapitre I)).

C'est toujours l'un des idiomes qui déclare que c'est le « même » référent d'un côté et de l'autre, d'où la possibilité de la divergence, du conflit. Or, suivant les commentateurs, le texte de Descartes *admettrait en principe les deux lectures* (celle de Foucault et celle de Derrida).

En suivant notre étude sur la conférence de Derrida, « Être juste avec Freud... », sur le rapport chiasmatisé de Foucault à Freud et à la psychanalyse, nous nous rendons compte que le problème (celui d'avoir la possibilité des différentes lectures du texte) est le même que celui auquel nous étions arrivés à l'issue de l'étude du texte cartésien.

Dans les deux cas, ce n'est pas le « même référent », comme le souligne aussi Derrida lors de la conférence sur Freud. C'est-à-dire chaque partie lit le référent selon son propre langage à lui.¹³²

Ce que Derrida dit, à propos de ce que nous pourrions appeler le *travail de la contamination* dans le discours foucauldien, vaut tout aussi bien pour la relation ou la confrontation entre son propre style discursif et celui de Foucault.

D'ailleurs, comme nous l'avons vu dans l'étude du texte cartésien, il n'y a pas qu'un Descartes en l'occurrence, mais deux (cf. chapitre II, § 4. L'étude de l'apport des spécialistes).

Peut-être, il n'y a pas qu'un Freud aussi en l'occurrence. Si nous pouvons croire à une possible réplique foucauldienne de la thèse derridienne (selon laquelle il y a un chiasme qui hante sa lecture de Freud et de la psychanalyse), Foucault pourrait répondre à Derrida, par exemple, que ce chiasme tient lui-même à l'ambivalence interne du propre discours freudien et de la psychanalyse elle-même.¹³³

Pourquoi dès lors ne pas s'accorder pour dire que les deux lectures sont également valables, tantôt celle de Descartes, tantôt celle de Freud ?

Et par conséquent, *dissoudre* le différend, qui n'aurait plus lieu d'être ?

C'est vraisemblablement parce que, à propos du primat de la *force*, de l'agonistique, de la rivalité, chacun des protagonistes veut avoir raison et montrer que l'autre a tort.

Sur le plan argumentatif, la question serait celle du *choix* : en admettant que les deux thèses ou les deux lectures sont également valables en l'occurrence, laquelle *convient-il* de *choisir* ?

Pourquoi l'une plutôt que l'autre ? Car les implications, les conséquences, les enjeux, les stratégies, les possibilités ne sont pas les mêmes, selon que l'on choisisse l'une

¹³² Sur le dispositif derridien et sa manière de lire Freud, c'est-à-dire la « portée psychanalytique » dans les travaux de Derrida, voir l'article de Vladimir Safatle qui a fait une analyse du texte de Derrida « Être juste avec Freud » à partir d'une lecture de *De la grammatologie*. cf. Safatle, V. « Chapitre II. Être juste avec Freud : la psychanalyse dans l'antichambre de *De la grammatologie* », in Patrice Maniglier, *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Presses Universitaires de France « Philosophie française contemporaine », 2011, p. 395-408.

¹³³ Cf. par exemple, la critique qu'a faite Foucault par rapport à l'ambivalence du sens du rêve chez Freud, dans son Introduction à la traduction française du texte de Binswanger « Le Rêve et l'Existence », publiée en 1954, repris en DE I, p. 93.

ou l'autre. (cf. encore le chapitre II, §4. L'étude de l'apport des spécialistes et le chapitre III).

Qu'importe alors que le texte cartésien supporte les deux lectures, ou qu'il y ait deux Descartes ? Ou encore qu'il y ait deux Freud ?

Ce qui compte, c'est la perspective, le dispositif de pensée depuis lequel on le lit.

Donc, la question devient : quelle est ici la *meilleure* perspective, celle qu'il convient de choisir, au détriment de l'autre ?

L'une et l'autre prétendant être la meilleure, la plus « forte » (par-delà même l'exégèse des textes cartésien et freudien). Et chacune s'autorise, par définition, à traduire (à « s'expliquer ») l'autre dans son propre idiome et donc, à la trahir forcément : le différend sur le plan *argumentatif* était inévitable. (Cf. une fois encore le cas du différend entre Lyotard et Souyri.)

Ici se dévoile ce qui est derrière la dispute entre Foucault et Derrida : un *différend entre des dispositifs de pensée*, entre des *perspectives* philosophiques différentes, avec leurs styles, leurs visées, leurs pénétrations, leurs diagnostics, leurs priorités, leurs stratégies propres, que nous développerons après (plus spécifiquement, dans le chapitre V de cette étude).

Dans les pages qui suivent, nous nous occuperons d'un autre niveau des divergences : le *différend* quant l'adresse, ou l'axe de la relation entre les protagonistes.

CHAPITRE IV. — Le différend sur le plan de l'adresse à l'autre. *De la relation maître et disciple à l'escalade entre pairs.*

1. *Bios, tekhnè, ergon.* Le problème du biographique et des rapports « vie-et-œuvre ».
2. Quand dire, c'est faire : pragmatique, agonistique et paradoxologie.
3. Argumentation *et* relation : Être juste avec l'autre
4. Signatures. Un différend irréductible sur le plan de l'adresse. Dialogue *vs* affrontement.

CHAPITRE IV. — Le différend sur le plan de l'adresse à l'autre. *De la relation maître et disciple à l'escalade entre pairs.*

1. *Bios, tekhnè, ergon.* Le problème du biographique et des rapports « vie-et-œuvre ».

Dans le présent chapitre nous allons compléter l'étude du différend, entre les arguments foucauldien et derridien, par l'examen du conflit sur le plan de la *relation* entre les deux protagonistes.

Par cette approche, nous ne faisons que prendre en considération ce que nous apprennent les travaux en pragmatique du langage, à savoir : que la *relation* entre les interlocuteurs (au niveau « illocutionnaire ») est partie constitutive du *sens* des énoncés qu'ils s'échangent ou s'adressent à tour de rôle.¹³⁴

Or, cela ne diffère pas de ce que nous enseignent nombre de textes, et des *pratiques* discursives, de Foucault et de Derrida eux-mêmes, à propos des stratégies discursives.¹³⁵

¹³⁴ Sur le *speech-acts theory* voir : J.L. Austin, *Quand dire c'est faire*, Éditions du Seuil, Paris, 1970, (traduction par Gilles Lane de *How to do things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Ed. Urmson, Oxford, 1962) ; Aussi : P. Watzlawick, J. Helmick Beanvin, Don D. Jackson, *Une logique de la communication (Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes.* (1967)), traduit de l'américain par Janine Morche, Édition du Seuil, (1972) ; J.R. Searle., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge; J-F. Lyotard, *Le Différend*, *op cit.*

¹³⁵ Sur Foucault voir, par exemple, son commentaire dans *L'archéologie du savoir* : « [L'analyse des énoncés] se situe en fait au niveau du "on dit" — et par là il ne faut pas entendre une sorte d'opinion commune, de représentation collective qui s'imposerait à tout individu ; *il ne faut pas entendre une grande voix anonyme qui parlerait nécessairement à travers les discours de chacun ; mais l'ensemble des choses dites, les relations, les régularités et les transformations qui peuvent s'y observer, le domaine dont certaines figures, dont certains entrecroisements indiquent la place singulière d'un sujet parlant et peuvent recevoir le nom d'un auteur. "N'importe qui parle" ; mais ce qu'il dit, il ne le dit pas de n'importe où. Il est pris nécessairement dans le jeu d'une extériorité.* » cf. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard, 1969, p. 161. Nous soulignons.

Sur Derrida, voir la controverse qui l'a opposé à Searle. Le désaccord sur la question de la contextualisation du langage, sous l'horizon de l'interprétation de la philosophie d'Austin. Searle répond les objections de Derrida au livre d'Austin, *Quand dire, c'est faire* (1962), dans un article intitulé : « Pour réitérer les différences, réponse à Derrida » (1977, traduit en français en 1991).

Encore une fois : l'ouverture de la conférence de 1963 de Derrida apparaît comme un modèle, où nous voyons à l'œuvre la mise en avant de la *relation* sur la scène même de l'affrontement des arguments, comme nous allons voir dans ce chapitre.

Prendre en considération la *relation* entre les protagonistes de la discussion revient donc à examiner ce qu'il en est des « politiques » ou des stratégies de chacun touchant au nom, le *nom propre* et la *signature* — dans leur rapport à « l'œuvre ».

Autrement dit, cela revient à retrouver ici la question classique des rapports entre « la vie et l'œuvre », la « biographie » et la « bibliographie » d'un « auteur », spécialement, en l'occurrence, du philosophe.¹³⁶

Toute cette approche, et la problématique qui la sous-tend, du fait qu'elles sont traversées par les présupposés de la tradition, massivement relayés par la *doxa* (biographique ou psycho-biographique, journalistique, etc.), appellent néanmoins un certain nombre de remarques afin de prémunir d'éventuels malentendus.

Nous verrons que ces remarques s'inscrivent dans le sillage des critiques faites à ce sujet aussi bien par Derrida que par Foucault.

Les deux philosophes sont tributaires, là aussi, de l'héritage de Nietzsche, qui demeure une référence pour l'un et l'autre en matière de rapport entre « sujet » et « système », signature et discours, nom et œuvre.

Derrida poursuit la discussion qu'il a publiée, en son intégralité, dans *Limited Inc.* ; cf. Derrida, Jacques. *Limited Inc.* La philosophie en effet. Paris : Éd. Galilée, 1990.

Sur la dimension agonistique ou stratégique de la pensée de Derrida, voir aussi, Descombes, *Le même et l'autre*, *op.cit.*

¹³⁶ Voir Foucault sur qu'est-ce qu'un nom propre d'auteur et la difficulté de circonscrire où commence et où finit « l'œuvre ». Par où Foucault retrouve la question de la frontière mince et mouvante, « dynamique » (le même mot de Derrida) entre vie et œuvre : in *l'Archéologie du Savoir*, p. 35 : Il importe de remarquer que cela sera repris dans la conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? » : DE, n° 69 et 258 (1979). Disponible sur : <http://1libertaire.free.fr/MFoucault349.html> (avec réf. à Searle !) site consulté le 28/08/2016.

Voir aussi Derrida sur l'opposition des contraires « vie et œuvre » et la signature : Derrida, J. *Otobiographies : l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Débats. Paris: Editions Galilée, 1984 ; et l'analyse de la phrase de Nietzsche « J'ai oublié mon parapluie » (« vie » ou « œuvre » ?) dans *Eperons...*] Derrida, J., F. Loubrieu, et S. Agosti. *Éperons les styles de Nietzsche*. Paris : Flammarion, 2010.

Nietzsche serait en effet l'un des seuls, en Occident, à avoir envisagé la vie, la science, la philosophie, toujours « avec son nom, en son nom », dit Derrida. Et Foucault acquiesce, évidemment, à ce propos, nous l'avons vu.¹³⁷

Insistons : la question de « la vie et l'œuvre » constitue, par conséquent, un enjeu important des travaux de nos deux philosophes, et comme thème et comme pratique stratégique.

Ils seraient donc d'accord également pour dire que l'analyse du rapport entre *bios* et œuvre est déterminante pour la compréhension d'une pensée. Autrement dit, l'analyse de tout ce qui, dans l'œuvre, se rapporte à la question de la *signature*, de la *singularité*, de la *non-synonymie* — y compris et déjà chez Foucault et chez Derrida.

Comme nous allons le voir, dans ce qui suit nous aborderons ces questions de *relation* et de vie-et-œuvre du point de vue des *faits de langage*. En considérant strictement, mais rigoureusement, que *dire, c'est faire* ; que le langage, le discours est en même temps un comportement.

Cela nous permettra donc d'examiner les avatars de la *relation* entre les locuteurs, « auteurs » ou signataires antagonistes, ainsi que leur « vie » ou leur forme de vie, du point de vue immanent au langage et aux « actes de langage ». Congédiant par là même toute approche étroitement empiriste, psychologue ou psycho-biographique.

*

À l'égard de la problématique de « la vie et l'œuvre » des philosophes laquelle a donné lieu à un genre de discours qui remonte au moins à la « vies et doctrines » de Diogène Laërce, doxographe et biographes des philosophes ; ce genre de discours nouveau n'est-il pas encore (au début du III^e siècle) tributaire d'une époque qui déterminait essentiellement la philosophie comme manière de vivre, et en laquelle l'expression de « vie philosophique » était d'usage ? En d'autres mots, une époque d'avant l'institution, moderne, de la philosophie comme métier, spécialité, profession.

— Mais il importe de marquer, à cet égard, qu'aussi bien Foucault que Derrida entendent se démarquer de la figure stricte du « philosophe de métier », qu'ils sont aussi

¹³⁷ Cf. *l'Archéologie du Savoir, op. cit.*, p. 35 sq.

en même temps. C'est d'ailleurs là un des *topoi* polémiques entre eux, un grief que l'un impute à l'autre, il convient de convoquer ici la distinction que rappelle Foucault entre les termes grecs de *bios* et de *zôê*.¹³⁸

Là où le français n'a qu'un verbe, « vivre », la langue grecque en distingue deux. D'où découlent les deux substantifs : D'une part, *zôê* : la vie comme propriété des organismes, la vie proprement biologique, la vie animale ; D'autre part, *bios* : la vie comme *objet* ou *matière de technique* de conduction, d'orientation, supposant la possibilité d'un sujet, d'une subjectivité. « La vie telle qu'on peut la faire soi-même, la décider soi-même », impliquant donc l'apparition d'un sujet éthique. Ce sujet éthique est indissociable d'une manière de lier sa vie à la possibilité de la transformer, de la diriger dans tel ou tel sens, de la modifier, d'une manière raisonnable en fonction d'un choix des techniques des arts de vivre.¹³⁹

C'est en sens de *bios* que la vie sera entendue par la suite, comme une *épreuve* tantôt dans le sens d'une *expérience de notre existence*, d'une révélation de nous à nous-mêmes ; tantôt comme une « épreuve que ce monde, ce bios, est aussi *un exercice*, c'est-à-dire grâce à quoi nous allons nous former, nous transformer » (HS, p. 466 ; nous soulignons).

« Le *bios*, c'est la vie qualifiable, la vie avec ses accidents, avec ses nécessités, mais c'est aussi la vie telle qu'on peut la faire soi-même, la décider soi-même. Le *bios*, c'est ce qui nous arrive bien sûr, mais sous l'angle de ce qu'on fait avec ce qui nous arrive. C'est le cours de l'existence, mais compte tenu du fait que ce cours est indissociablement lié à la possibilité de le mener, de le transformer, de le diriger dans tel ou tel sens, etc. Le *bios*, c'est le corrélatif de la possibilité de modifier sa vie, de la modifier d'une façon raisonnable et en fonction des principes de l'art de vivre. » (SV, pp. 36, 37)

¹³⁸ Dans le cours *Subjectivité et vérité* (1980-1981) et à la fin du cours *L'Herméneutique du Sujet* en 1982. Dorénavant désignés respectivement SV et HS.

¹³⁹ Foucault dit, dans le cours de 1980-81 : « J'ai parlé d'art d'existence, de transformation de l'être, d'action de soi sur soi. En fait les Grecs, pas les Latins mais le Grecs, ont un mot qui désigne très précisément ce sur quoi doivent porter ces arts de se conduire. C'est le mot *bios*. Vous savez que, pour un Grec, il y a deux verbes — que nous traduisons par un seul et même mot : « vivre ». Vous avez le verbe *zên*, que veut dire : avoir la propriété de vivre, la qualité d'être vivant. Les animaux effectivement vivent en ce sens de *zên* [*zôê*]. Puis vous avez le mot *bioûn*, qui veut dire : passer sa vie, et qui se rapporte à la manière de vivre cette vie, la manière de la mener, de la conduire, la façon dont elle peut être qualifiée d'heureuse ou de malheureuse. Le *bios*, c'est quelque chose qui peut être bon ou mauvais, alors que la vie que l'on mène parce que l'on est un être vivant, vous est donnée simplement par la nature. » (SV, p. 36).

Le sens qu'il faut donner à ces arts de vivre, c'est-à-dire, les *techniques* de soi visant un contrôle et une transformation de soi par soi-même est impliqué aussi bien dans la vie du philosophe que dans l'exercice de la pensée philosophique.¹⁴⁰ Cela veut dire qu'il y a à l'horizon une indissociabilité de la vie et de l'œuvre du philosophe ; de celle-ci, les cyniques constituent sans doute le cas le plus éclatant, qui non seulement *font* ce qu'ils *disent*, mais « disent » quelque chose à travers ce qu'ils font et comme ils le font et vivent.

C'est où se joue aussi la liberté de chacun dans sa responsabilité envers lui-même et envers les choses. Comme Foucault le souligne :

« De même être philosophe, bien sûr ce n'est pas avoir le métier de philosophe. Ce n'est pas même posséder la vérité. C'est la chercher, ou plus exactement se la proposer comme fin. En somme, ce qui caractérise le *bios*, sous les trois formes que l'on connaît ou même en général, indépendamment des formes dans lesquelles il peut se définir, ce n'est donc pas le *statut*, ce n'est pas l'activité, ce n'est pas ce qu'on fait, ce ne sont même pas les choses qu'on manipule. *C'est la forme de rapport qu'on décide d'avoir soi-même avec les choses, la manière dont on se place par rapport à elles, la manière dont on les finalise par rapport à soi.* C'est encore la manière dont on insère *sa propre liberté*, ses propres fins, son propre projet dans ces choses elles-mêmes, la manière dont en quelque sorte on les met en perspective et on les utilise. Il paraît que les Grecs ne connaissaient pas ce qu'est la subjectivité [c'est Heidegger qu'en parle] ou qu'ils n'en avaient pas la notion. La notion que nous avons, nous, de la subjectivité n'a sans doute pas de répondant exact en grec. Mais ce qui se rapproche le plus de ce que nous entendons par subjectivité, c'est cette notion de *bios*. Le *bios*, c'est la subjectivité grecque. » (SV, p. 255 ; nous soulignons).

¹⁴⁰ « Tous ces arts, toutes ces *tekhnai* que les Grecs, et les Latins après eux, ont tellement développés, ces arts de vivre portent sur le *bios*, sur cette partie de la vie qui relève d'une technique possible, d'une transformation réfléchie et rationnelle. Ils ont d'ailleurs, pour dire tout ça, un mot, une expression qu'il faut prendre tout à fait à la lettre. Ils appelaient cet art de vivre (vous trouvez l'expression dans Épictète, mais vous la retrouveriez aussi chez bien d'autres) : *tekhné peri bion* – la *tekhné* qui s'applique à la vie, la technique qui concerne l'existence entendu comme vie à mener, la technique qui permet de façonner cette vie. » (SV, pp. 36, 37).

Une vie, selon le dernier Foucault, est une vie toujours en *exercice* en tant qu'exercice d'elle sur elle même ; elle se déplace par rapport à elle même, elle se démarque, par exemple, par rapport au profil culturel que lui aura été assigné d'emblée.

Tout cela est fortement rassemblé dans la maxime de René Char que Foucault à la fin — à la fin de sa vie et de son œuvre — a choisi pour faire figurer, seule, dans les quatrièmes de couverture de ses deux derniers livres, *L'Usage de Plaisir* et *Le souci de soi*.

L'impératif de Char, on le sait, énonce ceci : « L'histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir ».¹⁴¹

Contredire les synonymies, c'est un devoir, selon Foucault, en ce sens aussi que chaque homme et chaque femme devrait faire de sa vie un « exercice » en vue de la transformer, de se « dépendre de soi-même ».

Il est frappant de constater ici que cette maxime ultime rejoint le dernier mot de la sagesse socratique : « Une vie qui ne se transforme pas n'est pas digne d'être vécue » Platon, *Apologie de Socrate*, 35 a-b).¹⁴² Or, sa mise en œuvre constitue déjà un obstacle, et pas des moindres, à la biographie et à la synonymie biographique.

En d'autres termes cela introduit en un sens la question du *biographique*, et son rapport à l'œuvre.

Et tout d'abord : une critique aux (style) biographes (« pauvres d'esprit ») qui cherches à ramener Michel Foucault à telle ou telle grille — c'est-à-dire : synonymie ou réseau des synonymies (cas le plus accablant et celui de James Miller). Voir le texte de Roger-Pol Droit, *La compagnie de philosophes*, où il fait une critique à ce genre de biographe.

« Quelques pauvres esprits, comme le biographe James Miller, s'attachent à interpréter le travail de Michel Foucault à partir des ses prétendus penchants morbides. De son enfance à son agonie, une même fascination pour la mort aurait habité l'auteur de *Surveiller et Punir*. Il n'aurait cessé d'être hanté par la proximité du plaisir et de l'anéantissement, aurait

¹⁴¹ Cf. Char, René, *Œuvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade 308. Paris : Gallimard, 1983.

J-C. Milner, dans *La Puissance du détail*, analyse cette citation de Char par Foucault en montrant que son sens (1) recouvre l'ensemble de l'œuvre, de *l'Histoire de la folie à l'âge classique* à *l'Histoire de la sexualité*, en passant par la période « archéologique », et (2) il concerne tout autant l'œuvre que la biographie de l'auteur du *Souci de soi*. Voir également Droit, Roger-Pol. *La compagnie des philosophes*. Paris : O. Jacob, 2002. Nous y reviendrons dans la partie consacrée à la critique foucauldienne de l'histoire.

¹⁴² Cf. Foucault, M., *Le souci de soi*. Histoire de la sexualité, tome 3. Paris : Gallimard, 1997.

cultivé constamment la cruauté, aurait vécu déchiré entre l'attrance et la répulsion qu'elle lui inspirait. (...) Bref, sa vie et son œuvre seraient placées sous le signe unique du sadisme. On entend rire Foucault, et n'importe quel lecteur sensé.

(...) Le nom de Michel Foucault n'est donc pas simplement synonyme d'historien ni de philosophe. Il n'est pas même synonyme de "Michel Foucault". Jamais identique à soi. Signe de contradiction, comme l'indique à sa manière cette citation de René Char qui tien lieu, à elle seule, de prière d'insérer aux tomes II et III de l'*Histoire de la sexualité*. »¹⁴³

Cela constitue par conséquent, par avance, à la fois une résistance et une critique à un certain style de biographie que voudrait ramener le sujet à un *verbum unicum* (comme le disent aussi J.-L. Marion et J.-C. Milner).

Suivant le même héritage nietzschéen d'une critique de l'entreprise biographique (qui veut saisir l'identité ou le sens d'une vie individuelle, sa « synonymie » foncière, voire « expliquer » l'œuvre par la « vie »), Derrida a écrit une « *otobiographie* de Nietzsche ». Derrida utilise le préfixe « oto », qui renvoie à l'oreille, l'écoute, le sens et le double sens, l'entendu et le sous-entendu ; une biographie de l'oreille, par l'oreille ou par l'écoute, selon l'oreille dont il convient d'écouter des doubles sens, du dit et du non-dit, dont est faite « une vie ». Comme Derrida le pointe lui-même :

« La biographie d'un "philosophe", nous ne la considérons plus comme un corpus d'accidents empiriques laissant un nom et une signature hors d'un système qui serait, lui, offert à une lecture philosophique immanente, la seule qui soit tenue pour philosophiquement légitime : toute une incompréhension académique [la question de l'académique, du philosophe de métier, professeur professionnel d'université, etc., ne cesse de faire retour...] de l'exigence textuelle qu'on règle sur les limites les plus traditionnelles de l'écrit, voire de la "publication". Moyennant quoi on peut ensuite et d'autre part écrire des "vies-de-philosophes", des romans biographiques dans le style ornemental et typé dont s'accommodent parfois de grands historiens de la philosophie. Des romans biographiques ou des psycho-biographies prétendant rendre compte de la genèse du système selon

¹⁴³ Cf. Roger-Pol Droit, *La compagnie des philosophes*, *op.cit.*, pp. 297, 298.

des processus empiriques de type psychologue, voire psychanalyste, historiciste ou sociologue. »¹⁴⁴

L'enjeu, au-delà de la critique du biographique, est d'indiquer une nouvelle problématique du biographique en général et de la biographie des philosophes en particulier. Selon lui, d'autres ressources doivent être considérées dans l'étude de l'œuvre et de la vie.

« [Cette nouvelle problématique] doit mobiliser d'autres ressources, et au moins une nouvelle analyse du nom propre et de la signature. Ni les lectures "immanentistes" des systèmes philosophiques, qu'elles soient structurales ou non, ni les lectures empirico-génétiques externes n'ont jamais, en tant que telles, interrogé la *dynamis* de cette bordure entre l'"œuvre" et la "vie", le système et le "sujet" du système. » (OTO, p. 40)

Derrida appelle *dynamis* la « bordure » qui lie les corpus des textes *et* le corps du philosophe. « Cette bordure — je l'appelle *dynamis* à cause de sa force, de son pouvoir, de sa puissance virtuelle et mobile aussi — n'est ni active ni passive, ni dehors ni dedans. » (OTO, p. 41). La *dynamis* c'est le terme qui porte ici l'opération de *déconstruction* de l'opposition des contraires ; chez Foucault, ce serait plutôt l'absence de synonymie, par exemple entre le nom « Nietzsche » qui signe un aphorisme (« œuvre ») et le « même » nom qui signe une note pour la blanchisserie (« vie »). De sorte que, par des voies différentes, et en dépit de l'hétérogénéité des discours philosophiques, Foucault et Derrida s'accorderaient sur la critique du biographique et de l'approche admise de la question de « vie et œuvre ».

Comme Derrida le dit très bien il n'y a pas une ligne tenue (mince, indivisible) entre les « philosophèmes » et la « vie » d'un philosophe. « Surtout *elle n'est pas* une ligne mince, un trait invisible ou *indivisible* entre l'enclos des philosophèmes d'une part, et, d'autre part, la "vie" d'un auteur déjà identifiable sous son nom. Cette bordure [entre œuvre et vie] divisible *traverse les deux "corps"*, le corpus et le corps, selon des lois que nous commençons seulement à entrevoir. » (OTO, p. 41 ; nous soulignons).

¹⁴⁴ Cf. Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, pp. 39, 40. Dorénavant désigné OTO.

*

Par-delà l'accord général entre Foucault et Derrida quant à la critique du biographique, une différence vaut d'être soulignée ; nous verrons ensuite qu'elle importe pour le *différend* général qui nous occupe.

Nous avons vu que, selon Foucault, la problématique du *bios* est associée à la liberté du sujet, à celle de faire un choix de vie et d'avoir la responsabilité de son choix, de choisir sa manière de mettre en perspective sa vie et de la transformer. Tout cela exige une autonomie et une maîtrise de soi (on se souviendra qu'un chapitre central de *L'Usage des plaisirs* est intitulé « *Egkrateia* », la maîtrise ou le pouvoir grecque de soi sur soi-même).

Chez Derrida il y a, pour ainsi dire, une différence intrinsèque au concept même de *bios*, en ce sens où le concept de liberté est pour lui toujours déjà traversé ou travaillé par une hétéronomie. Et cette hétéronomie précède l'autonomie, selon lui. En d'autres termes, et pour schématiser, la maîtrise de soi ne saurait être ici le dernier mot (comme nous avons suivi dans le chapitre III les paradoxes de la maîtrise chez Derrida).

Cela est un thème qui lui vient de la pensée éthique hébraïque de Levinas — l'un des rares penseurs français du XX^e siècle qui n'est pas une référence commune partagée avec Foucault. Mais cela croise également le motif qui lui vient d'une autre pensée, qu'on a pu appeler « juive » : la psychanalyse, Freud et Lacan. Laquelle référence est précisément l'objet aussi du différend avec Foucault. (Faut-il aller jusqu'à dire que ce différend oppose l'un à l'autre comme le Juif au Grec ?)

Derrida va ainsi affiner, si on peut dire, ou en tout cas compliquer, la question de la liberté impliquée dans le concept de *bios* chez Foucault, problématisant justement la prétendue l'autonomie du sujet (encore lui...) et sa maîtrise de soi.

Selon Derrida, l'expérience de la liberté déborde la responsabilité du sujet dans son autonomie. Dans le dialogue *De quoi demain...*, avec Élisabeth Roudinesco, Derrida déclare : « Il m'est souvent arrivé, au cours de ces dernières années, quand j'avais à nommer des choses de cet ordre — le "libre", l'incalculable, l'imprévisible, l'indécidable, l'événement, l'arrivant, l'autre — de parler de "ce qui vient" [qui arrive] ». Et Derrida de préciser :

« ce qui imprévisiblement surgit, appelle et déborde à la fois ma responsabilité (ma responsabilité *avant* ma liberté — qu'elle semble pourtant présupposer, *ma responsabilité dans l'hétéronomie, ma liberté sans autonomie*), l'événement, la venue de (ce) qui vient mais n'a pas encore de figure reconnaissable — et qui donc n'est pas nécessairement un autre homme, mon semblable, mon frère, mon prochain (vous voyez tous les discours qui seraient alors remis en jeu par (ce) qui vient ainsi). Cela peut être aussi bien une "vie" ou même un "spectre" de forme animale ou divine sans être "l'animal" ou "Dieu", et non seulement un homme ou une femme, ni une figure sexuellement définissable selon les assurances binaires de l'homo- ou de l'hétérosexualité.

Voilà ce que peut être, ce que *doit être* un *événement digne de ce nom*, une arrivance qui me surprenne absolument et à quoi et à qui, de quoi ou de qui je ne puisse pas, je ne doive plus *ne pas répondre* — de façon aussi responsable que possible : ce qui arrive ou qui fond sur moi, ce à quoi je suis exposé, *au-delà de toute maîtrise* [un tout autre concept d'« événement » donc, apparemment, que celui de Foucault]. Hétéronomie, donc, l'autre est ma loi. Ce qui fond ainsi sur moi ne vient pas nécessairement à moi pour m'élire, moi, en se présentant devant moi, de telle sorte que je le *voie venir* horizontalement, tel un objet ou un sujet anticipable sur le fond d'un horizon, d'un avenir prévisible. Il n'y a pas plus d'*horizons* pour l'autre que pour la mort. L'autre qui fond sur moi ne se *présente* pas nécessairement devant moi à l'horizontale, il peut me tomber dessus, verticalement (non pas du Très-Haut, mais de si haut !) ou me surprendre en venant dans mon dos, par derrière ou par dessous, du sous-sol de mon passé, et de telle sorte que je ne le voie pas venir, voire que je ne le voie jamais, devant me contenter parfois de le sentir ou de l'entendre. À peine. » (DQD, pp. 90, 91 ; nous soulignons.)

L'hétéronomie, chez Derrida, et le réseau des concepts avec lesquels elle est tissée, à commencer par celui d'*événement*, de *l'autre*, de *l'incalculable...*, est impliquée dans sa manière propre de voir la philosophie. Peut-être que de cet au-delà de toute maîtrise, on peut trouver une correspondance chez le Foucault dans le motif de la *désubjectivation*, de l'expérience des limites, de la dépossession de toute maîtrise, dont il faisait état à l'occasion de la littérature, des lectures de Bataille, Blanchot, Klossowski, Nietzsche.¹⁴⁵

Il importe en tout cas de relever ici que, cette problématique d'une hétéronomie constitutive du sujet chez Derrida est tout à fait cohérente avec sa lecture de Descartes, du *cogito* et de la folie, ainsi qu'avec celle de Freud, comme nous allons vu.

¹⁴⁵ Cf. Chevallier, Ph. *Michel Foucault et le christianisme*. Croisée des chemins. Lyon : ENS éditions, 2011.

Derrida reconnaît en Nietzsche le philosophe qui a pensé la philosophie « avec son nom » en y inscrivant, engageant, son nom, son expérience, en faisant de sa vie même un laboratoire de la pensée, sa manière de vivre est impliquée de part en part dans sa manière propre et singulière de pratiquer la philosophie. Cette manière de se déprendre de soi, de devenir toujours autre, qu'il s'impose à chaque nouveau livre, tout cela que nous pouvons vérifier avec richesse dans ses préfaces.

« Ce qu'on appelle la vie — chose ou *objet* de la *biologie* et de la *biographie* — ne fait pas face [ob-jectum = devant, faire face], c'est la première complication, à quelque chose qui serait pour elle un objet opposable, la mort, le thanatologique ou le thanatographique. La "vie" a aussi *du mal*, à devenir *objet* d'une science, au sens que la philosophie et la science ont toujours donné à ce mot, comme au statut légal de la scientificité. Ce mal, les retards qui s'ensuivent, tout cela tient en particulier au fait qu'une philosophie de la vie a toujours son logement préparé dans la science de la vie. Ce n'est pas le cas de toutes les autres sciences, des sciences de la non-vie, autrement dit du mort. Ce qui pousserait à dire que toutes les sciences qui conquièrent leur scientificité sans retard ni résidu sont des sciences du mort ; et qu'il y a entre le mort et le statut d'*objet* scientifique une co-implication qui nous *intéresse*, et qui intéresse le désir de savoir.

S'il en est ainsi, le *sujet* dit vivant du discours biologique *fait partie, partie prenante ou parti pris, du champ investi*, avec l'énorme acquis philosophique, idéologique, politique, avec toutes les forces qui le travaillent, avec tout ce qui se potentialise dans la subjectivité d'un biologiste ou d'une communauté de biologistes [le sujet de la connaissance qui prend le sujet pour objet — toujours en retard, en « différé », car l'objet aura toujours déjà été / vécu comme sujet]. Toutes ces évaluations marquent la signature savante et *inscrivent le bio-graphique* [du sujet savant] *dans le biologique*.

Or le nom de Nietzsche est peut-être aujourd'hui, pour nous, en Occident, le nom de celui qui fut le seul (peut-être d'une autre manière avec Kierkegaard, et peut-être encore avec Freud [auto-analyse, c'est-à-dire sujet et objet à la fois ; analyse de ses propres rêves dans la *Traumdeutung*, etc. Freud qui savait que les grands *choix* philosophiques ne sont pas rationnels, mais affaire de *prédilection*, des choix affectifs]) à traiter de la philosophie et de la vie, de la science et de la philosophie de la vie [objet, thème] *avec son nom, en son nom* [de sujet, savant ; Derrida souligne]. Le seul peut-être à y avoir mis en jeu son nom — *ses noms* [Derrida souligne] — et ses biographies. Avec presque tous les risques que cela comporte : pour "lui",

pour "eux", pour ses vies, ses noms et leur avenir, l'avenir politique singulièrement de ce qu'il a laissé signer. » (OTO, pp. 42, 43 ; nous soulignons).

Derrida si demande comment ne pas en tenir compte de Nietzsche quand on le lit ? « On ne lit qu'à en tenir compte », dit-il. Lire, dans le sens de tenir compte, *dans* ce qu'on lit, de l'implication de noms, signatures, vies, avenir, etc. C'est pour nous la même question, concernant Foucault et Derrida, leur relation, leur différend.

« Mettre en jeu son nom (avec tout ce qui s'y engage et qui ne se résume pas à un *moi*), mettre en scène des signatures, faire de tout ce qu'on a écrit de la vie ou de la mort un immense paraphe [signature] biographique, voilà ce qu'il aurait fait et dont nous devons prendre acte. Non pas pour lui faire revenir le bénéfice : d'abord il est mort, *lui*, évidence triviale mais au fond assez incroyable, et le génie du nom est là pour nous la faire oublier.

Être mort signifie au moins ceci qu'aucun bénéficiaire ou maléfice, calculé ou non, *ne revient plus* au porteur du nom mais seulement au nom, en quoi le nom, qui n'est pas le porteur, est toujours et *a priori* un nom de mort. Ce qui revient au nom ne revient jamais à du vivant, rien ne revient à du vivant. Ensuite nous ne lui en accorderons pas le bénéfice parce que ce qu'il a légué, en son nom, ressemble comme tous legs (entendez ce mot avec l'oreille que vous voudrez) à un lait empoisonné qui se mêlait d'avance, nous en aurons tout à l'heure le rappel, au pire de notre temps [national-socialisme]. Et ne s'y mêlait pas par hasard. » (*Ibid.*, pp. 43, 44)

Nous avons vu, selon Derrida et Foucault, lire la biographie d'un philosophe c'est en prendre compte *corpus* et *corps*. Cela est notre *thème* dans ce chapitre, et aussi la chose selon laquelle nous devons « prendre acte » aussi pour essayer d'être juste tantôt avec Foucault, tantôt avec Derrida. Prendre compte de leur *corpus* la question argumentative de leur débat, comme nous avons fait et maintenant prendre acte du *corps* (« comment on devient ce qu'on est ») de chacun dans le *différend* que demeure entre leur relation. Prendre compte aussi à cette nouvelle manière de penser la *biographie* des philosophes comme ont suggéré Foucault et Derrida, la *biographie* ou l'« otobiographie » en incorporant une écoute fine que ouvre la possibilité de voir la *signature* de chacun, et de comprendre comment chaque *signature* voit l'autre.

Insiste, une fois encore Derrida, sur la manière de lire Nietzsche :

« Je lirai Nietzsche depuis la scène d'*Ecce Homo*. Il y met son corps et son nom en avant, même s'il s'y avance sous des masques ou des pseudonymes sans noms propres, des masques ou de noms pluriels qui peuvent ne se proposer ou produire, comme tout masque et même toute théorie du simulacre, qu'en rapportant toujours un bénéfice de protection, une plus-value où se reconnaît encore la ruse de la vie. Ruse perdante dès lors que la plus-value encore ne revient pas à du vivant mais au nom des noms et à la communauté des masques.

Je le lirai à partir de ce qui dit ou se dit *Ecce Homo* (citation), et "*Wie man wird, was man ist*", comment on devient ce qu'on est. Je lirai à partir de cette préface à *Ecce Homo* dont vous pourriez dire qu'elle est coextensive à toute l'œuvre, si bien que tout l'œuvre préface aussi *Ecce Homo* et se trouve répété dans ce qu'on nomme, au sens strict, la *Préface* de quelques pages à l'ouvrage intitulé *Ecce Homo*. Vous connaissez par cœur ces premières lignes : "En prévision du devoir qui va m'obliger bientôt à soumettre l'humanité à la plus dure exigence qu'on lui ait jamais imposée, il me semble indispensable de dire ici *qui je suis* (*wer ich bin* est souligné). On aurait bien de quoi le savoir car j'ai toujours présenté mes titres d'identité (...). Mais la grandeur de ma tâche et la *petitesse* de mes contemporains ont créé une disproportion qui les a empêchés de m'entendre et même de m'entrevoir. Je vis sur mon propre crédit [je vais vivant sur mon propre crédit, sur le crédit que je m'ouvre et m'accorde à moi-même : *Ich lebe auf meinen eignen Kredit hin*], le fait que je vive (*dass ich lebe*) n'est peut-être qu'un préjugé (*vielleicht bloss ein Vorurteil*)..." Sa propre identité, celle qu'il entend déclarer et qui n'a rien à voir, tant elle leur est disproportionnée, avec ce que les contemporains connaissent sous ce nom, sous son nom ou plutôt son homonyme, Friedrich Nietzsche, cette identité qu'il revendique, il ne la tient pas d'un contrat avec ses contemporains. Il la reçoit du contrat inouï qu'il a passé avec lui-même. Il s'est endetté auprès de lui-même et *nous y a impliqué par ce qui reste de son texte à force de signature. Auf meinen eignen Kredit*, c'est aussi notre affaire, ce crédit infini, sans commune mesure avec celui que les contemporains lui ont ouvert, ou refusé sous le nom de F.N. Ce nom est déjà un faux-nom, un pseudonyme et un homonyme qui viendrait dissimuler, sous l'imposture, l'*autre* Friedrich Nietzsche. Liée à ces ténébreuses affaires de contrat, de dette et de crédit, la pseudonymie nous induit à nous méfier sans mesure quand nous croyons lire la signature, l'autographe ou le paraphe de Nietzsche, chaque fois qu'il *déclare* : moi, je soussigné, F.N. » (*Ibid*, p.45 à 48 ; Derrida souligne et commente).

Il y a dans Nietzsche l'obstination de ne pas être lui-même, de se modifier, de se réinventer à chaque livre, tout cela qu'il revendique à chaque *préface* d'un nouveau livre. Ou, comme le dit Derrida, de chercher toujours la question « *qui je suis* ». Or, cette

question hante aussi tantôt Derrida, qui l'a répond : « voici *l'animot* », « l'animal autobiographique », celui qui dit « je », qui cherche une signature¹⁴⁶ ; tantôt Foucault qui veut toujours « se dépendre de soi même », échapper à sa propre personne, s'« empêcher d'être le même ».¹⁴⁷

Ce faisant, travaillant au plus près de la conjonction vie / œuvre, ils font signe vers ce que suggère Novalis, à savoir qu'« un roman est une *vie* comme livre. Chaque vie a ou peut avoir une épigraphe — un titre — un éditeur — une préface — une introduction — un texte — *des notes*, etc. »¹⁴⁸

Cela veut dire non pas oublier que dans leur propre *signature* demeure toujours une *vie* singulière et non synonymique.

2. Quand dire, c'est faire : pragmatique, agonistique et paradoxologie.

Dans cette partie nous étudierons ce qu'il y a de la relation maître et disciple dans le rapport engagé entre Foucault et Derrida lors de leur « querelle ». Entendons : le maître que fut Foucault et le disciple que fut Derrida, dans la relation où ils ont été situés

¹⁴⁶ « Si Heidegger commence, dans *Sein und Zeit*, par mettre en question la subjectivité et par expliquer pourquoi il doit éviter les noms de "homme" et de "vie" pour qualifier le *Dasein*, l'analytique commence bien par un "je suis" dont l'examen ontologique est repris là où Descartes se serait arrêté, mais par un "je suis" qui pour Heidegger, comme pour Descartes, n'est pas d'abord un "je suis vivant" ou "je respire". Au cœur de toutes ces difficultés, il y a toujours l'impensé d'une pensée de la vie (c'est par là, par la question de la vie et du "présent vivant", de l'autobiographie de l'ego dans son présent vivant, que ma lecture déconstructrice de Husserl a commencé, et en vérité tout ce qui a pu s'ensuivre). » cf. Derrida, J., et Marie-Louise Mallet. *L'animal que donc je suis*. La philosophie en effet. Paris : Éd. Galilée, 2006, p.201.

¹⁴⁷ Voir l'entretien avec Foucault publié dans la revue *Il Contributo*, en 1980, repris in *Dits et Écrits* : « L'idée d'une expérience limite, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi [dit Foucault] dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, et qui a fait que, aussi ennuyeux, aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme des expériences directes *visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même* » cf. Foucault, DE II, n° 281, p. 862 ; nous soulignons.

¹⁴⁸ Cf. in Novalis, *Semences*, trad. fr. Olivier Schefer [trad., notes et introd.], Paris, Ed. Allia, 2004, p. 198, § 22.

d'avance, l'un par rapport à l'autre, pendant un moment, le moment de la scène de leur conflit.

En d'autres termes, nous aimerions faire valoir que — telle est notre hypothèse ici —, de même qu'un *différend* oppose Foucault et Derrida au niveau du *contenu* argumentatif du discours, un *différend* les dresse *en même temps* l'un contre l'autre au niveau de leur *relation* ; celui-ci se nouant de façon inextricable à celui-là.

Pour ce faire, nous allons nous référer ici aux catégories de la pragmatique de la communication, telles qu'elles nous viennent des travaux de l'École de *Palo Alto*, quitte à les interroger au cas échéant.¹⁴⁹

Il importe de souligner d'emblée trois aspects principaux de l'approche de Palo Alto, dont l'intérêt au regard de notre travail devra être évident aux yeux du lecteur.

En premier lieu, il s'agit, au titre de la pragmatique, de prendre en considération l'imbrication entre langage et comportement, et plus précisément les effets de discours sur ceux qui les entendent, les jouent et aussi les énoncent ; de sorte que le comportement des protagonistes et leurs relations font partie du sens de ce qui est dit.

Deuxièmement, cette pragmatique sous-entend une agonistique générale, à savoir que discourir, c'est jouter, rivaliser ; d'où l'accent mis sur la paradoxologie, ressource par excellence des joutes verbales, comme l'atteste déjà la dialectique des sophistes.¹⁵⁰

Enfin, il n'est pas accessoire, au point de vue de notre sujet, que cette paradoxologie soit dès le début appliquée à l'étude de la « folie », en l'occurrence : de la schizophrénie, sous l'impulsion de Gregory Bateson et sous le titre désormais célèbre de *double bind theory* (traduit en français par : la double contrainte)¹⁵¹. Il est intéressant de

¹⁴⁹ L'école de *Palo Alto* a montré l'importance de l'analyse de la *pragmatique* dans le domaine communicationnel en général, tout en admettant son interdépendance à l'égard des deux autres domaines : syntaxique et sémantique. « L'étude de la communication humaine peut, comme celle de la sémiotique (théorie générale des signes et des langues), se subdiviser selon trois domaines distingués par Charles W. Morris et qu'a repris Rudolf Carnap : *syntaxe*, *sémantique* et *pragmatique* [nous qui soulignons]. (...) La communication *affecte le comportement* [nous qui soulignons], et c'est là son aspect *pragmatique*. Si donc il est possible d'établir une séparation conceptuelle claire entre ces trois domaines, ils sont néanmoins interdépendants. » [nous qui soulignons]. cf. P. Watzlawick, J. Helmick Beanvin, Don D. Jackson, *Une logique de la communication (Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes.* (1967)), traduit de l'américain par Janine Morche, Édition du Seuil, (1972) pp.15, 16 ; Dorénavant désigné, LC.

¹⁵⁰ Voir J.-F. Lyotard, *Le Différend*, op. cit., Notice « Protagoras » ; et sur le « dilemme », contenant « la cheville du *double-bind* étudié par l'école de Palo Alto », voir § 2-8 et *passim*.

¹⁵¹ Cf. G. Bateson, « Double bind » (1969), in G. Bateson, *Steps to an ecology of the mind*. New York: Ballantine, p. 271-278 ; P. Watzlawick *et al.*, op. cit.,

rappeler, dans notre contexte, qu'aussi bien l'« antipsychiatrie » de R. Laing et de D. Cooper (à laquelle le Foucault de l'*Histoire de la folie* fut un temps associé), que l'œuvre de Derrida, font un recours important au concept de *double bind*.

Il convient de rappeler alors les grandes lignes de cette approche, afin d'éclairer l'utilisation que nous faisons dans les pages qui suivent.

On sait que la pragmatique paradoxologique de *Palo Alto* fait la distinction, dans un message, entre le *contenu* et la *relation*. Le contenu, c'est ce qu'on signifie (le sens) de ce dont on parle (le référent). Tandis que la relation concerne les *modes de rapport* qui s'établissent entre ceux qui parlent, écoutent et agissent, leurs positionnements réciproques, leurs interactions ou interrelations, leurs déplacements.

La pragmatique s'intéresse alors à l'étude de la manière dont une communication entre deux ou plusieurs personnes s'articule, ses effets sur les comportements et particulièrement ses troubles, ses effets troublants.

Dans une relation dite « saine » et spontanée, la priorité serait donnée au contenu du message. En contrepartie, dans une relation perturbée, où il y a une tension, un conflit, ou un désaccord, le contenu du message est pour ainsi dire « pollué » par la relation, qui tend à occuper alors le centre de la scène. C'est pour cela que le désaccord est un bon cadre de référence pour examiner les troubles de communication ; une simple discordance, ou dans notre cas, un *différend*, peut surgir alors à la fois au niveau du contenu et à celui de la relation. Tant ces deux formes, relation et contenu, sont interdépendantes et s'impliquent réciproquement. Plus encore : dans la mesure où la relation tend à prendre de l'importance et à « englober » le contenu du message, elle appelle une métacommunication, c'est-à-dire une communication (un contenu) portant sur la propre communication (relationnelle), comme nous essayerons de le vérifier sur pièces.

Pour analyser leur *différend* au niveau de la relation, nous entreprenons une étude à partir de l'échange des lettres entre Foucault et Derrida ainsi que de quelques entretiens. Nous avons consulté à cette fin les archives de l'IMEC et en particulier la correspondance

entre Foucault et Derrida. La correspondance — le genre de discours épistolaire — étant par définition un lieu privilégié où la question de la *relation* est mise en avant.¹⁵²

Au niveau de la relation, les individus ne communiquent pas sur des faits extérieurs à leur relation, mais se donnent réciproquement, de façon explicite ou implicite, des définitions de cette relation, et par conséquent, d'eux-mêmes. À ce niveau, une ou plusieurs assertions du type *c'est ainsi que je me vois... ; c'est ainsi que je vous vois... ; c'est ainsi que je vous vois me voir...*, se trouvent toujours en jeu. (cf. LC, p. 49). Les données qui sont analysées par la pragmatique de la communication ne se restreignent pas à la prise en compte des mots et des phrases, leurs configurations et leurs sens, mais celle-ci s'intéresse également à leurs « concomitants non-verbaux et au langage du corps ». Cela veut dire que l'analyse va au-delà du message strictement verbal, « digital », pour prendre aussi en considération les actes, les gestes et les comportements, le langage « analogique » de chaque destinataire de message :

« Nous voudrions intégrer aux actes qui relèvent du comportement individuel les signes qui sont de l'ordre de la communication et qui sont inhérents au *contexte* où se produit cette communication. Selon cette conception de la pragmatique, *tout comportement, et pas seulement le discours, est communication, et toute communication* — même les signes qui frayent la communication dans un contexte impersonnel — *affecte le comportement*.

De plus, nous n'avons pas seulement pour objet les effets d'un segment de communication sur le récepteur, ce qui est d'une manière générale l'objet de la pragmatique, mais, ce qui en est inséparable, *l'effet qu'a sur l'émetteur la réaction du récepteur*. » (LC, pp.16, 17 ; nous soulignons).

Aussi, dans la majorité des cas de désaccord, « ce n'est pas *ce qui s'est passé* qui importe, mais de savoir *qui a le droit de parler à l'autre et sur l'autre*. Autrement dit, ce qui est essentiel dans leur communication, ce n'est pas le contenu, mais la relation. » (LC,

¹⁵² Nous remercions les héritiers de Foucault (Mme Francine Fruchaud et Denys Foucault) ainsi que de Derrida (Mme Marguerite Derrida) pour nous avoir autorisé à consulter leur correspondance et la citer.

Rappelons au passage qu'aussi bien Foucault que Derrida ont par ailleurs consacré plusieurs travaux au genre épistolaire, dont *La carte postale*, cf. Derrida, J. *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. La philosophie en effet. Paris : Flammarion, 1999 -1^{er} édition 1980) ; et Foucault, « L'écriture de soi », publié in *Corps écrit*, n°5, « L'Autoportrait » publié en 1983, repris in Foucault, DE II, n° 329, p. 1234-1249. Nous nous demandons qu'est-ce que le « langage du corps » dans le corpus qui est ici le nôtre, celui de la correspondance entre Foucault et Derrida, sinon les *gestes* de l'écriture : la ponctuation, les césures des phrases, les « gestes de l'intonation » ?

pp. 108,109). Si on considère, la communication comme un système circulaire et récursif d'échanges, l'*effet* du comportement de l'un des acteurs induit la *réaction* de l'autre et vice-versa. Nous aurons l'occasion de le montrer dans le cas particulier de la relation entre Foucault et Derrida.

La pragmatique pose alors cet axiome : tout échange de communication entre deux personnes demeure dans un cadre soit *symétrique*, soit *complémentaire*. Une relation symétrique est une relation d'égalité ; et elle vise minimiser la différence entre les deux partenaires (par exemple, entre paires). Par contre, une relation complémentaire maximise la différence entre les deux protagonistes, l'une occupant la position dite « haute », l'autre la position « basse », et leurs comportements présupposent et justifient, au même temps, leur comportement réciproque. Un bon exemple de relation complémentaire est précisément le rapport maître/disciple, ou professeur/étudiant.

Or, c'est justement en parlant de leur relation, et de son rapport à Foucault, en tant que disciple (« ancien disciple ») de celui-ci, que Derrida commence sa première conférence parisienne « Cogito et Histoire de la folie », le 4 mars 1963. Et c'est aussi en parlant à nouveau de leur relation qu'il ouvre sa conférence « "Être juste avec Freud" : l'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse », sa dernière réplique à Foucault, le 23 novembre 1991. Ces deux faits sont, pour nous, trop significatifs et disent long quant à la nature de leur relation. Ils sont spécialement révélateurs pour l'analyse et la compréhension du rapport entre les deux philosophes.

Le début de l'exposé de Derrida au Collège philosophique est plein de sentiments contradictoires ; nous pouvons voir qu'il est dans une situation délicate, disons envers ce qu'il appelle sa « conscience malheureuse », qui est l'effet de la voix sévère du maître en lui. Entendons : la conscience d'un disciple qui commence à sortir de son statut et du rôle de celui qui « reçoit » (l'enseignement), qui suit, et veut occuper lui aussi un espace dans le monde, un espace où prendre la parole, émettre, enseigner, « dialoguer », « répondre », comme il le dit lui-même. C'est le disciple Derrida qui parle de sa relation au maître, devant le maître Foucault ; et qui en parle, lui parle, justement pour en prendre déjà ses distances ; en parler, devant le maître, c'est déjà commencer à s'en démarquer. C'est le disciple qui va oser contester le maître pour la première fois.

Ce n'est pas par hasard que Foucault est présent dans la salle, la séance du 4 mars 1963. C'est Derrida qui lui avait invité. Ils se sont liés d'amitié depuis l'année 1952 ; ils continuent à se fréquenter, ils ont des échanges des lettres et des livres.

Le fait est que, même onze ans après avoir reçu l'enseignement de Foucault, c'est en rappelant encore la position d'« ancien disciple » dans leur rapport — c'est-à-dire dans le rapport *complémentaire*, au sens souligné plus haut — que Derrida commence à proférer sa première conférence parisienne, avec Foucault dans l'auditoire.

Nous nous demandons, donc, pourquoi ce geste initial de Derrida ? Pourquoi commence-t-il par exposer publiquement leur relation de maître/disciple dans le cadre d'une conférence ?

Nous verrons par la suite, dans son texte, qu'il savait pertinemment que le rapport maître/disciple, dans le sens le plus fort du terme, est toujours inévitablement travaillé par une *confusion de sentiments*.¹⁵³ L'enseignement de Foucault a bouleversé Derrida, comme lui même le dit dans un entretien reproduit par Didier Eribon : « J'étais frappé, comme beaucoup, par sa faculté de parole. C'était impressionnant d'éloquence, d'autorité de brillance. » (F, p. 89).

Nous croyons qu'il y a eu une *rencontre* entre Foucault et Derrida. Nous nous référerons ici au concept de rencontre à la valeur d'initiation, tel que Plínio Prado l'élabore. Une *rencontre* en ce sens veut dire une occurrence qui est de l'ordre du hasard et qui fait *événement*, réorientant ou en tout cas marquant le cours d'une existence.¹⁵⁴ Dans notre cas, l'événement aura été la rencontre de l'étudiant Derrida avec le jeune maître Foucault.

Mais cela peut-être n'a pas laissé apparemment des marques profondes sur Derrida. Il y a eu d'autres grands maîtres par exemples : Maurice Blanchot, Emmanuel Lévinas et

¹⁵³ Nous faisons ici allusion à la nouvelle de Stefan Zweig, *Verwirrung der Gefühle* (1926), tr. fr. A. Rella et O. Bournac, *La confusion des sentiments...* (Voir aussi la note précédente).

¹⁵⁴ Sur la rencontre, voire Plínio Prado, « Le couple Socrate et Alcibiade : Notes sur la relation enseignante à l'heure du libéralisme cognitif », contribution aux *Mélanges pour René Schérer*.

Nous renvoyons également à la nouvelle *La Confusion des Sentiments* (1926) de Stefan Zweig, où l'écrivain a remarquablement réussi à mettre en scène l'impact de la *rencontre* d'un étudiant avec un « vrai maître », laquelle a conduit celui-là *sur les voies de la vie de l'esprit* et fut déterminante pour sa vie entière et décisive pour sa destination. Zweig présente cette *rencontre-événement*, avec richesse des détails et grande finesse, à travers la bouche d'un ex-disciple devenu à son tour un maître. cf. Zweig, *La Confusion des Sentiments : Notes intimes du Professeur R. de D* ; traduction Alzir Rella et Olivier Bournac (1926).

surtout Martin Heidegger. Comme nous verrons dans ce travail le « style derridien » reste fort différent de celui de Foucault, à tous points de vue ou presque...

Nous suivrons, à titre d'hypothèse d'analyse, la supposition qu'en parlant de leur relation d'entrée de jeu, à l'ouverture de sa conférence, Derrida cherchait à avoir la *reconnaissance* ou la *confirmation* publique de son ancien maître.¹⁵⁵ Il veut changer de place et modifier la nature de *sa relation* avec le « maître » Foucault. Sortir de sa condition (vraie ou feinte) de disciple est une façon aussi d'affirmer sa manière propre de penser, autonome ou indépendante, pour occuper une place au monde. Mais, comme tout changement, il y a un prix à payer, un prix qui engendre une souffrance, voire un malheur. Parce qu'il y a une difficulté à *être juste avec le maître*, une difficulté d'être juste envers une dette, envers l'enseignement d'un maître, comme nous allons le voir.

Voici donc comment Derrida ouvre sa conférence « Cogito et Histoire de la folie », où il parle d'abord du livre *Histoire de la folie*, pour en venir tout de suite après à *leur relation* :

« Livre à tant d'égards admirable, livre puissant dans son souffle et dans son style : d'autant plus *intimidant* pour moi que je garde, d'avoir eu naguère la chance de recevoir l'enseignement de Michel Foucault, une conscience de disciple admiratif et reconnaissant. Or la conscience du disciple, quand celui-ci commence, je ne dirai pas à *disputer* [dénégation ?], mais à dialoguer avec le maître, ou plutôt à proférer le dialogue interminable et

¹⁵⁵ Ou, peut-être, nous pouvons dire que ce geste de Derrida (par rapport à Foucault) est un geste qui a une fonction dans sa propre *stratégie discursive* ; ce sont des précautions, largement rhétoriques (ce qui n'est pas ici péjoratif), préparant la suite, ce qui va venir, à savoir : une mise en question plus ou moins impitoyable de Foucault, signifiant qu'il, Derrida, va au-delà du maître, Foucault, le surpasse ; il ira quand même, à certains égards, donner une leçon de lecture — et de lecture de Descartes — à l'auteur de *l'Histoire de la folie*... Derrida mimerait alors la relation symétrique, pour la bienséance, etc., mais ce qu'il prépare est l'instauration de la relation complémentaire, avec tout ce que cela implique : la rivalité, l'escalade, ce dont la « querelle » témoigne à merveille. Ce qui irait dans le sens : Derrida n'a peut-être jamais été vraiment disciple de Foucault. Quand bien même celui-ci l'aurait-il voulu ou désiré. Peut-être même que c'est cela aussi qui a outré Foucault : « Comment ose-t-il ? ». Si cela est vrai, Derrida n'a jamais été à la place du personnage de la nouvelle de Stefan Zweig (R. de D.), en ce qui concerne Foucault en tout cas ; il l'aura été plutôt à l'égard de Heidegger, le « vrai maître », indépassable (ce fait que son œuvre en témoigne ; dès 1953-54 Derrida travaille sur la phénoménologie husserlienne. (<http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0802190834.html>), son commentaire sur *l'Origine de la géométrie* paraît en 1962, son cours sur Heidegger à l'ENS de Lyon commence en 1964. Peut-être que, en ces matières, on ne peut pas servir plusieurs maîtres.

silencieux qui le constituait en disciple [le disciple était déjà, en privé, dans son intimité, en dialogue avec le maître, en relation complémentaire], la conscience du disciple est alors une *conscience malheureuse*. En commençant à dialoguer dans le monde, c'est-à-dire à répondre, elle se sent toujours déjà *prise en faute*, comme l'enfant qui, ne sachant par définition, et comme son nom l'indique, parler, *ne doit surtout pas répondre* [surtout pas dialoguer, instaurer une relation complémentaire ; injonction implicite du maître, de Foucault, peut-être?]. Et lorsque, *comme c'est ici le cas, ce dialogue risque d'être entendu – à tort – comme une contestation*, le disciple sait qu'il est seul à se trouver de ce fait *déjà contesté par la voix du maître qui en lui précède la sienne*. Il se sent indéfiniment *contesté, ou récusé, ou accusé* : comme disciple, il l'est *par le maître qui parle en lui avant lui* pour lui reprocher d'élever cette contestation et la récuser d'avance, l'ayant développée avant lui ; comme maître du dedans, il est donc contesté par le disciple qu'il est aussi [querelle intérieure, interne, par avance, avec la voix magistrale qui l'habite et le harcèle, l'attaque]. Ce malheur indéterminable du disciple tient peut-être à ce qu'il ne sait pas ou se cache encore que, comme la vraie vie, le maître est peut-être toujours absent [et la voix que le disciple croit entendre serait pure spéculation en miroir...]

Il faut donc briser la glace, ou plutôt le miroir, la réflexion, la spéculation infinie du disciple sur le maître. Et commencer à parler. » (CHF, pp. 51,52 ; nous soulignons et commentons.)

Cette citation est pour nous très importante dans le sens que elle peut être vue comme une anticipation derridienne de la réaction de Foucault et toute la « querelle » : il entend déjà — en lui — les foudres du maître, de la loi du maître, de Foucault, comme un surmoi, en lui. C'est encore la voix du maître en soi, dont parle Stefan Zweig dans sa nouvelle, mais dont le sens est inversé : ce n'est pas le maître que j'aime, idéal du moi, auquel je m'identifie, fusionne, et qui parle par ma bouche, à ma place ; c'est plutôt le maître réprobateur, accusateur, culpabilisant, redouté, qui me condamne. La différence R. de D. et Zweig recouperait la différence entre idéal du moi et surmoi en psychanalyse : l'idéal du moi est formé sur l'image des objets aimés, le surmoi sur celle des personnages redoutés.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Nous devons l'analyse du rapport maître/disciple (le couple enseignant/étudiant) et les articulations avec les concepts de la psychanalyse (à savoir, l'idéal du moi et le surmoi), au cours : « *La relation enseignante aujourd'hui. Retour sur Socrate et Alcibiade. Lectures contemporaines de Platon : Foucault, Barthes, Lacan* » de Plínio Prado ; qui a eu lieu d'abord à EHESS et après à l'Université de Paris 8, au cours de l'année universitaire de 2012-2013.

On peut voire que les mots de Derrida sont chargés d'affectes opposées et déchirants.

Ne peut-on pas parler ici, en occurrence, de ce que Lyotard a appelé le « sentiment du différend » ? (cf. le premier chapitre de cette thèse).

C'est-à-dire, d'un sentiment qui est éprouvé *avant* que nous soyons en mesure de l'articuler ?

En tout cas, le sentiment à la fois intense et plus ou moins obscur que, en se déplaçant de la position de disciple vers celle, complémentaire, d'interlocuteur du maître, il risque de déclencher un différend.

Et ce aussi bien, indissociablement, sur le plan du contenu argumentatif que sur celui de la relation au (ancien) maître.

Derrida est d'abord affecté et même « intimidé », dit-il, par ses souvenirs de l'enseignement de Foucault et par son admiration pour le maître.

Il décrit ensuite comment il a été interpellé par sa « conscience de disciple » qui veut, commencer à « *je ne dirais pas à disputer* » dit-il, mais à « dialoguer », avec le maître.

Il parle de sa conscience comme d'une « conscience malheureuse », car il se sent déjà « pris en faute » par rapport au maître et aux autres, une fois que le dialogue de contestation d'un disciple risque toujours d'« être entendu — à tort — comme une contestation ».

Derrida confie encore qu'il y a, en lui, une « voix du maître, qui précède la sienne », cette voix le dérange, le conteste, l'accuse « d'élever cette contestation » ; voix qui est liée à une dette du disciple par rapport à l'enseignement du maître.

Tout cela qu'il ne peut pas encore articuler, c'est un « malheur indéterminable du disciple », qui tient « peut-être à ce qu'il ne sait pas ou se cache encore », à savoir : « que le maître est peut-être toujours absent ».

Dans ces moments il ne peut pas encore articuler et mesurer le *différend* qui va venir ébranler sa relation avec Foucault; même s'il le devine et l'anticipe déjà amplement.

Malgré ces affects liés à un doute, une hésitation, à sa dette, il y a un autre affect, d'assurance celui-ci, de confiance en soi, un désir d'affirmation, aussi puissant en lui, qui l'a poussé à enfin « briser la glace, ou plutôt le miroir » et commencer à parler. La parole, qui commence ici à parler à dialoguer, engage donc une coupure avec la voix magistrale

ou en miroir au-dedans, une brisure de la radiophonie intérieure, une fracture, une rupture, qui se dit aussi : brouille, désaccord, séparation.

Peut-être, il savait-il déjà que nous ne pouvons pas échapper à cet « affrontement » si nous voulons être reconnus par l'autre, si nous voulons changer la nature d'une relation. La difficulté est celle de savoir comme faire cela, de quelle manière, comment être juste avec la dette... Mais nous croyons qu'il savait, ou qu'il sentait que il y a plus des choses, bien d'autres choses qui viennent investir, se greffer au contenu d'un discours, dès qu'on a un désir de parler, d'occuper une place au monde, de dialoguer, voire disputer, de répondre.

Dans notre analyse de la *relation* entre les deux philosophes, nous allons essayer d'établir la nature de celle-ci, suivant différentes phases, à partir des catégories de la *confirmation*, du *rejet* et du *déni*. Nous rappelons que notre guide en ces matières est l'étude pragmatique de l'école de *Palo Alto*.

Toute interaction, dans la mesure où elle cherche à définir la nature d'une relation (complémentaire ou symétrique) entre deux individus, X et Y, propose, implicitement ou non, une définition de *soi* et de *l'autre*. Cela veut dire qu'un individu X donne à un individu Y une définition de soi-même, en disant ou sous-entendant ceci : « Voici comme je me vois dans la relation que j'ai avec vous dans cette situation précise ».

Il est possible dès lors, dans le cadre de cette relation, d'avoir trois réponses d'Y (trois façon d'enchaîner, dirait Lyotard) par rapport à la définition de X :

La première est la *confirmation* : Y peut accepter (ou confirmer, reconnaître) la définition que X donne de lui-même, c'est l'équivalent du message : « vous avez raison » ;¹⁵⁷

La deuxième est le *rejet* d'Y face à la définition que X donne de lui-même, c'est l'équivalent du message : « vous avez tort » ;¹⁵⁸

¹⁵⁷ Il convient de rappeler ici la dimension anthropologique, voire existentielle-ontologique de la *confirmation*. « Il semble bien que, indépendamment du pur et simple échange d'information, l'homme a *besoin* de communiquer avec autrui pour parvenir à la conscience de lui-même. Les recherches sur la privation sensorielle, montrant l'incapacité où est l'homme de préserver sa stabilité affective lors de période prolongée de communication exclusive avec lui-même, fournissent une vérification expérimentale de plus en plus solide à cette hypothèse intuitive. Nous pensons que là se situe ce que les existentialistes appellent la *rencontre*, ainsi que toute autre forme de conscience de soi arrivée par l'approfondissement d'une relation avec l'autre. » (LC, p.84) La dialectique hégélienne de la reconnaissance ne dit rien d'autre. Voir aussi la note sur le concept de reconnaissance dans le § 1, de l'Introduction de cette thèse.

La troisième est le *déni* : Y ne fait plus référence à la vérité ou à la fausseté éventuelles de la définition que X donne de lui-même, mais il conteste *la réalité* même de X en tant que sujet de cette définition. C'est l'équivalent du message : « vous n'existez pas ».

Pour revenir à notre cas spécifique, celui du contexte de la première réplique de Derrida à Foucault, à propos de « Cogito et histoire de la folie ».

Dans ce long et complexe « message », à plusieurs dimensions, que constitue la réplique de cette conférence, Derrida se situe comme le X qui propose une définition de soi-même (et partant, de sa relation avec l'autre) ; tandis que Foucault est situé comme l'autre, le Y tenu de répondre, d'une façon ou d'une autre, à cette proposition de X.

Nous observons alors deux réactions distinctes de Foucault à l'égard de Derrida.

Dans un premier moment, que nous nommerons de la « première phase », Foucault *confirme* ou semble confirmer (voir les documents à l'appui) la demande ou l'expectative de Derrida. Ce ne sera que dix ans après, dans un second temps (après coup) que nous appellerons « deuxième phase » qu'il la *rejettera*, comme nous allons le voir.

Voici tout d'abord la première réponse de Foucault, sept jours après la conférence derridienne au Collège philosophique. Elle est prise la forme d'une lettre, celle datée du 11 mars 1963, adressée à Derrida :

« Cher ami,

L'autre jour, tu le penses bien, je n'ai pas pu te remercier comme je l'aurais voulu : non pas tellement, non pas seulement de ce que tu as dit de trop indulgent sur mon compte, mais de *l'énorme et merveilleuse attention* que tu m'as prêtée. J'ai été *impressionné* – jusqu'à être sur le moment *décontenancé*, et bien *maladroit* dans ce que j'ai dû dire — par *la rectitude* [Foucault souligne le mot rectitude] *de ton propos* qui est allé, sans accroc, *au fond de ce que j'aurais voulu faire, et au-delà*. Le rapport du Cogito et de la folie, je *l'ai sans aucun doute traité trop cavalièrement dans ma thèse : par Bataille et par Nietzsche* [ce point ne semble pas avoir été pris en compte par les spécialistes de la « querelle »]. J'y reviendrai lentement et

¹⁵⁸ Il faut souligner que même aussi pénible que soit un rejet il y a là encore la présupposition que « l'on reconnaisse au moins partiellement ce que l'on rejette. Il ne nie donc pas là obligatoirement la réalité de la conception que X a de lui-même. » cf. LC, p.85.

par mille détours. Tu as montré, *royalement*, le droit chemin : et tu comprends bien pourquoi *je te dois une très profonde reconnaissance*. J'aurais un plaisir infini à te revoir. Fais-moi signe (puis qu'on ne peut te téléphoner) dès que tu voudrais.
Et crois, je te prie, à mon amitié très profonde et très fidèle.
M. Foucault »

(Lettre de Foucault à Derrida, 11 mars 1963, consulté au IMEC, reproduite in Cahier de l'Herne *Derrida* ; nous soulignons et commentons.)

3. Argumentation *et* relation : Être juste avec l'autre

a) La confirmation

Si on lit littéralement cette lettre, Foucault est, dans ce premier temps, dans la phase de la *confirmation*. Il reconnaît Derrida là où celui-ci veut être reconnu, il l'accepte pleinement à cette place-là, c'est-à-dire celle, symétrique, du partenaire d'un dialogue, de l'interlocuteur du maître.

Foucault semble accepter, donc, la définition que Derrida donne de lui-même et sa position dans le nouveau rapport qui engage leur relation. Ce faisant, il confirme aussi que leur relation a changé de nature, qu'elle a passé d'une relation complémentaire (maître /disciple) à une relation symétrique (entre confrères, maître / maître).

Nous voyons dans cette lettre un Foucault « impressionné » et « reconnaissant » à l'égard du travail qu'a fait Derrida. Il a été même « décontenancé » — au point qu'il a dû être « bien maladroit » dans sa première réaction... —, tellement il a été surpris par la qualité de l'analyse de Derrida et sa manière de lire Descartes, sa « rectitude », « qui est allée, sans accroc, au fond » et même « au-delà » de sa propre lecture à lui, le maître.

Nous pouvons donc, dans un premier abord, comprendre cette lettre comme un geste de gratitude de Foucault par rapport à l'« énorme et merveilleuse attention » dont a fait preuve Derrida dans sa lecture.

Ou, pour le dire autrement, avec Didier Eribon, la « susceptibilité » foucauldienne a été assoupie ou endormie dans un premier temps : « il semble bien, comme le confirment plusieurs témoins, que, à ce moment-là, la légendaire susceptibilité de Foucault soit *restée*

*en sommeil et qu'il n'ait pas tenu trop rigueur à son ancien élève de cette critique argumentée.»*¹⁵⁹

Cela n'est pas différent des autres lettres que Foucault avait écrites à Derrida, quelques mois plus tôt. Voir, par exemple, la lettre du 27 janvier 1963, où il a remercié Derrida pour l'envoi de sa traduction de *L'origine de la géométrie* de Husserl, suivi de son introduction longue et fouillée. Foucault disait dans cette lettre, qu'il avait été « admiratif » de la lecture « honnête » que Derrida avait faite de Husserl ; en parlant à lui déjà comme à une sorte de collègue, voire d'ami, un philosophe spécialiste « entre les mains » de qui passeraient des « possibilités de philosopher » que recelait la phénoménologie. L'adjectif « royal » (parfait, souverain) y est déjà qui deviendra un adverbe dans la lettre du 11 mars :

« Cher ami,

Pour te remercier de ton introduction à *L'origine de la géométrie*, j'ai attendu sagement de l'avoir lue, — et relue. C'est chose faite maintenant. Et il ne me reste plus qu'à te dire tout bêtement que je suis dans *l'admiration*. Un peu plus : je savais bien *quel parfait* connaisseur de Husserl tu es ; j'ai eu l'impression en te lisant que tu faisais affleurer des *possibilités de philosopher* encore que la phénoménologie n'avait cessé de promettre, mais peut-être aussi de stériliser ; et que ces possibilités, elles étaient entre tes mains, elles passaient entre tes mains. Sans doute l'acte premier de la philosophie est-il pour nous — et pour longtemps — la *lecture* [Foucault souligne] : la tienne justement se donne avec évidence pour un tel acte. C'est pourquoi elle a cette *royale honnêteté*.

J'aimerais vraiment te voir. Si tu as un moment, fais-moi signe.

Accepte, avec ma reconnaissance très profonde, *mes sentiments d'amitié*.

Michel Foucault. »

PS : Deguy t'a-t-il dit que si tu voulais honorer *Critique* de toutes les études que tu voudras, nous serions ravis ?

(Lettre de Foucault à Derrida, 27 janvier 1963, reproduite in Cahier de l'Herne *Derrida* ; nous soulignons)

Aussi, il est clair que Foucault accordait une grande importance également à ce travail de traduction du texte de Husserl ; texte que lui-même avait bien travaillé pour élaborer sa notion d'archéologie. Voir la rubrique « Chronologie », publiée au tome I des

¹⁵⁹ Cf. D. Eribon, *Michel Foucault*, Champs-Flammarion, 2011, p. 209. Dorénavant désigné MF.

Dits et écrits, où Daniel Defert confirme cela dans un note sur l'apparition de la traduction française faite par Derrida du livre de Husserl. Défert reprend et commente un courrier personnel que Foucault lui avait adressé : « Ce livre [*L'Origine de la géométrie*] est aussitôt au cœur de la réflexion épistémologique parisienne. Foucault, qui a beaucoup travaillé ce texte dans les années 1950, parle alors de "l'importance de ce texte si décevant" qui l'oblige à approfondir sa notion d'archéologie » (DE I, p.24).¹⁶⁰

Si nous lisons *à la lettre* les mots de Foucault, Derrida apparaît donc déjà, dans cette lettre de janvier, comme un penseur reconnu par le maître, un philosophe qui a appris à lire honnêtement, avec une « royal honnêteté », un grand texte philosophique. Il n'y a pas, apparemment, un geste hautain de maître ; c'est plutôt la posture d'un collègue admiratif, voire d'un ami. La reconnaissance est déjà là, donc. Foucault y voit Derrida dans une relation plutôt de symétrie, d'égalité, qui néglige ou minimise leur différence initiale.

Si tel est le cas, après tous ces témoignages de reconnaissance et d'amitié, pourquoi Derrida redoutait tant, à bien des égards, la scène de la conférence du 4 mars ? C'est que cette fois, à la différence de tous les autres cas, Foucault cessait d'être un interlocuteur, fût-il reconnaissant, admiratif et amical, pour devenir — ou plutôt son travail, ou à travers son travail même — l'objet ou la cible frontale de la critique argumentée. *Accepterait-il cela, cette place là ? Le supporterait-il ? Le tolérerait-il ?*

La lettre de réponse de Derrida, datée de 3 février est aussi, selon nous, une confirmation du rapport de reconnaissance et d'estime entre les deux philosophes. Dans cette lettre, il souligne que le « jugement » et les « sentiments » de Foucault sur son travail sont parmi les choses qui comptent le plus pour lui. C'est aussi dans cette lettre que Derrida fait part à Foucault de la conférence qu'il est en train de préparer, à la demande de Jean Wahl, sur son livre *l'Histoire de la folie*.

« Mon cher Foucault,

¹⁶⁰ Voir aussi la référence de Foucault au terme *d'Erfindung*, dans son premier cours au Collège de France. « Allusion à la distinction faite par Husserl entre origine et commencement, dans le livre *L'Origine de la géométrie*, traduction et introduction par J. Derrida. cf. Foucault, *Leçon sur la Volonté de savoir. Cours au collège de France. 1970-1971* suivi de *Le savoir d'Œdipe*, Gallimard, p. 210, n.3.

Je te remercie *chaleureusement* de ta lettre. Tu sais que *ton jugement et ton sentiment sont de ceux qui comptent le plus pour moi*. — L'amitié avec laquelle tu m'as lu m'aide et m'aidera longtemps si je dois aller au-delà de ces petits signes où je me reconnais fort peu — *J'ai besoin de cette aide, le plus grand besoin*. Outre que le "travail" philosophique, sous la forme qui lui est aujourd'hui assignée dans cette société — l'universitaire en particulier — me distrait douloureusement (est plus encore, peut-être, quand il risque d'aboutir à un semblant de "réussite") de ce qui serait pour moi la tâche essentielle, vitale (et mortelle à la fois, et c'est pourquoi ce qui dissimule cette tâche me protège et me rassure en même temps) : un type *d'écriture philosophique où je puisse dire « je », me raconter sans honte et sans les délices du "journal métaphysique"* ; outre que l'organisation de plus en plus industrielle de la "production culturelle" me désespère, pour que je ne me sens ni le droit d'y participer ni celui de la condamner (ni le droit ni la force, ce qui donnera à tous mes gestes en direction de ce moment culturel le *style gauche, hésitant et crispé de l'adolescent pris en foute*), je *ressent la profonde vérité* de ce que tu me dis de la "lecture, acte premier de la philosophie, pour nous et pour longtemps", *comme la vérité d'une condamnation*.

Notre dignité, qui serait de ne pas mois soustraire à cette injonction, l'est aussi, n'est-ce pas, la mort. Si quelque chose doit renaître de cette si productive impuissance, de cette stérilité proliférante, nous sommes de ceux qui, sans doute, ne le sauront pas.

[...] Je serais, moi aussi, très heureux de te voir si tu avais un moment. À vraie dire, *je suis beaucoup "avec toi" en ce moment*. Jean Wahl m'ayant demandé de faire une conférence au "Collège philosophique", j'ai choisi de parler de *l'Histoire de la folie, et surtout des quelques pages que tu consacres à Descartes (54-57)* que j'ai relu pendant les vacances de Noël avec une joie sans cesse renouvelée et j'essaie maintenant de fabriquer cette conférence. Je commence seulement, mais je crois que j'essaierai — en gros — de montrer que *ta lecture de Descartes est légitime, et illuminante à un niveau de profondeur historique et philosophique qui ne me paraît pas pouvoir être immédiatement signifié ou signalé par le texte que tu utilises et que, je crois, je ne lirais peut-être pas tout à fait comme toi*. Mais il me reste beaucoup à faire, c'est très difficile et, malheureusement, il faut aller vite... *J'entends aussi ta voix* [...] [mot incompréhensible]

[...commentaire en marge difficile à comprendre...]

Toute mon amitié,
Jacques Derrida. »

(Lettre de Derrida à Foucault, 3 février 1963, consulté au IMEC, reproduite in Cahier de l'Herne *Derrida* ; nous soulignons).¹⁶¹

Dans cette lettre nous voyons Derrida très attaché à l'importance du « jugement » de Foucault (le jugement du « maître »), duquel il avoue avoir « un grand besoin » ; encore c'est ce jugement que va l'aider pour « longtemps » à aller « au-delà de ces petits signes... ».

Derrida confie ces sentiments à son ami, à son ancien maître. Il avoue qu'il est déjà à la recherche d'une philosophie propre, « un type d'écriture philosophique où je puisse dire "je", me raconter sans honte ». Il est à la recherche de son style propre de faire la philosophie, de la construction de son dispositif philosophique.

Cette lettre est très significative par rapport à ladite « querelle » que nous étudions ; elle est le premier signe d'une discordance de la lecture de Descartes qui Foucault a faite. Derrida y insiste : « ta lecture de Descartes est légitime, et illuminante à un niveau de profondeur historique et philosophique qui ne me paraît pas pouvoir être immédiatement signifié ou signalé par le texte que tu utilises et que, *je crois, je ne lirais peut-être pas tout à fait comme toi.* ».

Cette lettre est aussi une espèce d'anticipation du « sentiment du différend » ; elle est très chargée des sentiments que lui travaillent déjà et qu'il va essayer de dire, au début de sa conférence de 1963, comme nous l'avons vu. Il y a encore deux passages importants ; celui par rapport à son propre jugement du moment culturel dont ils parlent : « ce qui donnera à tous mes gestes en direction de ce moment culturel le *style gauche, hésitant et crispé de l'adolescent pris en foute* » ; et aussi celui, à la fin de la lettre : « j'entends aussi ta voix... », la voix du maître Foucault en lui.

Cependant, nous lisons cette lettre de Derrida à Foucault comme une lettre encore liée à une relation de complicité entre les amis.

Sept mois après la conférence de Derrida au Collège philosophique, Foucault l'assure à nouveau de sa reconnaissance et de son amitié, dans une autre lettre datée du 25 octobre 1963. Cette lettre vient en réponse à une demande de Derrida concernant la

¹⁶¹ Nous remarquons qu'il manque quelques mots et un commentaire qu'est du côté gauche de la deuxième page de cette lettre, qui ne sont pas transcrits à cause de la difficulté de déchiffrer la calligraphie de Derrida. Nous avons complété quelques mots difficiles aussi à comprendre qu'ont été reproduits dans le livre de Foucault, DE I, « Chronologie », p. 25.

publication de son texte « Cogito et Histoire de la folie » dans la *Revue de métaphysique et de morale*. Il prend la précaution, le « scrupule » ou la « délicatesse » de demander à Foucault si celui-ci voit cette publication comme quelque chose susceptible de le déranger à cause de sa contestation, de sa forte critique. Voici la réponse de Foucault, qui confirme qu'il n'a aucunement été dérangé.

« Cher ami,

Merci de ton mot. De tes scrupules, puisque, pour une grande part, il me concerne. Mais de ce côté-là, *sois rassuré*. D'abord quand on écrit, on entre, et volontairement, dans tout un réseau possible de langages : *il n'y a à en récuser aucun*. Ensuite — surtout, le tien a tout de [la] profondeur et va si loin dans l'interrogation, que le mien (dans la mesure même où il est radicalement critique) n'y peut retrouver que son espace propre. Que ton texte soit publié, je pense finalement que c'est bien (je parle ici égoïstement) : *seules les aveugles trouveront ta critique sévère*. Pour toi, je comprends que tu sois agacé par le procédé de Wahl ; et que t'ennuie la publication d'un texte parlé, mais *ta parole était ce soir-là si serrée et son mouvement si continu* qui il n'y aura dans le texte nul stigmate de l'élocution (même si j'avais dû le rédiger autrement ou le concevoir autrement pour l'écrire). *Cette nappe de langage, comme tu l'as dépliée, est assez belle pour qu'on la lise comme ça*, — un peu suspendue entre parole et écriture, non pas à mi-chemin, mais dans son chemin propre.

Voilà mon point de vue, puisque *tu as eu la délicatesse de me le demander*. *Je suis très reconnaissant de l'avoir fait*.

À bientôt, *très amicalement* à toi.

Michel Foucault. »

(Lettre de Foucault à Derrida du 25 octobre 1963, consulté au IMEC ; nous soulignons.)

La réponse de Foucault paraît cordiale et sincère, en même temps qu'il indique que la répercussion du texte de Derrida est plutôt une bonne chose pour lui. C'est en ce sens que nous lisons la parenthèse ajoutée par Foucault, « je parle ici égoïstement ». Peut-être qu'en ce moment, Foucault ne voit pas que la critique de Derrida est quelque chose qui va affecter en profondeur sa lecture et son interprétation de Descartes et qui se répercutera

sur les thèses de son *Histoire de la folie*. Quoi qu'il en soit, il dit encore à Derrida, pour rassurer plutôt celui-ci : « seules les aveugles trouveront ta critique sévère ».¹⁶²

Après la publication du texte de Derrida dans la *Revue de métaphysique et de morale*, d'autres échanges des lettres entre Foucault et Derrida s'en sont suivis. Dans le courrier de Foucault du 11 février 1964, il continue à assurer Derrida de la qualité de son texte et de son interprétation de Descartes à lui, Derrida. Foucault lui confirme sa conviction « qu'il [Derrida] *va au fond des choses et d'une manière si radicale*, si contournant qu'à la fois il [le texte de Derrida] me laisse absolument dans l'*aporie* et qu'il m'ouvre [dit Foucault encore] toute une pensée que je n'avais pas pensé. » (MF, p. 210 ; nous soulignons et commentons).¹⁶³

Même si nous pouvons aujourd'hui, après-coup, voir ou entendre dans le mot d'« aporie » employé par Foucault le sceau d'une difficulté et d'un embarras (aporie dans laquelle il s'est senti « absolument laissé » à l'issue de la critique radicale derridienne), encore qu'en germe alors ; toujours est-il qu'il laisse entendre à cette époque, la plupart du temps, le ton d'admiration et de reconnaissance à l'égard du travail de Derrida, qui lui « ouvre toute une pensée qu'[il] n'avait pas pensé ».

Nous savons également que deux ans plus tard, en 1965, il y a eu d'autres échanges des lettres entre les deux correspondants. Foucault écrit de nouveau à Derrida, cette fois au sujet de la parution du texte « L'écriture avant la lettre » dans la revue *Critique*. Une fois de plus, Foucault a donné à entendre, son respect et son enthousiasme envers le texte de son ancien disciple, en faisant référence à nouveau à la radicalité de sa réflexion, en déclarant qu'il s'agit d'un texte « libérateur », « le plus radical » qu'il a lu.

Il est intéressant de rappeler que l'article de Derrida dont il est question, « L'écriture avant la lettre », est particulièrement important dans notre contexte et par rapport à l'élaboration du discours derridien. C'est dans ce texte que Derrida, en thématissant « la fin du livre et le commencement de l'écriture », propose pour la première

¹⁶² C'est aussi de la même manière qu'Eribon comprend la demande de Derrida et la lettre de réponse de Foucault ; voire son commentaire exclamatif à ce sujet : « Foucault ne semble pas s'en offusquer. Au contraire ! » (MF, p. 210)

¹⁶³ Cela est en accord, une fois encore, avec les sentiments de l'ami et biographe de Foucault : « après que le texte aura été publié : il dit l'avoir "relu avec passion". » (*Ibid.*).

fois une analyse particulière et bien détaillée de la linguistique saussurienne, laquelle a été comme on sait une source majeure de la pensée structuraliste. C'est là aussi qu'il aborde l'importance de ses lectures heideggériennes (lectures et analyse qu'il a, probablement, développées et présentées dans son cours sur Heidegger, « La question de l'Être et de l'Histoire », à l'ENS de Lyon, en 1964) ; c'est justement dans le sillage de Heidegger qu'il travaille à une critique de l'ontologie ayant déterminé le sens de l'être comme présence et le sens du langage comme continuité pleine de la parole. Tout ce qui annonce son livre : *De la Grammatologie* de 1967.

En somme, jusque là le rapport entre Derrida et Foucault semble correspondre parfaitement à une relation de type symétrique, où les deux sont dans la confirmation, l'affirmation positive et la reconnaissance l'un de l'autre. Une relation symétrique, d'après les pragmaticiens du langage, est celle où les partenaires sont « capables de s'accepter tels qu'ils sont. »¹⁶⁴ Dans un rapport symétrique, un certain désir de reconnaissance réciproque et d'égalité entre les partenaires trouve à s'accomplir.

Or, aujourd'hui nous savons que Foucault a changé d'avis sur la lecture cartésienne de Derrida et sur la teneur de sa critique ; et il l'a changé radicalement, si l'on peut dire. À moins qu'il ne l'ait toujours dissimulé, son vrai avis. Son compagnon Daniel Defert confie que Foucault a interprété la lettre de Derrida, de demande de publication de son texte « Cogito et histoire de la folie » (lettre du 25 octobre 1963), comme « une lettre très contournée ». Affectée, exagérément compliquée, alambiquée... : or, ce n'est pas du tout ce que Michel Foucault laisse paraître, apparaître ou transparaitre dans sa réponse (*supra*) ; à relire la lettre à la lumière du mot de Daniel Defert — en faisant crédit donc à son propos —, elle change complètement d'*aspect* : elle devient un jeu ironique, elle s'avance masquée, certaines phrases prennent un tour de dénégation ironique : « il n'y a à récuser aucun langage », « seuls les aveugles trouveront ta critique sévère », etc. Et

¹⁶⁴ Dans l'approche qui est celui de la pragmatique du langage, cette réciprocité de la reconnaissance est thématifiée en termes de confirmation narcissique mutuelle : elle « conduit au respect mutuel et à la confiance dans le respect de l'autre, et équivaut à une confirmation positive et réciproque de leur moi. » cf. LC, pp. 105, 106.

surtout, le prétendu assoupissement de la susceptibilité de Foucault n'en a jamais été un.¹⁶⁵

Peut-être que ce fut à ce moment-là, au moment de la lettre « contournée » de Derrida le consultant sur la publication de sa conférence critique, que Foucault a bien senti que l'opération derridienne pourrait ouvrir à bien d'autres conséquences par rapport à sa lecture cartésienne et à ses thèses, et que ladite « susceptibilité foucauldienne » a été réveillée ou du moins irritée. Ou peut-être a-t-il été affecté depuis le début. Qui saurait le dire ? Dans tous les cas, de quelque époque qu'on date le réveil ou l'irruption de sa « susceptibilité », une chose est sûr : elle confirme les soupçons et les craintes que Derrida livre à l'ouverture de sa conférence de 1963.

D'après Lyotard, le *sentiment du différend* se signale, est éprouvé *avant* que l'on ait la possibilité de l'analyser et même de l'articuler (cf. le chapitre I). Il y a eu au départ, de la part de Foucault et de son propre aveu, à l'occasion de la profération de la conférence de Derrida, des sentiments impromptus d'embarras, de déconcertation, d'« être décontenancé » ; il a été « bien maladroit » pour articuler sur-le-champ une réponse à la critique derridienne. Certes, il fallait laisser passer le temps, laisser les choses prendre leur tour, élaborer aussi ses sentiments. Mais est-ce que ce moment initial de déstabilisation, aussi petit, sourd et passager fut-il, n'était-il pas déjà le signalement de l'irritation de la susceptibilité à venir, et avec elle, l'éclatement du différend, et au niveau de l'argumentation et à celui de la relation ?

Nous sommes en 1967. Quatre ans sont passés depuis la fameuse conférence ; Derrida est aussi déjà reconnu internationalement comme philosophe, il s'affirme comme une « personnalité philosophique » aux États-Unis. Son premier texte sur Foucault, « Cogito et histoire de la folie », est repris pour la deuxième fois dans son nouveau livre : *L'Écriture et la Différence*, qui sort au début de l'année. Derrida envoie le livre à son ami Foucault, qui lui répond, amicalement, en invitant à écrire d'autres livres auxquelles il attend « impatientement » à lire. Voir un morceau de cette Lettre de Foucault à Derrida, datée du 12 juin 1997 :

¹⁶⁵ Cf. Entretien de Mathieu Potte-Bonneville avec Daniel Defert « Filigranes philosophique » in Cahier l'Herne *Foucault*, p. 39-46.

« Dans leur juxtaposition, dans leur interstice, se dessine un livre *étonnant* qui n'aurait pas cessé d'être écrit d'une seule ligne, dès la première. On s'aperçoit qu'on avait lu sans s'en apercevoir non seulement les textes eux-mêmes, *mais ce texte dans les textes qui apparaît maintenant. C'est te dire avec quelle impatience j'attends ceux qui sont annoncés.* »¹⁶⁶

C'est également, dans cette atmosphère plutôt d'amitié, que Foucault, Deguy et Barthes suggèrent le nom de Derrida pour intégrer le conseil de rédaction de la revue *Critique*. Au mois d'avril Derrida rejoint le comité de la revue à l'invitation de son directeur Jean Piel.

b) le rejet

Cependant, à la fin de cette même année, en novembre 1967, un autre épisode vient ébranler la relation entre Foucault et Derrida — lequel ébranlement ne sera pas sans conséquences sur la discussion ultérieure ou la « querelle », le *différend* à propos du Cogito et l'histoire de la folie. Ce nouvel incident, qui viendrait mettre donc dans une situation critique la définition *symétrique* de leur relation, est la publication d'un article de Gérard Granel touchant à la portée de la critique que Derrida avait adressée à Foucault. Selon l'« intuition » de Derrida, ce fut la publication de l'article de Granel l'événement déclencheur, en tout cas décisif, celui qui a *décidé* de la rupture. Dit nettement Derrida que c'est depuis lors que « celui-ci [Foucault] qui, *jusque-là, m'avait toujours encouragé de son amitié chaleureuse, se fâche et se met à polémiquer contre moi pendant quinze ans* ». (Cf. la citation et la note *infra*). Cette initiative va changer expressément la manière dont Foucault voit Derrida, comme nous allons le constater.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Cf. Peeters, Benoît. *Derrida*. Grandes biographies. Paris : Flammarion, 2010, p. 218. Dorénavant désigné JD. Voir aussi sur le même sujet, Eribon, MF, p. 210.

¹⁶⁷ Les biographes et de Foucault et de Derrida suivent l'intuition de ce dernier. Tout en disant qu'ils ne veulent pas essayer d'expliquer ou de déterminer « si elle [l'hypothèse derridienne de la rupture] peut à elle seule expliquer ce qui apparaît chez Foucault comme un brusque changement de comportement ». (cf. MF, p. 210) Ils sont également d'accord pour dire que cette mésaventure avec Foucault aura traumatisé à jamais Derrida.

Les faits : Gérard Granel avait rédigé un compte rendu approfondi des trois volumes des publications alors récentes de Derrida (*L'Écriture et la Différence*, *La voix et le Phénomène* et *De la Grammatologie*) ; l'article fut nommé « Jacques Derrida et la rature de l'origine » et publié dans le n° 246 de la revue *Critique*.¹⁶⁸

Le cœur de l'article est une analyse du travail de Derrida, lequel constitue, selon Granel, la naissance d'une pensée « si puissante qu'elle concasse et disperse (et finalement qu'elle annule purement et simplement) tous les discours philosophiques, ou prétendument post-philosophique dont était composée jusqu'ici la "production" française ». ¹⁶⁹

Cependant, dans le même article il a profité de l'occasion pour critiquer Foucault, à propos de sa lecture de Descartes dans *l'Histoire de la folie*, ainsi que de l'archéologie déployée dans *Les mots et les choses*, paru en 1966. Granel soutient que la critique derridienne consacrée à la lecture foucauldienne de Descartes fait voir comment un « point particulier » permet de « pénétrer » dans l'œuvre et de « déjouer » l'implicite de *l'Histoire de la folie*.

Voici le paragraphe de l'article, qui attaque fortement Foucault et ses deux livres :

« Patience implacable, redoutable douceur, sont aussi à l'œuvre dans les "quelques remarques" que s'attire M. Foucault pour le traitement qu'il fait de Descartes dans *l'Histoire de la folie*. C'est peut-être là qu'on voit le mieux comment un "point particulier", d'abord perdu dans l'œuvre, permet de pénétrer peu à peu, puis soudain entièrement, cette œuvre même toute

¹⁶⁸ Il n'est peut-être pas sans intérêt de rappeler deux faits qui ont perturbé l'équipe de rédaction de la revue *Critique* dans cette année de 1967, selon Sylvie Patron qui en a fait un texte sur l'histoire de la revue. En mai, Alain Badiou publie dans le n° 240, « Le (re)commencement du matérialisme dialectique », sur les travaux de Louis Althusser et de son équipe. Dans cet article de Badiou figure une note agressive à l'égard de Michel Foucault et a fait l'objet de débats au sein de la rédaction de la revue. En novembre de 1967, la sortie de l'article de Gérard Granel fait également l'objet de débats et c'est également toujours contre Foucault. Cette fois, l'article de Granel est publié contre l'avis de Foucault. Cet article est la cause, dit Sylvie Patron, « d'une brouille entre Foucault et Derrida » ; « La revue comme objet de rivalité », précise-t-elle ; le mot est lâché. Quelques six ans après, en septembre 1973, Derrida quitte le conseil de rédaction de la revue. Cf. « *Critique*, une encyclopédie de l'esprit moderne », disponible sur : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00698710/file/Critique%20%28intro.%29.pdf>, site consulté le 8 mai 2016.

¹⁶⁹ Cf. G. Granel, « Jaques Derrida et la rature de l'origine », revue *Critique* n° 246, novembre 1967, p. 887-905. Texte disponible désormais en ligne : http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/JACQUES%20DERRIDA%20ET%20LA%20RATURE%20DE%20L'ORIGINE.pdf site consulté le 08/08/2016.

ouverte, déjouée dans son implicite. Et même il n'y a plus qu'à transporter (pas même à transposer) les insuffisances de l'*Histoire de la folie*, telles qu'elles apparaissent ainsi, dans *Les mots et les choses*, pour qu'éclate également l'indétermination essentielle de la notion d'archéologie qui commande toute l'entreprise [Granel ouvre une note laquelle nous reprenons ici un morceau : « c'est ici le moment de dire que Derrida, lui est "respectueux et gentil" (...) en particulier pour Foucault »].

Enfin il faut dire qu'il [Foucault] n'y a pas un commentaire, parmi tous ceux, et des mieux intentionnés, que le discours clinique ou le discours critique ont consacré interminablement à Antonin Artaud, qui ait pu seulement s'approcher, ni même qui ait eu le moindre soupçon, de *l'unité de sens historique* [Granel qui souligne] (historiale) qui relie les maître-mots d'Artaud, à travers tous les textes, en une seule tessiture. *L'existence, la chair, la vie, le théâtre, la cruauté*, [Granel qui souligne] sont rassemblés par Derrida dans une unique lutte de géant contre la Parole et la Présence ("contre", c'est-à-dire appuyée à... aussi bien que "opposée à..."), dans laquelle nous comprenons enfin et clairement ce que nous "savions" (mais obscurément, et comme avec du remords d'en demeurer justement à cette obscurité) : qu'Antonin Artaud, avec ses "cris", porte infiniment plus droit jusqu'au cœur de l'époque, et donc importe infiniment davantage à la pensée, que toute la *Fach*-philosophie contemporaine. » (*Ibid.*)

Comme nous pouvons constater ce geste de Granel ouvre une nouvelle question au désaccord entre Foucault et Derrida. Il donne un apport public à la divergence d'interprétation du texte cartésienne entre Derrida et Foucault. Il s'instaure comme un *tiers*, il est le premier tiers de la « querelle » trois ans après son début (voir le tableau « chronologie », chapitre II).

Cela veut dire aussi que : d'abord Granel étend la critique que fait Derrida de la lecture de Descartes par Foucault à tout le livre *Histoire de la folie* ; Deuxièmement il l'étend à *Les Mots et les choses* et, de au-delà ; Troisièmement il l'étend à toute l'entreprise foucauldienne régie par le concept d'*archéologie*.

Si Foucault, dans un premier temps, n'avait pas pris — n'avait pas voulu ou pas pu prendre — toute la mesure, l'ampleur (du dégât), dont était porteuse en germe, en puissance, la critique énoncée en 1963 dans la conférence de Derrida, maintenant celle-ci ne pouvait plus lui échapper. Il la découvrait dans tout son pouvoir de ravage. Il en fut, sinon horrifié, en tout cas furieux. En ce sens, l'« hypothèse » de Derrida (au début de la conférence de 1963) tire à l'évidence.

Celui-ci n'avait pas seulement osé naguère franchir le pas qui consistait à prendre son maître et interlocuteur, ou en tout cas le travail de celui-ci, comme objet d'une analyse critique. Car il n'y avait de *symétrie*, de transitivité entre eux — chacun occupant à tour de rôle tantôt la place de destinataire tantôt celle de destinataire —, que dans la mesure où aucun des deux n'était pas vraiment pris comme référent d'un travail argumentatif critique.

Maintenant, Derrida bénéficiait en outre du jugement d'un *tiers*, qui non seulement tranchait la discussion en sa faveur, G. Granel empreint ou empreigné, lui, de « derridianisme », sera en l'occurrence *juge et partie* dans la querelle ; mais de plus, aggravait et étendait la critique derridienne à toute l'entreprise foucauldienne.

Nous remarquons ici que les spécialistes, qui se pencheront sur la « querelle de la folie » par la suite, n'oseront ou en tout cas ne sauront pas tout à fait faire des *tiers*; certainement parce que, eux, ils n'étaient empreints de cet idiome nouveau qu'était l'idiome derridien. Ou encore, parce que le premier intérêt des spécialistes, c'est qu'ils s'efforcent en général de ne pas prendre la position du tiers qui est d'emblée juge et partie ; pour ce faire, ils s'appliquent à étudier les questions de contenu de signification (eu égard au texte de Descartes) et laissent de côté les questions pragmatiques de *relation*. Ici nous nous attachons à relier les dimensions, argumentative et pragmatique.

Cet article a donc laissé Foucault en colère, et il a même essayé d'en interdire la parution. Il a demandé à Derrida, en tant que membre du comité de rédaction de la revue *Critique*, de s'opposer à la publication de l'article entier ou, du moins, d'interdire le paragraphe portant sur lui, sur son travail. Derrida devait pourtant rappeler à Foucault la règle du comité de rédaction, d'après laquelle chaque membre était tenu de ne pas intervenir à propos d'un article, ni à faveur ni contre, lorsque celui-ci traite de sa personne ou de son propre travail.

Derrida raconte lui-même tout cela, quelques années plus tard, dans son livre *Chaque foi unique, la fin du monde*, publié en 2003, chez Galilée.

« Un des ses étudiants [à Gérard Granel] lui prête alors *De la grammatologie*, et il écrit sans désespérer " ... la rature de l'origine". Texte généreux (Granel n'était pas "généreux", il était la Générosité même, jusque dans la prodigalité de ses emportements) et qui, il ne l'a jamais su, provoque la colère de Foucault. Celui-ci qui, *jusque-là, m'avait toujours encouragé de son amitié chaleureuse, se fâche et se met à polémiquer*

*contre moi pendant quinze ans — ce qui détermina plus d'une chose sur cette scène —, après avoir essayé en vain, dans mon bureau de la rue d'Ulm, de me convaincre d'empêcher de paraître dans Critique un texte "... la rature de l'origine", qui le malmenait, lui, Foucault, tout en me louant, un texte qui n'était pas gentil pour lui tout en me disant, moi, dans une note "gentil" — et je retourne aujourd'hui ce mot, "gentil", dans tous les sens ; je faisais alors partie du Conseil de rédaction de Critique et j'avais décidé, je le rappelai à Foucault, de ne pas intervenir, ni pour ni contre, au sujet d'un article me concernant. La suite est mieux connue. »*¹⁷⁰

Avec la phrase « *jusque-là, [Foucault] m'avait toujours encouragé de son amitié chaleureuse, [il] se fâche et se met à polémiquer contre moi pendant quinze ans* » Derrida marque ici explicitement la « *polémique* » à propos du Cogito et de l'histoire de la folie est traversée, travaillée par cet épisode.

C'est-à-dire : par le renforcement de la position argumentative de Derrida — qui devient cette fois « intimidant », vraiment « menaçant » — grâce d'abord (1) au soutien du jugement, publique (publié), d'un tiers, avec (2) l'aggravation et l'extension du sens et de la portée de son argumentation critique.

Auquel cas encore, Foucault pourrait s'éprouver quelque part, à juste titre, comme subissant un *tort* — même s'il ne s'est pas exprimé dans ses termes — ce qui ne justifierait pas pour autant sa façon, irascible, de vouloir régler cela par la « *force* » : en cherchant à censurer le texte de l'adversaire, à interdire qu'il soit porté à la connaissance du public.¹⁷¹

À la dernière phrase « *la suite est mieux connue* », Derrida fait référence au déclenchement de ladite « querelle » que nous étudions ici. Selon lui (mais n'oublions pas qu'il y est partie prenante à la « querelle »), elle vient justement après cet épisode et s'affirme ou s'affermite de façon éclatante en 1972, avec les deux réponses foucauldienne ;

¹⁷⁰ Cf. Derrida, « Gérard Granel » in *Chaque fois unique, la fin du monde*, pp. 318, 319 ; nous soulignons.

¹⁷¹ Nous nous demandons est-ce que c'était là juste un mouvement de rage, un emportement, ou pensait-il, le penseur du pouvoir, qu'en matière de *dispute* — de différend —, dans le *Kampfplatz*, le « dernier mot » ne revient pas à l'argumentation, mais à la force ? Peut-être s'en explique-t-il dans ses textes sur Kant et l'*Auklärung*. Cf., aussi sur la thématique du tiers, cf. J-F. Lyotard, D, p. 43, 47. Exemple de tiers dans le camp foucauldien : les éditeurs de son cours *L'herméneutique du Sujet*, voir note 52, p. 26 où ils résume la « querelle » entre Foucault et Derrida en mettant en évidence la « magistral réponse » que Foucault ajouté à la deuxième édition de son livre *Histoire de la folie*. Ou encore, comme nous avons vu, J-M Beyssade le 2^{ème} tiers à la querelle, avec son texte « "Mais quoi ce sont des fous..." » (cf. le tableau « chronologie » du chapitre II).

la première parue au Japon et la seconde ajoutée à la nouvelle édition de l'*Histoire de la folie*, comme nous l'avons vu et étudié dans le deuxième chapitre de ce travail, au sujet du *différend* au niveau du contenu argumentatif.

Reprenons seulement, ici, la dernière phrase du texte de Foucault en réponse à Derrida, laquelle est tombée « comme un couperet », sur leur relation, selon les termes d'Eribon. Foucault y dit expressément : « c'est bien ainsi sous les espèces de l'interlocuteur *naïf* que la philosophie s'est représentée ce qui lui était extérieur. Mais où est la *naïveté* ? » (DE I, p. 1163).

Dans cette phrase, Foucault utilise le mot « naïf » de manière très sarcastique, en raillant les usages du mot par Derrida lors de son texte-conférence sur le Cogito et l'histoire de la folie. C'est ne pas par hasard que Foucault revient à ce mot dans sa réponse à Derrida, le mot fait aussi partie du jeu agonistique entre les deux philosophes.

Nous reprenons brièvement les usages du mot « naïf » dans le débat.

D'abord l'usage derridienne, au début de sa conférence de 1963, en critiquant l'ambition foucauldienne d'écrire, dans le langage de la raison une l'histoire de la folie sauvage elle-même. « Il s'agit donc d'échapper au piège ou à la *naïveté* objectiviste qui consisteraient à écrire, dans le langage de la raison classique (...) tel qu'elle se tient et respire avant d'être prise et paralysée dans les filets de cette même raison classique. » Et Derrida d'ajouter : « c'est aussi, je le dis sans jouer, ce qu'il y a de *plus fou* dans son projet (CHF, p. 56) ».

Ensuite, Derrida insiste en montrer que Descartes s'assume lui-même comme un lecteur *naïf* et manifeste l'objection et l'étonnement du non-philosophe imaginaire dans le cheminement du doute.

Et à la fin, de sa conférence, il dit que sa propre lecture de Descartes est la « plus naïve » possible.

Le terme « naïf » a été repris et déjà commenté pour nous, lors du débat avec Alquié qui décrit son choix pour la lecture B en disant qu'elle est « la lecture la plus *naïve* et la plus simple » (PF, p. 112) du texte de Descartes ; et aussi par Macherey en soulignant : « non sans malice, et même peut-être avec une certaine dose de malignité Derrida déclare qu'il se propose de "relire *naïvement* Descartes" » (QC, p. 39).

La deuxième « réponse » que Foucault a adressé à Derrida est encore plus violente et agressive, comme nous l'avons vu ; elle va jusqu'à attaquer particulièrement la personne de Derrida. On dirait que Foucault y fait retour à la position du « maître », et

partant à la relation de type *complémentaire* ; en tout cas, il se lance dans une *escalade symétrique* quant à leur relation.¹⁷²

Cela veut bien dire que, dans cette nouvelle scène, Foucault entend prendre ou reprendre l'ascendance sur Derrida. Ou encore, leur rivalité au sujet du contenu argumentatif du discours provoque un « emballement » du système de leur *relation*, lequel va dégénérer vers un comportement particulièrement violent de la part de Foucault, comme nous l'avons vu.

Didier Eribon reconnaît également, dans son livre, que le contenu du discours entre les deux philosophes est mélangé de leurs sentiments (mêlé d'une dimension « compulsive », confiera *in fine* Derrida) ; nous dirions, surdéterminé par leurs affects, ce qui va dans le sens des nôtres hypothèse d'un *différend* à la fois argumentatif et relationnel qui demeurera entre eux.

De quelle nature étaient ces affects ? Nous pouvons dire que pour Foucault il y a eu une susceptibilité irritée et colérique, s'estimant attaqué de manière outrancière et à tort dans son travail. Peut-on parler de « vanité blessée » du maître ?

Pour Derrida il y a eu des sentiments de ne pas avoir été pardonné pour avoir osé mesurer ses forces avec celles du maître, et d'avoir dû le payer très cher (à commencer par la perte de l'amitié) : être blessé, malmené, par celui même dont l'aide, avouait-il jadis, il avait grand besoin. Tous ces affects sont d'abord largement indépendants des questions de contenu argumentatif, et deuxièmement ils déterminent la réception, l'élaboration et la discussion de ces questions.

Eribon reprend et analyse les dernières phrases de l'appendice que Foucault ajouta à la deuxième édition de *l'Histoire de la folie* en soutenant que la « polémique » entre les deux philosophes est en même temps liée et au contenu et à leurs relations.

« Les dernières phrases [de l'appendice] sont encore plus *brutales, méchantes* même, comme si toute une *rancœur accumulée* se donnait soudain libre cours.

¹⁷² Sur l'*escalade symétrique*, voir LC, §2-6, 3-6. Voir aussi, l'insistance ici du modèle du *couple* : dans l'étude de la pragmatique paradoxologique de *Palo Alto*. Dans l'étude de Derrida à propos des couples, sur le rapport foucauldien avec Freud et la psychanalyse, par exemple, le couple Freud-Nietzsche et Freud-Pinel. Aussi les variations des couples dans l'étude de Macherey dans son livre *Querelles cartésiennes*, par exemple, Gueroult-Foucault, Derrida-Alquié, et leur inversion (Gueroult-Derrida et Alquié-Foucault).

Les rôles se sont renversés et c'est au tour du maître de juger son ancien élève. [...]

Et Foucault de laisser tomber ce verdict final, se moquant, sur le *ton* d'une *féroce ironie*, du vocabulaire théorique de Derrida : "Je ne dirai pas que c'est une métaphysique, *la* [Foucault souligne] métaphysique ou sa clôture qui se cache en cette "textualisation" des pratiques discursives. J'irai beaucoup plus loin : je dirai que c'est une petite pédagogie historiquement bien déterminée qui, de manière très visible, se manifeste. Pédagogie qui enseigne à l'élève qu'il n'y a rien hors du texte (...) Pédagogie qui donne à la voix des maîtres cette souveraineté sans limites qui lui permet indéfiniment de redire le texte."

Voici la "déconstruction" derridienne renvoyée à une activité de "*restauration de la tradition universitaire et de l'autorité professorale*." (MF, p. 213 ; nous soulignons).

Il y a beaucoup de choses à souligner dans ce paragraphe. Tout d'abord, les sentiments disproportionnés, « brutaux, méchants et rancuniers » reconnus par Eribon, mais également par d'autres auteurs qui se sont penchés sur leurs rapports : Roudinesco, Kambouchner, Macherey, pour n'évoquer que quelques-uns des noms déjà cités dans cette thèse. Ensuite, le rôle de Foucault, qui y apparaît comme un maître jugeant son ancien disciple. Le maître qui n'admettrait pas avoir une leçon de lecture de texte de son ancien élève. En retournant ainsi les rôles, Foucault, le maître, ironise. Il critique la restauration de la souveraineté de la voix des maîtres, de « l'autorité professorale » —, que comme nous le savons, n'a rien à voir avec la manière dont l'auteur du livre *Du droit à la philosophie* conçoit l'enseignement et son propre enseignement.¹⁷³

¹⁷³ Il est intéressant de rappeler à ce propos le petit texte de Jürgen Habermas en hommage à Derrida, lors de la disparition de celui-ci, et qui va tout à fait à l'encontre de la critique foucauldienne du discours de Derrida, critique qui cherche à le transformer en une « textualisation » des pratiques discursives.

Habermas y met Foucault et Derrida en parallèle, pour distinguer leur influence respective sur les nouvelles générations. Il différencie la manière foucauldienne de « forger l'esprit de toute une génération » en la contrastant avec les objectifs derridiens de la déconstruction, qui est d'amener ceux qui la suivent à investir l'*exercice pratique* de lecture, qu'il compare plutôt à celui de la dialectique négative adornienne. Autrement dit, il met en valeur le style derridien d'exercice pratique de la lecture et du commentaire de texte, dans un sens plutôt nietzschéen, celui du maître de la lecture lente.

Voici le début de son texte : « Derrida n'aura guère eu d'égal que Foucault pour forger l'esprit de toute une génération, et cette génération il l'aura tenue en haleine jusqu'à aujourd'hui. Mais à la différence de Foucault (...) l'apport de Derrida à ceux qui l'ont suivi aura été de les aider à canaliser leurs impulsions dans les rails d'un exercice, qui n'impliquent pas d'abord un contenu doctrinal, ni même la création d'un vocabulaire producteur d'un nouveau regard sur le monde. Certes, il y a tout cela aussi, mais l'exercice proposé par Derrida est d'abord une fin pour lui-même : s'immerger dans la lecture micrologique des textes et y mettre à jour les traces qui ont résisté au temps. Comme la dialectique négative d'Adorno, la déconstruction de Derrida est aussi et avant tout une pratique. » cf. J.

Ouvrons, donc, une parenthèse pour dire que les deux philosophes prétendent toujours se tenir à l'écart de la polémique et des enjeux personnels qu'elle implique, qui ne les intéresserait absolument pas. Au niveau de la déclaration des principes, ils ne tiennent qu'à « l'intérêt commun » et ne s'occupent que de la « recherche de la vérité ». Mais peut-être que la polémique et les enjeux relationnels sont-ils inévitables... ; et que prétendre s'en tenir à l'écart ferait plutôt partie d'une stratégie à l'intérieur de la polémique et de ces enjeux. Nous rappelons que, *polémos*, joute, agonistique sont inscrit dans l'exercice du discours, dont la polémique ne serait que le genre le plus vif, emporté et agressif, violent.

Voir, par exemple, ce qu'en dit Derrida dans un dialogue avec Roudinesco :

« Dans les textes "déconstructeurs" apparemment *acharnés* que j'ai écrits à propos des auteurs dont vous avez parlé [notamment Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Lacan], il y a toujours un moment où je déclare, le plus sincèrement du monde, *l'admiration, la dette, la reconnaissance* — et *la nécessité d'être fidèle à l'héritage* afin de le réinterpréter et de le réaffirmer sans fin. C'est-à-dire, à mes risques et périls, de façon sélective. Ce que je n'admire pas, je n'en parle jamais, *sauf si quelque polémique (dont je ne prends jamais l'initiative)* m'y contraint, et je tente de répliquer alors en me limitant à des enjeux impersonnels ou d'intérêt commun. Si l'héritage nous assigne des tâches contradictoires (recevoir et pourtant choisir, accueillir ce qui vient avant nous et pourtant le réinterpréter, etc.), c'est qu'il témoigne de notre finitude.» (DQD, 18 ; nous soulignons).

Quant à Foucault, voir l'entretien à ce même sujet, où il souligne que la polémique est un obstacle à la vérité parce que chaque question doit avoir la liberté d'être posé. Cela veut dire que la personne que questionne « ne fait qu'user du droit qui lui est donné » ; et la personne que a été questionné « ne dispose non plus d'aucun droit excédentaire par rapport à la discussion elle-même » le « droit », dans un dialogue, est « immanents à la discussion ».

Habermas, « Présence de Derrida », *Libération*, 13 octobre 2004. (Site consulté le 23/05/2016) : http://www.derrida.ws/index.php?option=com_content&task=view&id=4&Itemid=7. Voir aussi, Nietzsche sur la lente lecture dans *Aurore*, Préface, § 5.

« Je n'aime pas, c'est vrai, participer à des polémiques. Si j'ouvre un livre où l'auteur tâche un adversaire de "gauchiste puéril", aussitôt je le referme. Ces manières de faire ne sont pas les miennes ; je n'appartiens pas au monde de ceux qui en usent. À cette différence, je tiens comme à une chose essentielle : il y va de toute une morale, celle qui concerne *la recherche de la vérité et la relation à l'autre*.

Dans le jeu sérieux des questions et de réponses, dans le travail d'élucidation réciproque, les droits de chacun sont en quelque sorte *immanents à la discussion*. Ils ne relèvent que de la situation de dialogue. *Celui qui questionne ne fait qu'user du droit qui lui est donné ; n'être pas convaincu, percevoir une contradiction, avoir besoin d'une information supplémentaire. [...] Quant à celui qui répond, il ne dispose non plus d'aucun droit excédentaire par rapport à la discussion elle-même ; il est lié, par la logique de son propre discours, à ce qu'il a dit précédemment et, par l'acceptation du dialogue, à l'interrogation de l'autre. [...]*

Le polémiste, lui, s'avance bardé de privilèges qu'il détient d'avance et que jamais il n'accepte de remettre en question. Il possède par principe, les droits qui l'autorisent à la guerre et qui font de cette lutte une entreprise juste ; il n'a pas en face de lui un partenaire dans la recherche de la vérité, mais un adversaire, un ennemi qui a tort, qui est nuisible et dont l'existence même constitue une menace. *Le jeu pour lui ne consiste donc pas à le reconnaître comme sujet ayant droit à la parole, mais à l'annuler comme interlocuteur de tout dialogue possible, et son objectif final ne sera pas d'approcher autant qu'il se peut d'une difficile vérité, mais de faire triompher la juste cause dont il est depuis le début le porteur manifeste. Le polémiste prend appui sur une légitimité dont son adversaire, par définition, est exclu. Il faudra peut-être un jour faire la longue histoire de la polémique comme figure parasitaire de la discussion et obstacle à la recherche de la vérité.* »¹⁷⁴

Nous nous demandons si les phrases de Foucault (ne pas « reconnaître » l'autre « comme sujet ayant droit à la parole », mais « l'annuler comme interlocuteur de tout dialogue possible ») n'est-ce pas en quelque sorte la façon dont il se conduit à l'égard de la publication de l'article de Gérard Granel ?

Mais c'est vraiment très difficile de le savoir. On ferme cette parenthèse sur la polémique, pour revenir au « verdict » de Foucault et le changement de position par rapport à Derrida.

¹⁷⁴ Cf. Foucault, *Dits et écrits* II, « Polémique, politique et problématisations » Texte n° 342, p. 1410, 1411. ; Nous soulignons.

Le changement de Foucault et son nouveau « verdict » violent et sans doute exagéré, peuvent être rapprochés de ce que les études de la pragmatique de la communication décrivent sous la catégorie du *rejet*. Son geste par rapport à Derrida, au lieu de poursuivre la discussion possible sur les contenus, de reconnaître celui-ci « comme sujet ayant droit à la parole », vise à dénigrer sa manière de lire et de penser, et en dernière instance, sa personne.¹⁷⁵

Selon les analyses de l'École de *Palo Alto*, après la rupture d'une relation symétrique de confirmation, « c'est généralement le *rejet* plus que le *déni* que l'on peut observer. » (LC, p. 106). C'est ce qu'atteste notre cas. Après leur rupture, c'est le *rejet* de Foucault vis-à-vis de Derrida qui vient occuper la place de leur lien d'amitié et de reconnaissance réciproque. Cela est la manière de Foucault de le dire : vous avez eu tort, je ne vous reconnais plus. Mais cela, est aussi compliqué comme avons vu, la difficulté d'être juste avec l'autre est aussi problématique dans le cas de Derrida, elle est aussi même réciproque, voir son long éclaircissement lors de la conférence « "Être juste avec Freud" ... » (cf. chapitre III).

Il y a quelques épisodes connus que nous pouvons citer à titre d'exemple du rejet foucauldien à l'endroit de Derrida. En 1972, Derrida reçut par courrier la nouvelle réédition de *l'Histoire de la folie* (chez Gallimard, qui vient avec la fameuse postface-riposte à l'adresse de Derrida) ; cet exemplaire est accompagné d'une « dédicace » très ironique, où Foucault demande à son destinataire de lui *pardonner* « cette trop lente et partielle réponse » (JD, p. 299).¹⁷⁶

¹⁷⁵ Mais aussi, à cause de ce changement d'attitude de Foucault à l'égard de Derrida, nous pouvons sentir comment la critique derridienne lui a affecté. En 1968, quatre ans avant sa « réponse à Derrida », Foucault disait à Claude Bonnefoy, dans un entretien sur l'expérience de l'écriture, combien il a été étonné par le fait que quelques lecteurs considèrent que dans son écriture il y a quelque chose d'agressif. Dans cette occasion il avait dit : « personnellement, je ne l'éprouve absolument pas ainsi. Je crois n'avoir attaqué réellement, nommément quelqu'un. » cf. Foucault, M., Bonnefoy, C. et Artières, Ph. *Le beau danger : entretien avec Claude Bonnefoy*. Audiographie, p. 35.

¹⁷⁶ On ne peut pas faire l'économie d'un commentaire sur l'importance que le terme « pardonner » va jouer dans l'œuvre de Derrida. Il est le thème d'une conférence prononcée dans les universités de Cracovie, de Varsovie et d'Athènes (1997) et dans les universités de Western Cape, Capetown (Afrique du Sud) et de Jérusalem (1998). Mais il est aussi le thème de son séminaire à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) dans les années 1997-1999. Nous y reviendrons.

D'autre part, nous savons que dans l'un de ses premiers cours au Collège de France, en 1970, Foucault multiplie les commentaires railleurs au sujet du travail de Derrida. Daniel Defert rapporte dans une entretien ceci : « dans le cours de 1970, Foucault parle de l'invention de la loi écrite dans le droit grec archaïque, et il ajoute : "chacun sait que l'écriture ne fait pas la différence". Ça fait sourire la salle, mais Foucault ne prononce pas un passage qu'il avait écrit intitulé "l'écriture et le tyran"». ¹⁷⁷

Nous avons vu que le rapport entre les deux philosophes a été affecté par un *différend*, aussi bien au niveau du contenu argumentatif qu'à celui de leur relation, lequel, si l'on peut dire, *trahissait* l'un auprès de l'autre, « qui nous rendit l'un à l'autre invisible pendant près de dix ans », dira Derrida.

Commandant leurs actions et attitudes réciproques.

Nous savons qu'ils ont passé des années en évitant de se parler et même de se croiser dans le *tout petit monde* universitaire.

c) la « réconciliation ».

La « réconciliation » entre les deux philosophes ou le « pardon » (pour utiliser le mot cher à Derrida) sera esquissée lors des derniers jours de décembre 1981. Ce fut à l'occasion de l'arrestation de Derrida à Prague, sous une fausse accusation de « trafic de drogues » à l'époque du régime totalitaire, alors qu'il y participait à un séminaire organisé par des dissidentes tchèques. ¹⁷⁸

¹⁷⁷ Cf. « Filigranes philosophiques » Entretien de Mathieu Potte-Bonneville avec Daniel Defert *op.cit.*, p.45. Cf. aussi Foucault, *Leçon sur la Volonté de savoir Cours au collège de France. 1970-1971 suivi de Le savoir d'Œdipe*, Gallimard, p. 142 : « À propos de la loi, essayer de montrer qu'elle ne s'introduit pas initialement comme écriture : que l'écriture ne constitue pas en elle la différence fondamentale ». Cette commentaire est suivi de la note : « les auditeurs de Foucault entendaient alors l'allusion à un titre paru récemment : *L'Écriture et la Différence*, de J. Derrida. ».

¹⁷⁸ Il s'agissait pour l'association Jan Hus de maintenir un lien intellectuel, un pont d'idées entre la France et la Tchécoslovaquie. Fondée en France en 1981 par les enseignants français Alan Montefiore et Catherine Audard, qui souhaitaient venir en aide à leurs collègues tchécoslovaques opposés au processus de « Normalisation du régime communiste » (à l'instar de la charte 77). Elle a organisé des

Dans ce moment très difficile pour Derrida, Foucault a été un des premiers intellectuels français à le défendre à la radio, en dénonçant l'injustice à laquelle Derrida avait été soumis dans cette affaire montée de toutes pièces contre lui. « C'est au cœur de cette lutte, pour la liberté que les deux philosophes se réconcilièrent, au moment où *l'Histoire de la folie* commençait à devenir, sous la plume de ses détracteurs, un monument d'antidémocratie », écrivit Elisabeth Roudinesco (PF, p. 34).

Le point de vue de la « réconciliation » entre les deux philosophes ne fait pas unanimité pourtant. Eribon, pour sa part, croit qu'en effet la « réconciliation » n'a jamais eu lieu vraiment. Selon lui, ils se parleront et se retrouveront, mais il n'y aura jamais de « réconciliation » de la part de Foucault, qui continuera à être « ulcéré » par les attitudes de Derrida.¹⁷⁹

Derrida revient, d'une certaine manière, à la spéculation sur le déclenchement de la « haine » de Foucault sur lui. C'est dans son livre *Chaque fois unique la fin du monde*, publié en 2003 ; nous l'avons déjà commenté lors de l'étude du moment du *rejet* (*supra*). À cette occasion il parle aussi et du contenu argumentatif de leurs thèses et de leur relation.

De même, au début de sa « dernière » réplique à Foucault, il reprend à nouveau l'évocation de cet « orageux » moment et le « drame » qu'il a souffert.

voyages d'intellectuels français (Paul Ricœur, Jacques Derrida et Jean-Pierre Vernant) en Tchécoslovaquie pour débattre et enseigner dans des séminaires clandestins.

Sur l'arrestation de Derrida voir le video INA : [Récit Derrida - Vidéo Ina.fr](#) et les propos recueillis par Catherine Clément dans *Le Matin* du 4 janvier 1982 : <https://flutuante.wordpress.com/2016/05/page/2/> (consulté le 15/08/16).

¹⁷⁹ « Derrida téléphonera à Foucault pour le remercier [sur l'épisode à Prague]. Ils se reverront par la suite en quelques occasions par exemple, lorsque Foucault donne en 1982 une petite réception chez lui en l'honneur de Leo Bersani, qu'il a invité au collège de France. Il y convie, entre autres, Gérard Genette, Jean-François Lyotard et Jacques Derrida, qui assistent à la série de conférences du professeur de Berkeley. (...) *Mais il n'y aura jamais de véritable réconciliation*. Quand Derrida a pris l'initiative de créer, en dehors de l'université, et grâce au soutien du gouvernement socialiste de l'époque, un Collège international de philosophie [fondé en 1983], Foucault n'a pas caché qu'il était *ulcéré* que Deleuze et lui-même aient pu être tenus à l'écart de cette nouvelle institution et il n'a pas mâché ses mots contre les responsables de ce projet et de... son exclusion. Et lorsque, au cours d'une assemblée des professeurs du Collège de France, le physicien Jean-Claude Pecker s'est inquiété : "Est-ce que ce Collège international de philosophie va être un contre-Collège de France ?", Foucault a répondu de manière dédaigneuse : "Non, c'est un collège au sens traditionnel, qui cherche des appuis officiels.» (MF, pp. 214, 215 - nous qui soulignons).

Cette introduction est aussi très symptomatique à bien des égards, et elle rassemble et synthétise bien beaucoup des pas que nous avons faits tout au long des nos analyses du *différend*, quant au contenu argumentatif des thèses en confrontation (au sujet du rapport entre raison et folie, à propos de Descartes et de Freud) et quant à la relation entre les protagonistes.

Derrida y reprend à nouveau, avec détails, l'histoire et la destinée de leur relation, de leur amitié, leur rupture et ensuite ladite « réconciliation ». Mais il reprend en même temps le thème de leur divergence, de leur différend, c'est-à-dire le contenu du problème ou de la problématique qui les a divisés. Il souligne aussi la difficulté ainsi que la diversité des possibilités de lecture du texte cartésien — tout ce que nous avons étudié et discuté au sujet de ladite « querelle » de la folie.

Il importe ici de citer dans son intégralité cette ouverture de son texte « "Être juste avec Freud"... » (1991), prononcé dans le Grand Amphithéâtre de Sainte-Anne à l'occasion du trentième anniversaire de la publication du livre de Foucault *Histoire de la folie* ; où Derrida récapitule donc l'histoire de leur cas.

« Quand Élisabeth Roudinesco et René Major m'ont fait l'honneur — et l'amitié — de m'inviter à une commémoration qui fût aussi une réflexion, à l'un de ces vrais hommages, *de ceux qui exercent la pensée à la fidélité ou qui aiguisent la fidélité par la pensée*, je n'ai pas hésité une seconde.

D'abord parce que j'aime la mémoire, ce n'est pas original et comment aimer autrement ? Or ce grand livre de Foucault fut il y a trente ans un événement dont je ne tente même pas d'identifier, encore *moins de mesurer au fond de moi, le retentissement* tant il fut *intense* et *multiple* dans ses figures. Ensuite parce que j'aime l'amitié et qu'il y a trente ans, durant de longues années, *l'affection confiante que me témoigna Foucault fut d'autant plus précieuse que, partagée, elle répondait à mon admiration déclarée.*

Puis, après 1972, ce qui est venu *obscurcir cette amitié sans altérer mon admiration* ne fut pas étranger à ce livre, précisément, et à un certain débat qui s'ensuivit — du moins à ses *effets lointains, retardés et détournés*. Il y eut là une sorte *d'enchaînement dramatique, de précipitation compulsive et répétée* que je ne veux pas décrire ici, parce que je ne veux pas être seul, le seul à en parler après la mort de Michel Foucault — sinon pour dire que cette *ombre qui nous rendit l'un à l'autre invisible pendant près de dix ans, l'un pour l'autre insociable* (jusqu'au 1^{er} janvier 1982, quand je revenais d'une prison tchèque), *fait encore partie d'une histoire* que j'aime aussi comme la vie, et d'une *histoire qui se relie, m'y liant du même coup, au livre dont nous commémorons ici le grand événement, à quelque chose comme sa postface, comme l'une de ses postfaces, car le drame que je viens*

d'évoquer surgit aussi d'une certaine postface, et même d'une sorte de post-scriptum que Foucault ajouta en 1972 à une postface.

Aussi, tout en répondant *oui* [Derrida souligne], de grand cœur, à une généreuse invitation, j'ai néanmoins écarté la suggestion, qui y fut associée, de revenir sur la discussion qui commença il y a trente ans. Je l'ai écartée pour de nombreuses raisons : celle d'abord que je viens de dire — on ne prolonge pas une *discussion orageuse* après le départ de l'autre — et puis parce que ce dossier n'est pas seulement surchargé (tant de textes enchevêtrés et difficiles, ceux de Descartes, de Foucault, *tant d'objections et de réponses*, de ma part mais de bien d'autres *venus* depuis lors, en France et ailleurs, *jouer les arbitres*) ; depuis, ce dossier s'est trop éloigné de moi et peut-être à cause du drame dont je parlai à l'instant, je n'ai plus eu le goût de l'ouvrir à nouveau. Au fond, le débat est archivé ; ceux qu'il pourrait intéresser peuvent à loisir analyser et juger par eux-mêmes. À relire tous les textes de cette discussion, jusqu'à son dernier mot, *surtout en son dernier mot*, ils pourront mieux comprendre, j'imagine, pourquoi je préfère ne pas le relancer aujourd'hui. *Il n'y a pas de témoin privilégié pour de telles situations* — qui d'ailleurs n'ont chance de se former, et dès l'origine, qu'à partir de la disparition possible du témoin. C'est peut-être une des significations de toute histoire de la folie, un des problèmes pour tout projet et tout discours au sujet d'une histoire de la folie, voire d'une histoire de la sexualité : *y a-t-il du témoignage pour cela pour cela, la folie ? Qui peut témoigner ? Témoigner, est-ce voir ? Est-ce rendre raison ? Y a-t-il un objet ? Y a-t-il de l'objet ? Y a-t-il un tiers possible pour rendre raison sans objectiver, sans identifier, même, c'est-à-dire sans arraisonner ?* » (EJF, pp. 93, 94 ; nous soulignons).

Ces dernières phrases, soulignées, « Il n'y a pas de témoin privilégié pour de telles situations », et les questions que Derrida laisse ouverte : « y a-t-il du témoignage pour cela, la folie ? Qui peut témoigner ? Témoigner, est-ce voir ? Est-ce rendre raison ? Y a-t-il un objet ? Y a-t-il de l'objet ? Y a-t-il un tiers possible pour rendre raison sans objectiver, sans identifier, même, c'est-à-dire sans arraisonner ? —, sont au cœur de notre problématique du différend, elles vont dans le sens de notre thèse qu'il y a un différend entre lui et Foucault et ce différend vient d'être confirmé par les mots de Derrida lui-même. C'est-à-dire, en schématisant :

(1) *de telles situations* (de dispute entre Foucault et Derrida) *n'ont de chance de se former qu'à partir de la disparition* (possible : déjà inscrite dès le début) *du témoin...* (l'historien, le tiers, le juge, les arbitres...). À mettre en rapport avec la question du paradoxe du témoin (des camps, c'est-à-dire de la mort ; ici, finalement : de la folie) dans

le *Différend* : le témoin ne saurait témoigner de l'existence du camp (de la mort, de la folie ou de la folie sexuelle) que s'il y était mort (ou devenu fou), mais si c'était le cas, il cesserait d'être témoin... Différend, dilemme ; d'où la question suivante :

(2) *y a-t-il de témoignage pour cela, la folie ?* (Cette question si ouvre sur la possibilité d'une histoire (de la folie, de la sexualité..., des « querelles » sur la folie et sur la sexualité, d'un *tiers*, d'un juge...) Nous y reviendrons.

4. Signatures. Un différend irréductible sur le plan de l'adresse. Dialogue vs affrontement.

Reprenons ici brièvement que — *sur le plan relationnel* : la joute, la compétition entre les perspectives ou dispositifs philosophiques, se double de la rivalité entre les protagonistes, les signatures, pris notamment entre une relation apparemment complémentaire et une relation symétrique *à escalade*. Comme nous avons étudié dans ce chapitre. Cette scène agonistique est déterminée par une scène initiale qui aura instauré d'emblée, entre les protagonistes, une relation de maître/disciple, avec tous les problèmes que cela soulève — et qu'il revient à Derrida d'évoquer au début de sa conférence de 1963, ainsi que dans ses lettres adresser à Foucault.

Donc, en somme : au niveau relationnel non plus il ne saurait être question de dire : à chacun sa lecture ou son interprétation, les perspectives s'équivalent ; il y a un désaccord, et la question est bel et bien de savoir *qui*, dans ce désaccord, va sauvegarder son prestige, sauver la face, occuper la position « haute ».

Qu'est-ce donc qu'un différend sur le plan relationnel ?

C'est, comme tout différend, l'impossibilité de dire, d'exprimer, de faire entendre un quelque chose dans un régime de discours donné (qui est hétérogène à ce quelque chose) ; à ceci près que, dans ce cas, la chose à dire demeure inaudible non pas — pas seulement — parce qu'elle se heurte aux limites du dicible propres au régime « sémantique » du discours de l'autre (celui, foucaldien, de l'histoire de la folie, pour

Derrida), mais parce qu'elle heurte les limites du régime pragmatique, de l'*adresse* de celui-ci, c'est-à-dire la *relation* qu'il instaure entre les interlocuteurs.

En d'autres termes, l'impossibilité ne frappe pas seulement ce qu'il s'agit de *signifier*, mais *qui* cherche à le signifier et *à qui*, depuis *quel lieu* (d'énonciation), de quel *droit* — dans le cadre de cette relation déterminée.

Pour le dire encore autrement : la façon dont le destinataire *voit* (ou définit) l'*autre*, leur *relation* et *se voit* (ou se définit) dans cette relation, est en conflit, en concurrence, en antagonisme avec celle de son interlocuteur.

Or, nous avons vu l'ouverture de la conférence de Derrida en 1963 est aux prises avec ce problème. Elle peut donc nous servir de modèle de *différend au niveau de la relation*.

Lorsque Derrida dit, dans la conférence inaugurale de toute cette affaire : « ce dialogue risque d'être entendu – *à tort* – comme une *contestation* », il sent, pressent un différend, qu'il cherche (vainement) à prévenir.

Ce différend consiste en ceci : ce qu'il *fait*, en disant ce qu'il *dit* (la *relation* illocutionnaire qu'il instaure, au sens de *how to do things with words*, c'est-à-dire le message mené par une déclaration qui va au-delà de son sens immédiat), risque d'être pris, traduit dans l'idiome de l'autre (par exemple, le maître) comme une « contestation », un affrontement (une « dispute », dit-Derrida encore), et donc d'être adultéré, mécompris, méconnu et inentendu. (Comme nous avons vu aussi dans le cas du philosophe militant, notre cas emblématique du différend.)

Ce serait « à tort », dit-Derrida par anticipation, car dans ce cas il serait bel et bien dans l'*impossibilité* de faire entendre *dans* cette scène, sous le mode du « dialogue », la chose non encore exprimée, non encore pensée, qu'il cherche à dire. Tel est le différend.

La suite, dans l'après-coup de la conférence, confirmera le pressentiment et les craintes de Derrida, peut-être est-elle allée même au-delà de celles-ci.

Et l'hypothèse, qui nous avons suivi, celle que : ce différend (dont la conférence de Derrida est le coup d'envoi, resté *apparemment* sans effet — et l'article de Granel, l'*après-coup*, où l'effet de la conférence aura éclaté) concernerait *à la fois* :

— ce qui est *dit* (les objections critiques concernant la lecture de Descartes, et essentiellement : la thèse que la démonstration du cogito *exclurait* la folie) ;

— et ce qui est *fait* pragmatiquement, en le disant (l'instauration d'une *relation* symétrique, si ce n'est d'une relation complémentaire *inversée* : l'ancien disciple

s'arrogeant le droit de contester, d'affronter le maître, s'érigeant en maître de lecture de celui-ci, maître du maître, en donnant une leçon de lecture de texte au maître).

C'est cet « *à la fois* » (dit *et fait*, contenu *et* pragmatique, argumentation *et* relation) qui est difficile de penser, tellement les deux plans, les deux axes — du *sens et* de l'*adresse* — sont mêlés. Or, cette imbrication, cet enchâssement intime, cet « *à la fois* » est essentiel, décisif (c'est justement la thèse de notre propre thèse).

Cela veut dire, entre autres choses, que même si la réfutation de la thèse foucaldienne (« la démonstration du cogito *exclut* la folie ») était établie en bonne due forme, dans l'ordre de l'argumentation, par le contradicteur derridien, quelque chose continuerait à y opposer une résistance, un reste : sur le plan de la relation. (Cf. par exemple la démonstration de *Palo Alto*.)

Et que par conséquent, le « dernier mot » ne viendrait pas à l'argumentation discursive, voire à la conviction selon la vérité, mais à la *force* : celle des *perspectives* (discursives, philosophiques), des effets de style, des *affects* qu'ils suscitent ; où il est également en jeu la question de savoir *qui* va l'emporter sur l'autre (non seulement *quelle* perspective, mais *quelle signature*) ; dont ne sont pas exclus, au cas échéant, les armes et les coups comme les railleries, les sarcasmes, voire un coup de force comme l'interdiction de publier ou la censure. Comme nous allons étudier dans le chapitre suivant.

CHAPITRE V. — Arkhè *et* gramma. Le différend entre les dispositifs philosophiques.

1. La critique de l'*histoire* (Sur René Char).
2. La question de la *différance*.
3. Deux dispositifs philosophiques hétérogènes
4. Conclusions

Après l'analyse des *différends* entre Foucault et Derrida, selon les deux axes ou les deux niveaux — argumentatif et relationnel —, nous nous rendons à cette vérité que, en fait, le secret ou le noyau du différend ne se situe pas dans le référent, c'est-à-dire le texte de Descartes ou celui de Freud. Puisque justement, chaque penseur pose, ou situe, le référent d'une certaine façon ; chacun institue un certain référent, lequel est tributaire de sa propre manière de lire, par exemple Descartes, ou Freud.

Cela montre que la source ou la clé du différend vient d'ailleurs ; plus précisément : du lieu d'où parle chaque protagoniste. Le lieu d'énonciation, de la parole, depuis lequel chacun voit le monde, voit l'autre et se voit lui-même.

Pour le dire en un mot : le *différend*, dont nous nous occupons ici, se situe au niveau des dispositifs philosophiques eux-mêmes, celui de Foucault et celui de Derrida.

Par *dispositif philosophique* nous entendons un ensemble d'éléments de discours, des actes et des paroles qui constituent une écriture singulière propre à chaque philosophe. Le concept de « dispositif » a été largement utilisé par les trois philosophes qui sont au centre de la problématique de cette recherche (Lyotard, Foucault et Derrida), et ce pratiquement à la même époque et dans un sens convergent.

Pour Lyotard le concept de dispositif appartient au lexique de la métapsychologie freudienne ; selon lui, la philosophie pourrait sûrement être traitée comme un dispositif énergétique (pulsionnel) et ayant trait à l'artistique, au style : c'est le cas de Nietzsche, dont il a traité dans son livre *Dispositifs pulsionnels* (1973).¹⁸⁰

Chez Foucault, le concept de dispositif apparaît dans les années 1977, et il provient aussi de la même source freudienne de Lyotard et de Deleuze. Cela veut dire qu'un dispositif est un ensemble hétérogène des discours « du dit et du non-dit » ; les discours peuvent avoir une nature et des liens divers et même contraires, ils peuvent aussi avoir une fonction stratégique dominante dans un moment historique déterminé.¹⁸¹

¹⁸⁰ Selon Lyotard le dispositif est un moyen de canalisation et de transformation d'énergie, dont le modèle est « l'appareil psychique » de Freud. Le « dispositif » libidinal est aussi traité sous l'angle des pratiques *artistiques*. Lyotard montre bien l'équivalence du dispositif dans la peinture et de l'appareil psychique, soulignée par la transition du domaine des rêves, de la métapsychologie, vers l'écriture ou l'invention artistique (cf. *Dispositifs pulsionnels*, ppp. 240, 242, 247).

¹⁸¹ Voir le concept de dispositif chez Foucault, évoqué par exemple dans les textes repris dans *Dits et écrits*. « Ce que j'essaie de repérer sous ce nom [dispositif], c'est, premièrement, un ensemble

Selon Derrida, le concept de dispositif va également dans le même sens que ceux de Foucault et de Lyotard ; né de la même source, il peut avoir aussi une fonction stratégique importante. Le dispositif est une manière, pour Derrida, de décrire son propre travail comme un « dispositif stratégique » en opposition à idée d'un système fermé.¹⁸²

Dans ce qui suit, nous voulons d'abord présenter quelques repères de la critique de l'histoire articulée par le dispositif foucauldien, et la naissance de son concept d'« archéologie ». Pour ce faire, nous nous guiderons par l'étude d'une phrase de René Char : celle reprise et citée par Foucault dans la quatrième page de couverture des tomes II et III de l'*Histoire de la sexualité*.

Ensuite nous esquisserons la démarche déconstructiviste, propre au dispositif derridien, d'où va émerger une « science » de l'écriture, la « grammatologie » (qui entend en même temps *inscrire* et *dé-limiter* la science). Nous nous guiderons, pour ce faire, par quelques remarques proposées par Vincent Descombes dans son livre *Le même et l'autre*.

Le but de ce chapitre est de présenter de manière schématique quelques articulations de chaque dispositif philosophique, et d'établir une confrontation un tant soit peu systématique entre eux. Nous voulons par là circonscrire de plus près et mettre à

résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : *du dit, aussi bien que du non-dit*, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le *réseau* qu'on peut établir entre ces éléments. » Mais il souligne l'importance de savoir quelle est « la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes », parce que « tel discours peut apparaître tantôt comme programme d'une institution, tantôt au contraire comme un élément qui permet de justifier et de masquer une pratique. ». Foucault entend aussi par dispositif, une sorte « de formation, qui à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une *fonction stratégique dominante*. » (DE II, p. 299 ; nous soulignons).

¹⁸² Derrida souligne que le dispositif est une manière de présenter sa philosophie : « pendant les années qui suivirent, de 1963 à 1968 environ, j'essayai de constituer — notamment dans les trois ouvrages publiés en 1967 [*De la grammatologie, L'écriture et la différence, La voix et le phénomène.*] — ce qui ne devait surtout pas être un système, mais une sorte de *dispositif stratégique* ouvert, sur son propre abîme, un ensemble non clos, non clôturable et non totalement formalisable de règles de lecture, d'interprétation, d'écriture. Tel dispositif me permit peut-être de déceler non seulement dans l'histoire de la philosophie et dans l'ensemble sociohistorique qui s'y porte, mais aussi dans de prétendues sciences ou dans des discours soi-disant post-philosophiques parmi les plus modernes (dans la linguistique, l'anthropologie, la psychanalyse), d'y déceler, donc, une *évaluation de l'écriture*, et à vrai dire une *déévaluation* de l'écriture, dont le caractère insistant, répétitif, voire obscurément compulsif signalait un ensemble de contraintes de longue durée. » (*Du droit à la philosophie*, p. 446 ; nous soulignons).

l'épreuve notre hypothèse du différend au niveau des dispositifs philosophiques foucauldien et derridien.

1. La critique de l'*histoire* (Sur René Char).

On peut dire que l'*Histoire de la folie* s'attache, à sa façon, à témoigner de ce que nous appelons ici un différend : un *tort* fait à la folie par le discours de la raison, hégémonique à l'âge moderne.

Ce que de la folie demande à être *exprimé* (comme cela a pu l'être à d'autres âges), ne le peut plus désormais, sous la prépondérance souveraine de la raison moderne. Cela ne peut plus paraître, être présent, présenté ou représenté que toujours déjà pris, *traduit* dans le discours de la raison (donc toujours déjà adultéré, domestiqué), c'est-à-dire : en tant que maladie mentale.

N'est-ce pas à dire que l'*Histoire de la folie* cherche à inventer un nouvel idiome qui rendrait justice à la folie, la « libérerait », quelque chose comme une « histoire du point de vue de la folie » ?

Que voudrait dire « histoire » dès lors ? Nous savons que le terme est pris par Foucault dans un sens d'« histoire » qui ne doit rien au protocole de la science historique des historiens.¹⁸³ Et c'est d'ailleurs par rapport à cela que le projet foucauldien d'écrire une *Histoire de la folie* a été vu comme un projet inconsistant, insensé, par nombre de lecteurs, dont Derrida et René Major.¹⁸⁴

¹⁸³ Dans l'Introduction à l'*Usage des plaisirs*, en novembre 1983, Foucault écrit : « Les études qui suivent, comme d'autres que j'avais entreprises auparavant, sont des *études d'"histoire"* par le domaine dont elles traitent et les références qu'elles prennent ; mais *ce ne sont pas des travaux d'"historien"*. Ce qui ne veut pas dire qu'elles résument ou synthétisent le travail qui aurait été fait par d'autres ; elles sont – si on veut bien les envisager du point de vue de leur pragmatique – le protocole d'un exercice qui a été long, tâtonnant, et qui a eu besoin souvent de se reprendre et de se corriger. C'était un *exercice philosophique* : son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement. » Nous soulignons.

¹⁸⁴ Voir par exemple, R. Major, « Crises de raison, crise de folie ou "la folie" de Foucault » in *Penser la folie*, op. cit., p. 123 138 ; Descombes, LML op.cit. ; Habermas, J., et Christian Bouchindhomme

En d'autres termes, l'ambition de l'*Histoire de la folie* est de faire « l'archéologie de ce silence [celui du fou] » (HF, p. II ; LMA, p.132 sq.).

On a remarqué que l'on retrouve dans le terme d'« archéologie » le mot grec *archè* et l'idée de l'archive. Selon Foucault, l'archive ne pas lié au passé, mais plutôt au présent. L'« archéologique » n'est pas l'historique : l'« archéologie » (au sens foucauldien) s'oppose à l'histoire (de la raison, de ses progrès). L'« archéologie » cherche plutôt à remonter vers l'*archaïque*, qui est *le passé du passé* historique ; cet événement inaugural supposé qui rend l'histoire possible. Elle cherche donc à remonter en-deçà, « avant » une première décision, un premier « partage », où une culture s'institue en excluant nombre de possibilités (HF p. VI, où Foucault cite plusieurs « partages »). La disparition de l'archaïque est la condition de l'apparition de l'historique — et partant de la raison, du sens.

Le grand « partage » en l'occurrence (pour la *ratio* occidentale moderne) est celui entre *raison* et *déraison*. Ce partage est la condition de possibilité d'un discours savant et d'une pratique (de soin, etc.) traitant de la folie, déterminée par là même comme « *maladie mentale* ». Le psychiatre, le discours raisonnable (le savoir) sur la folie, *ne sait rien par définition de ce partage* : il le *présuppose* (ou le préjuge) pour pouvoir exister et opérer.

C'est pourquoi une *histoire* de la psychiatrie ne nous apprendrait rien : elle ne ferait que se situer *dans* le champ institué par ce présupposé ou préjugé — elle raconterait les *progrès historique*, toujours plus humains, etc., dans le traitement de la maladie mentale : elle ne retrouverait jamais le chemin par lequel la folie a été transformée, traduite, « synonymisée » en « *maladie mentale* ».

L'historien, comme le psychiatre, manqueraient donc ceci : que ce n'est pas le progrès du savoir scientifique qui révélerait la « *maladie mentale* » ; c'est l'événement de la détermination du fou comme « *malade mental* » qui suscite, appelle une discipline scientifique de traitement et de recherche.

Or, ni la science, ni l'histoire, ni la raison ne peuvent remonter jusqu'à cet événement originaire, puisqu'elles ont plutôt, elles-mêmes, leur origine dans celui-ci. Celui-ci ne serait accessible donc qu'à une « archéologie ». On peut le dire encore

(trad.). *Le discours philosophique de la modernité*. Bibliothèque de philosophie. Paris : Gallimard, 1988.

autrement : l'*Histoire de la folie* s'emploie à témoigner d'une instance pour laquelle *il n'est nulle synonymie* à la « folie ». Le livre s'emploie plutôt à *contredire* le synonyme ou les synonymes qu'y sont historiquement proposés, à commencer par celui de « maladie mentale ».¹⁸⁵

On l'aura compris : nous faisons ici allusion à la phrase décisive de René Char. « L'histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir. »¹⁸⁶ Y contredire, dirions-nous en première approximation, c'est témoigner du tort que la synonymie ferait à un terme singulier, irréductible.

Il est remarquable, et on n'a pas manqué de le remarquer en effet, que cette phrase figure, seule, dans les quatrièmes de couverture des deux derniers livres de Michel Foucault, publiés au moment de sa mort, en 1984 : *L'Usage des plaisirs* et *Le souci de soi*, respectivement les tomes II et III de l'*Histoire de la sexualité*.

Cette référence à Char, au moment où l'auteur de l'*Histoire de la sexualité* s'apprête à livrer les deux derniers livres de son vivant, appelle ici au moins quelques remarques.¹⁸⁷

(1) On peut montrer, de façon générale, que toute l'œuvre de Foucault tient dans l'observation de cet impératif d'avoir à contredire la synonymie : de l'*Histoire de la folie* de 1961 au *Souci de soi*, qui vient clore l'*Histoire de la sexualité* en 1984, en passant par *Les Mots et les choses* (l'« archéologie des sciences humaines » de 1966) et *Surveiller et punir* (l'« histoire politique des corps » de 1975).

Ainsi de la *folie* qui, d'après Foucault, lecteur de Descartes, « dessinerait le lieu de la non-synonymie humaine » et, par conséquent, n'entre pas en synonymie avec le

¹⁸⁵ Qu'en est-il du terme de « déraison » ? *Déraison* désigne un espace ménagé par la raison elle-même, dans son propre champ, depuis lequel et dans lequel elle désigne son *autre* (du coup, toujours déjà pris, *a priori*, dans les rets de la rationalité) : l'*objet du discours de savoir* (sur la déraison) ; la conséquence en est l'apparition d'une science médicale de la folie ; le processus va donc de la détermination du concept ou de la théorie de la « maladie mentale » à l'institution de la psychiatrie contemporaine ; cf. « Le pouvoir psychiatrique » (1974), DE I, n° 143.

¹⁸⁶ Cf. René Char, in *L'Âge cassant, Œuvre Complètes*, Pléiade, 1983, p.766.

¹⁸⁷ Voir à ce propos R. Pol-Droit, *La compagnie des Philosophes*, édition Odile Jacob, p. 298 ; J-C. Milner, *La Puissance du Détail*, p. 199-217. (Texte repris et modifié à partir de sa première publication sous le titre « Michel Foucault ou le devenir aux rives du temps », *La règle du Jeu*, n° 28, avril 2005). Dorénavant désigné LPD. Dans ce qui suit, nous nous appuyons notamment sur cette étude de Milner.

vocable « maladie mentale ».¹⁸⁸ Mais aussi de l'*aphrodisia*, qui n'entre pas en série synonymique avec « chair », « sexualité », « sexe » ; ou encore le nom d'*homme* et ses prétendus synonymes, « liberté », « droits », « universalité », etc. Plus généralement, le terme « corps » désignera « ce qui fait exploser matériellement toute synonymie des hommes ».¹⁸⁹

Il est bien de noter ici que :

— premièrement, ce qui est au centre de la présente thèse, la question de la « folie », peut être thématized — à la lumière du poète Char — comme l'*instance de la non-synonymie* par excellence ;

— deuxièmement, une écriture (littéraire, poétique) qui s'emploierait à témoigner de *cela*, de cette non-synonymie-là qu'est la folie, s'attacherait donc à *l'arracher* à la série des synonymes cliniques, psychiatriques, philosophiques aussi, etc. (à commencer par la « maladie mentale ») et au *tort* qu'elle ferait à la chose singulière, à « *contredire* » celle-ci.¹⁹⁰ Elle serait donc, en somme, une *écriture de la non-synonymie* ou une *écriture non-synonymique*.¹⁹¹

¹⁸⁸ La naissance du concept de maladie mentale a lieu, selon Foucault, au XVIII^e siècle, elle est liée à la naissance du « personnage médical » : « Au silence, à la reconnaissance en miroir, à ce jugement perpétuel, il faudrait ajouter une quatrième structure propre au monde asilaire, tel qu'il se constitue à la fin du XVIII^e siècle : c'est l'apothéose du personnage médical. De toutes, elle est sans doute la plus importante, puisqu'elle va autoriser non seulement des contacts nouveaux entre le médecin et le malade, mais un nouveau rapport entre l'aliénation et la pensée médicale et commander finalement toute l'expérience moderne de la folie. Jusqu'à présent, on ne trouvait dans l'asile que les structures mêmes de l'internement, mais décalées et déformées. Avec le nouveau statut du personnage médical, c'est le sens le plus profond de l'internement qui est aboli : la maladie mentale, dans les significations que nous lui connaissons maintenant, est alors rendue possible. » (HF, 519).

¹⁸⁹ Cf. Milner, LPD, ppp. 203, 204, 215. Sur la série « chair », « sexualité », « sexe », voir Foucault, DE I n° 206.

¹⁹⁰ Mais qu'en est-il de l'écriture de l'*Histoire de la folie* ? Celle que Descombes, quant à lui, appelle un « roman » ? Il faut prendre également en considération le fait que Foucault, lecteur de Nietzsche, « n'ignore pas que toute interprétation est polémique ». « Proposer une interprétation, note-t-il, c'est déclarer la guerre à une interprétation voisine ; en effet, toute interprétation d'un fait prétend donner le *sens* de ce fait ; mais les faits n'ayant par eux-mêmes aucun sens, l'interprétation ne leur en trouve un qu'en les faisant parler, de sorte que l'interprétation d'un fait est toujours, en réalité, l'interprétation d'une première interprétation déguisée en fait brut et positif. » (cf. LMA, p. 138). Mais, observe Descombes, cette configuration ou ce mélange foucauldien entre un certain positivisme (dans le sens d'une recherche conceptuelle adossée sur les archives et les documents) et un certain nihilisme (au sens où les faits ne signifient que ce qu'en dit leur interprétation), laisse ouverte la possibilité à d'autres récits possibles. « Foucault est le premier à jouer avec ces possibilités. Comme

Char, poète lui-même, en savait quelque chose. Voir ce qu'il noue autour de synonymie, répétition, stéréotype, redite, en tant que terreau des régressions, des dominations et des barbaries. L'enjeu en est à la fois esthétique et éthico-politique.

« Dans la vie et dans son poème. À la place répétition de choses — de gestes, d'attitudes, de mots — ce qui risque de faire retomber l'homme dans des états haïssables — la léthargie, le ressassement, l'acceptation du *statu quo*, de même le recours à la répétition, à la reprise des mêmes formules — Char oppose le changement, la révolte, l'action, la contradiction, la rupture. "L'histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir" (OC 766), dit le poète de *L'Âge cassant*, recueil largement axé sur la reconstruction de la vie à la suite des dévastations de la guerre. Devoir qui deviendra à la fois esthétique et moral. On refusera toute régression ou rechute dans un passé indigne. »¹⁹²

(2) Suivant une invitation de J.-C. Milner, on peut encore lire le devoir de contradiction, que prescrit la maxime de Char — et partant le geste de Foucault qui l'accomplit —, comme portant sur la *succession* elle-même des synonymes. Le modèle de l'*archéologie*, formée à la discipline du jeu structural, autorise cette lecture : « Ainsi peut-on penser une *épistémè* comme un *système de simultanéité discursive* dans l'ordre des savoirs. Autant dire qu'on la pense comme un *système de synonymies* dans l'ordre des savoirs. Mais ces synonymies de savoir sont entièrement *relatives à leur épistémè* » (LPD, p. 206 ; nous soulignons). En dehors de celle-ci, c'est-à-dire en dehors du système de simultanéité (synchronique), sur l'axe des successions (diachroniques) donc, *toute synonymie doit être contredite*.¹⁹³

l'ont dit certains historiens, *l'œuvre de Foucault appartient en réalité au genre de la fiction*. » (LMA, p.139 ; nous soulignons).

¹⁹¹ Nous nous attacherons dans le chapitre suivant à élaborer cette question d'une écriture non synonymique de la folie.

¹⁹² Cf. Rosemary Lancaster, *La poésie écarté de René Char*, éd. Rodopi, 1994, Amsterdam.

¹⁹³ Cf. Milner, LPD, p. 206. En revanche, simultanés quant au même système épistémique, les synonymes *s'excluent mutuellement* ; exemple : Marx (1^{er} livre du *Capital* : 1867) et Ricardo (*Des principes de l'économie politique et de l'impôt* : 1817) ; ou : phénoménologie et structuralisme (cf. *Le mots et les choses*, p. 274, 312 ; *Naissance de la clinique*, p. 201).

Tandis que les *épistémès* distinctes, successives sont, donc, *non synchrones* et *non synonymiques*. Et c'est notre exemple-type : le nom de « maladie mentale » *succède* à celui de « folie », donc ils ne sauraient pas être synonymes.

Mais les *épistémès* distinctes peuvent être contemporaines (exemple : psychanalyse et psychiatrie), car « une épistémè n'est pas l'esprit d'une époque et une époque n'est pas épistémiquement

(3) La persistance de l'impératif de Char (« Contredire la succession des synonymes »), adossé à cet ensemble de distinctions : simultanée épistémique/ contemporain chronologique, etc., persisterait au-delà du déclin de l'*archéologie* dans l'œuvre foucauldienne (autour du début des années 1970), avec le retour de l'*histoire* (cf. la réédition de *l'Histoire de la folie* en 1972), laquelle il ne faut pas confondre avec la « succession chronologique ».

(4) J.-C. Milner propose une interprétation distributive et « singulative » du syntagme « l'histoire des hommes » de la maxime de Char ; de sorte que celle-ci devient alors « l'histoire de chaque homme pris un à un », et « le devoir que définit Char devient le devoir de chacun (...). Chacun doit considérer sa vie comme une histoire ; (...) cette histoire comme une succession de synonymes ; *chacun doit contredire cette synonymie.* »¹⁹⁴

Ce qui veut dire, contredire à la prétention synonymique de la longue succession des hommes... (« humanité », « universalité », « liberté », « droits »), à la fois collective et singulative.¹⁹⁵ La considération singulative posant que chaque homme, chaque corps, chaque « parlêtre », « est non-synonyme d'aucun autre » (absolument singulier, non permutable, inéchangeable — *innommable*), voire non-synonyme de soi.¹⁹⁶ « Foucault s'affirme lui-même en non-synonymie. Puisqu'un corps n'est jamais synonyme d'aucun autre corps, puisque le corps est ce qui fait qu'aucune parlêtre n'est synonyme d'aucune autre parlêtre, puisque l'instance de la non-synonymie s'appelle corps, puisqu'un corps par définition supporte ce qui, en chaque parlêtre, vit et meurt, autant dire que Foucault

synchrone d'elle-même. » (LPD, p. 209, qui se réfère à *L'Archéologie du savoir*). Et inversement, une simultanéité systémique n'implique pas une contemporanéité chronologique (cas de Ricardo et Marx).

¹⁹⁴ Cf. LPD, p. 213 sq. ; nous soulignons. Milner fait référence ici au texte « *Omnes et singulatim* » (1981) de Foucault, repris en DE II, n° 291, disponible sur : <http://libertaire.free.fr/MFoucault185.html> (site visité le 12/08/2016).

¹⁹⁵ Cf. LPD, p. 214 sq., 216 sq., avec la référence au fameux effacement prochain de l'homme que termine *Les mots et les choses*. Voir également, ci-après, le chapitre IV, § 1 sur le *bios*.

¹⁹⁶ Voir le motif foucauldien, insistant, de la « déprise de soi », par exemple dans l'Introduction de *L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984.

s'affirme comme corps vivant et mortel. (...) dès qu'il peut dire de soi, comme Descartes jadis, "ce corps" [singulier] » (LPD, p. 216).

Nous nous demandons ici si cela, s'affirmer comme *singularité*, « ce corps, ici et maintenant », non « ramenable » à aucun synonyme, si cela n'est-il pas impliqué donc dans la réponse de Foucault à Derrida en 1972.¹⁹⁷

Contredire la longue succession de synonymes qui est *son* histoire (à Foucault), c'est *son* dire (à Foucault). *Contredire* tous ceux qui voudraient *ramener* (traduire, « synonymiser ») le nom Foucault à *une* œuvre, et cette œuvre à quelque *vocabulaire unique* : le pouvoir, la révolte, l'homosexualité, sadisme, sida, philosophe, historien (cf. ci-dessus le chapitre IV §1 sur le *bios*). C'est là une manière de lutter contre le *tort* que constitue en l'occurrence la mise en synonymie.

2. La question de la *différance*.

Revenons maintenant au dispositif derridien. En réponse à la proposition hégélienne selon laquelle « la différence est en soi contradictoire », Derrida va chercher une pensée de la *différence non contradictoire* ; ce qui veut dire, non-dialectique. Il cherche en ce sens à penser un au-delà ou un en deçà de la pensée dialectique.

On se souviendra qu'il y a eu, dans les années 60, un épuisement du *ratio* qui laisse entrevoir une certaine « fin de la philosophie », comme nous l'avons étudié dans l'introduction de ce travail.¹⁹⁸ Selon Derrida, cet épuisement de la rationalité indique que

¹⁹⁷ Cf. Foucault, « Réponse à Derrida » *op. cit.*

¹⁹⁸ Nous savons que Derrida cherche toujours à être plutôt à la limite du discours philosophique. « Je dis limite et non mort, car je ne crois pas du tout à ce qu'on appelle couramment aujourd'hui la mort de la philosophie (...). Limite, donc, à partir de laquelle la philosophie est devenue possible, s'est définie comme épistémè, fonctionnant à l'intérieur d'un système de contraintes fondamentales, d'oppositions conceptuelles hors desquelles elle devient impraticable. » (*Positions*, p. 14).

nous sommes dans l'impossibilité de parler *contre* la raison. Nous ne pouvons en parler qu'à l'intérieur d'elle. Cela veut dire que nous ne pouvons en appeler contre elle, « qu'en elle, elle ne nous laisse, sur son propre champ, que le recours au stratagème et à la stratégie » (ED, p. 59).¹⁹⁹

Alors, si nous ne pouvons pas sortir de la raison, dit Derrida, nous nous retrouvons dans le dilemme consistant à « parler pour ne rien dire » : « soit qu'on approuve la raison qui se passe de nous approbations, soit qu'on lui adresse des critiques, par un procédé très raisonnable » (LMA, p. 163). Pour essayer de sortir de ce dilemme, Derrida envisage une *ruse*, une *stratégie*. Cette stratégie, sera aussi son combat à lui avec le Maître. Le « M » majuscule y symbolise tantôt le grand maître, le dernier philosophe (Hegel), tantôt le *Logos*, la philosophie.

Sa *ruse* vise une démarche « déconstructiviste » d'où va émerger sa propre philosophie, sa manière particulière de penser, d'écrire et de penser l'*écriture*. Cette stratégie sera une caractéristique très importante de son dispositif philosophique ; pour lui, il s'agit bel et bien de produire un nouveau concept d'écriture. Ce dernier met en lumière une nouvelle pensée de la *différance*, ou du *gramme*, comme nous allons le voir.

« [Derrida] choisit de jouer un *double jeu* (au sens où un "agent double" sert deux parties) : feindre d'obéir à la règle tyrannique, mais dans le même temps lui tendre des pièges en lui proposant des cas où elle ne sait plus trancher [des cas indécidables]. La stratégie de la *déconstruction* est la ruse qui permet de parler, au moment même où il n'y a "en fin de compte" plus rien à dire, puisque le discours absolu s'est accompli. Tel est le stratagème

Voir aussi, à ce propos, la déclaration suivante : « Que la philosophie soit morte hier, depuis Hegel ou Marx, Nietzsche ou Heidegger — et la philosophie devrait encore errer vers le sens de sa mort — ou qu'elle ait toujours vécu de se savoir moribonde, ce qui s'avoue en silence dans l'ombre portée par la parole même qui *déclara* la *philosophia perennis* ; qu'elle soit morte *un jour*, dans l'histoire, ou qu'elle ait toujours vécu d'agonie et d'ouvrir violemment l'histoire en enlevant sa possibilité contre la non-philosophie, son fond advers, son passé ou son fait, sa mort et sa ressource ; que par delà de cette mort ou cette mortalité de la philosophie, peut-être même grâce à elles, la pensée ait un avenir ou même, on le dit aujourd'hui, soit tout entière à venir depuis ce qui se réservait encore dans la philosophie ; plus étrangement encore, que l'avenir lui-même ait ainsi un avenir, ce sont là des questions qui ne sont pas en puissance de réponse. Ce sont, par naissance et pour une fois au moins, des problèmes qui sont posés à la philosophie comme problèmes qu'elle ne peut résoudre. » cf. Derrida, « Violence et Métaphysique... » in *L'Écriture et la différence*, *op. cit.*, pp. 117, 118. Dorenavant désigné ED.

¹⁹⁹ Nous suivons ici l'un des travaux qui nous a guidé dans l'introduction de cette thèse, à savoir, *Le même et l'autre...* de Vincent Descombes (déjà désigné LMA).

qui met en échec le dilemme proposé par la philosophie » (LMA, p. 163 ; cf. aussi *Marges*, p. 7).

Il convient de comprendre comment Derrida construit cette stratégie. Il y a — entre le moment du dilemme qui s'impose au « sujet parlant » (ED, p. 84) et le moment où le Maître est mis en échec (grâce au piège) — une arrière-pensée silencieuse, qui est le guide pour la construction de sa stratégie. Alors, deux conditions sont nécessaires pour que la *stratégie* derridienne puisse avoir lieu :

(1) le *double jeu* ne sera possible (avec la démarche déconstructiviste) que si le langage de la philosophie est déjà lui-même plein de « duplicité ». Derrida, depuis son *Introduction à L'Origine de la géométrie* de Husserl, n'a pas cessé de mener un combat avec la tradition en faveur de l'équivocité (LMA, p. 164). Or, la langue de la métaphysique est double (elle a deux sens irréductibles) et elle est trompeuse (car elle dissimule sa duplicité en ne retenant qu'un seul sens, le « bon sens », le vrai, etc.), comme Derrida s'épuise à le montrer ;

(2) il faut aussi que la stratégie trouve quelque part, hors de la métaphysique, la *force de résister* à la présence du *Logos*. Ce qui pose le problème de l'empirisme philosophique. « La philosophie commence avec l'opposition du fait et du droit. (...) Un fait ne peut rien prouver quant à l'essence, quant à ce qu'il en est en droit. La confusion des deux [fait et droit] est la *faute* philosophique par excellence. » (*Ibid.*, p. 165). Cette *faute* philosophique est, selon Derrida, l'empirisme :

« L'empirisme ne croit pas à la distinction *des vérités de fait et des vérités de raison* (...), les prétendues "vérités de raison" sont finalement des vérités de fait, car la raison dernière d'une vérité de raison est toujours un *fait primitif*. [Derrida] soutient donc qu'il n'y a pas de raison pure : le fondement des "vérités de raison" n'est pas dans une capacité qu'aurait la raison de connaître *a priori* les choses, mais il est dans le rapport de la raison à ce fait primitif et ultime, c'est-à-dire dans *l'expérience* qu'elle en fait. (...) Le principe fondamental est une *différence*, puisque c'est un rapport à *autre* chose ». (*Ibid.*)

C'est dans la notion même de *fait primitif* (raison dernière d'une vérité) qui réside l'irresponsabilité philosophique ; parce que l'empirisme ne peut pas répondre de son fait,

il ne peut pas se mesurer encore à un droit plus *primitif*.²⁰⁰ Derrida se prépare donc, à commettre, consciemment, la *faute* de l'empirisme, note Descombes.

« Mais il faudra que cette faute soit *irréprochable*, sinon le Maître gagnerait la partie contre un mauvais joueur : Derrida, lui, entend être un double joueur, mauvais par les intentions, mais impeccable dans ses coups. C'est pourquoi il reste, d'une certaine façon, fidèle à la phénoménologie. Celle-ci, dit-il, doit être *traversée*, faute de quoi on en retomberait *en-deçà*, dans la naïveté positiviste. Ou encore, il faut la "radicaliser" pour en sauver l'intention : on accomplirait cette intention en la délivrant de ce qui la "retient encore dans les limites d'une métaphysique", la métaphysique de la *présence*. » (LMA, p. 166)

Nous savons que la métaphysique se traduit par un système classique d'oppositions (exemple canonique : présence/absence), légué par la tradition ; ce système binaire instaure un monde de *présence*, justement, au sens où la métaphysique se définit elle-même par l'exclusion de la non-présence. Néanmoins, selon Derrida, il faut « sauver l'intention » de la métaphysique et la « radicaliser » pour retenir ce qui est à sa limite. Cela veut dire que la véritable « *destruction* », le véritable coup, ou le coup « irréprochable » ne peut se penser qu'au-delà de la métaphysique. Il faut repérer dans le système classique des oppositions qui, moyennant l'opération déconstructive, ouvrent sur cet au-delà.

En bref : nous savons que la phénoménologie de l'histoire cherche l'origine de la vérité, et que sa caractéristique est d'essayer de présenter « la chose même » comme le *fait inaugural*, lequel n'a lieu par définition qu'une seule fois. Derrida veut montrer, avec sa notion de *différance*, que la phénoménologie de l'histoire est impossible, qu'elle sera toujours pour demain.²⁰¹

« Or la phénoménologie, tant qu'elle est "statique", trouve cette origine dans un acte que la conscience peut accomplir à tout instant : car elle appelle origine (de la vérité du jugement sur la chose) *l'intuition* de la chose présente "en chair et en os". Tel est, on le sait, le "principe des

²⁰⁰ « Stratégie finalement sans finalité, on pourrait appeler cela tactique aveugle, errance empirique, si la valeur d'empirisme ne prenait elle-même tout son sens de son opposition à la responsabilité philosophique. » (Cf. *Marges*, p. 7).

²⁰¹ Cf. Husserl, E., et Jacques Derrida (traduction et introduction). *L'origine de la géométrie. op. cit.*, p. 171.

principes" husserlien. Si l'origine est l'intuition, je puis à tout moment retourner à cette origine.» (LMA, p.167).

Mais la question qui se pose est celle de savoir : comment pourrions-nous nous assurer d'une telle présence, d'une origine ? Il faut avoir un témoin qui en ait eu l'expérience sensible, auquel nous pourrions croire sans craindre que celui-ci ne nous trompe. Or, un tel témoin, qui puisse offrir une garantie absolue, n'existe pas. Comme tout témoin, il peut toujours parjurer. Alors, conclut Derrida, la présence elle-même est toujours dépourvue de certitude.

En somme, nous savons que la valeur de présence est l'ultime instance du discours de Husserl en particulier (et de la métaphysique en général) ; ce qui lui donne l'assurance que la conscience pourra indéfiniment être répétée (*Marges*, p. 17). Même en admettant que la présence se modifie, Husserl croit que cela ne met pas en cause sa valeur fondatrice. C'est ainsi que la phénoménologie de l'histoire a été établie sur l'idée husserlienne du « présent vivant ».²⁰²

En opposition à cette idée de « présent vivant » (le passé ne peut jamais être coupé du présent, à chaque fois actuel, sa valeur fondatrice), Derrida propose la *différence* ou *non-coïncidence du présent à lui-même*, le présent toujours *différant* d'avec lui-même, tantôt en avance, tantôt en retard sur lui-même.

Cette *différence* divise le présent, au sens où elle *fait que rien n'est jamais tout à fait absent* ; cela revient à dire que *le présent lui-même n'a jamais vraiment lieu* (LMA, p. 167). Derrida propose ainsi une pensée de la non-présence.²⁰³

« *D'avance, nous savons que le fait ne coïncidera jamais avec le droit. Rien par conséquent ne nous autorise à faire comme si l'équivocité était un moment destiné à s'abolir dans un triomphe final du sens univoque. Il y a une "différence originnaire" du fait et du droit, ou de l'être et du sens. Cette différence originnaire, Derrida la nommera plus tard *différance*, mot où il faut entendre les deux sens du verbe "différer", lequel signifie sans doute "ne pas être identique" (on dira, par exemple, que le présent *diffère* de lui-même), mais aussi "remettre à plus tard" (et on dira alors que le présent est*

²⁰² Voir *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Presses universitaires de France, 1996, où Husserl présente le graphe de la constitution du temps et de la fonction du « présent vivant ».

²⁰³ Cf. Derrida, J. *La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, p. 70.

toujours un présent *différé*, que c'est toujours demain qu'il sera un présent pleinement présent). » (LMA, p. 169, 170)

Et Descombes de conclure : « C'est cette différence qui produit, entre autres effets, l'histoire. Il y a histoire, parce que dès l'origine, le présent est comme en retard sur lui-même. » (*Ibid.*)

Le « a » que Derrida ajoute au mot différence rappelle que le rapport au présent est toujours *différé*.²⁰⁴ Toutes les oppositions conceptuelles de la métaphysique, laquelle a pour référence dernière la présence d'un présent sous la forme de l'identité du sujet, présent à toutes ses opérations, — toutes ses oppositions vont donc devenir non pertinentes. Car elles reviennent toujours à essayer d'assujettir la différence à la présence d'un sens qui serait antérieur à la différence, plus originaire qu'elle et l'excédant.

« La *différance* rappelle aussi que l'espacement est *temporisation*, détour, délai par lequel l'intuition, la perception, la consommation, en un mot le rapport au présent, la référence à une réalité présente, à un *étant*, sont toujours *différés*. Différés en raison même du principe de différence qui veut qu'un élément ne fonctionne et ne signifie, ne prenne ou ne donne "sens" qu'en revoyant à un autre élément passé ou à venir, dans une économie des traces. » (*Positions*, p. 40)

La différence derridienne est toujours une pensée de l'écart, soumise à la « différence » en tant que mouvement de fuite vers la différence. Là où Hegel cherche en

²⁰⁴ Sur le verbe « différer », voir l'explication qu'en donne Derrida lui-même : « Le participe du présent du verbe *différer*, sur lequel se forme ce substantif, rassemble une configuration de concepts que je tiens pour systématique et irréductible et dont chacun intervient, s'accroît plutôt, à un moment décisif du travail. *Premièrement*, *différance* renvoie au mouvement (actif *et* passif) qui consiste à différer, par délai, délégation, sursis, renvoi, détour, retard, mise en réserve. En ce sens, la différence n'est pas précédée par l'unité originaire et indivise d'une possibilité présente que je mettrais en réserve. (...) Ce qui diffère la présence est ce à partir de quoi au contraire la présence est annoncée ou désirée dans son représentant, son signe, sa trace... (...) *Deuxièmement*, le mouvement de la différence, en tant qu'il produit les différents, en tant qu'il différencie, est donc la racine commune de toutes les oppositions de concepts qui scandent notre langage, tel que, pour ne prendre que quelques exemples : sensible/intelligible, intuition/signification, nature/culture, etc. En tant que racine commune, la différence est aussi l'élément du *même* (qu'on distingue de l'identique) dans lequel ces oppositions s'annoncent. *Troisièmement*, la différence est aussi la production, si l'on peut encore dire, de ces différences, de cette diacriticité dont la linguistique issue de Saussure et toutes les sciences structurales qui l'ont prise pour modèle nous ont rappelé qu'elles étaient la condition de toute signification et de toute structure. » cf. *Positions*, ppp. 16, 17, 18.

permanence des solutions à la multiplicité, Derrida manifeste sa résistance à toute tentative de solution ou de résolution, celle-ci va être toujours ajournée, différée.

Derrida inscrit donc sa problématique de l'écriture en la reliant à la structure irréductible du verbe différer (voir note précédente), dans son rapport à la conscience, à la présence, à la science, à *l'histoire* et à *l'histoire de la science*, à la disparition ou au retardement de l'origine (*Positions*, p. 13). C'est le « retard qui est originaire » ; autrement dit, c'est « la non-origine qui est originaire » (ED, pp. 302, 303).

Cela veut dire que « s'il n'y avait pas *dès l'origine* (chaque fois qu'il y a origine), dès la "première fois", une différance, la première fois ne serait pas la "première fois", car elle ne serait pas suivie d'une "deuxième fois", depuis laquelle elle se détermine comme "première fois" ; si la "première fois" était "la seule fois", elle ne serait à l'origine de rien du tout. » (LMA, p. 170).

Insistons encore sur ce paradoxe des adjectifs numéraux ordinaux, suivant cette analyse. La première fois dépend de l'occurrence de la seconde pour parvenir à être la première ; la seconde fois a ainsi une sorte de priorité sur la première, en ce sens où elle (la seconde fois) est la condition préalable de l'existence de la première fois, qui en est pour ainsi dire l'après-coup. L'origine devrait être pensée toujours donc comme la *répétition* d'une première fois. « Au commencement, la répétition » ; « au commencement, la re-présentation » ; par conséquent, il n'y a pas de *représentation*, parce que la *présentation* n'a jamais eu lieu. (LML, p.171).

C'est cela que dit aussi l'expression « retard originel » : que l'original est déjà une copie. C'est ainsi que Derrida entend déconstruire le « principe des principes » husserlien (cf. *supra*).

Ce recours fondamental aux paradoxes de l'origine permettent à Derrida de procéder à une réorganisation de l'histoire de la métaphysique ; mais aussi d'opérer à un nouveau nouage entre philosophie et écriture. On sait que, selon le dispositif derridien, la tradition philosophique occidentale veut imposer une hiérarchie entre la parole omniprésente et une écriture constamment refusée. L'attitude de la métaphysique consiste en effet en un rejet agressif, une tentative de dissimulation, une volonté de réduire la différence, en chassant l'*autre* qu'est l'écriture. L'attitude derridienne face à ce privilège hiérarchique de l'oralité est de démonter la tradition négative de l'écriture, et montrer que l'oral ne tient pas par lui-même, qu'il dépend déjà de l'écriture. « L'écriture précède et

suit la parole, elle la comprend ».²⁰⁵ « Au commencement, le signe » dit-il encore. La tradition exige que le signe soit subordonné à la logique du langage, ou d'une essence du langage, selon Derrida. Il faut donc déconstruire cette subordination.

« Le signe, et non la chose (réfèrent), dont ce signe, est le signe. Derrida a donné à cette version *sémiologique* un développement particulier, pour diverses raisons, dont la moindre n'est pas sans doute qu'elle ruine toutes les prétentions de la sémiologie, à l'époque envahissante, en faisant disparaître la possibilité d'isoler "signe" et "réfèrent". » (LML, p. 171).

Descombes soutient que Derrida va construire une nouvelle version de la sémiologie, en deux temps : le premier, en radicalisant la phénoménologie husserlienne et en soutenant que la conscience n'est jamais antérieure au langage ; et le second, en soulignant qu'un autre accès au signe est donné par une interrogation sur l'écriture.

Le projet derridien va consister alors en réévaluer et élargir le concept d'*écriture*. Toute écriture implique qu'on s'emploie « à signifier en absence du destinataire ou du locuteur, alors qu'on parlerait en présence du destinataire. Aussi l'écriture est-elle définie comme "signe de signe" : le signe graphique et le signe du signe — il en tient lieu, il se substitue à lui en son absence —, alors que le signe oral est le signe de la chose. » (LMA, pp. 171, 172).

Comme le dit Derrida lui-même :

« L'écriture est le supplément par excellence, puisqu'elle marque le point où le supplément se donne comme supplément de supplément, *signe de signe*, tenant lieu d'une parole déjà signifiante : elle déplace le lieu propre de la phrase, l'unique fois de la phrase prononcée *hic et nunc* par un sujet irremplaçable, et en retour énerve la voix. Elle marque le lieu du redoublement initial » (G, p. 398 ; nous soulignons).

La question que Descombes se pose, finalement, est celle-ci : « l'au-delà de la dialectique n'est-il pas inévitablement un au-delà dialectique ? »

Cette question a été soulevée par Derrida lui-même et sa réponse revient à proposer une sortie à partir de la logique du supplément. La « logique du supplément » veut dire qu'« à l'origine, il n'y a pas de l'originnaire, mais un "supplément" qui tient lieu d'un originnaire toujours défaillant. » (LMA, pp. 172, 173).

²⁰⁵ Cf. Derrida, J. *De la Grammatologie*. Collection « Critique ». Paris : Éditions de Minuit, 1967, p. 339. Dorénavant désigné G.

D'une manière plus générale, le présent n'est présent qu'à la condition de se rapporter à l'absent pour s'en distinguer (à un absent qui, au point de vue du temps, est un passé ou un avenir). La métaphysique, selon l'élaboration derridienne, veut effacer cette marque distinctive, cette trace de l'absent grâce à laquelle le présent est présent. Le concept de *trace*, cher à Derrida, est le signe présent de la chose absente, le signe que cet absent aura laissé, après son passage, sur les lieux où il a été présent. Mais si nous pouvons dire que tout présent porte la trace d'un absent qui le détermine (le constitue), alors il faut penser paradoxalement une « trace originaire », comme le remarque Descombes.

Mais dans ce cas, la question de savoir à quelle distance Derrida se tient effectivement de Hegel revient à nouveau. Derrida parle d'un « déplacement à la fois infini et radical » (*Marges*, p. 15) ; et il admet aussi que le débat avec Hegel est un débat infini.²⁰⁶

Descombes se demande alors, à juste titre, comment la déconstruction pourrait gagner le *jeu du Maître* ; si les victoires sur le Maître sont aussitôt « inscrites dans la colonne des défaites du disciple (toute victoire au *jeu du Maître* est une victoire du *Maître du jeu*) ».

« Or, l'identité entre la différence et la non-différence est indiscernable de l'identité (posée par Hegel) entre l'identité et la non-identité. Nul ne peut dire si l'identité dialectique et la différence sont ou non la même chose. Aucun Maître ne peut plus en décider. Dans ce jeu où "qui perd gagne", si l'on dit "identité", celle-ci se change aussitôt en différence, et si l'on repère une différence, elle se métamorphose en identité. Si bien qu'à la fin la victoire de Hegel est aussi indiscernable de sa défaite. L'issue du jeu est indécidable. Sa victoire est sa défaite. Mais sa défaite est sa victoire. La partie sera interminable. » (LMA, p. 178).

Et c'est bien là la réponse ou la sortie derridienne possible : dans la poursuite sans fin du débat avec le Maître.

²⁰⁶ Cf. Derrida, J. *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 70.

3. Deux dispositifs philosophiques hétérogènes

Comme nous l'avons vu, aussi bien Foucault que Derrida entendent proposer une alternative pour récuser la pensée dialectique. Foucault cherche à sortir de la dialectique hégélienne par la recherche d'une *archè*, à travers laquelle il entend critiquer la notion même d'une histoire de la raison, en remontant à un archaïque d'avant le passé historique.

Derrida, lui, veut sortir de la dialectique à partir d'une critique de la métaphysique en posant (dans le sens de Blanchot) que l'histoire est déjà finie. Il va élaborer une *stratégie* de la déconstruction qui cherche à « éviter à la fois de *neutraliser* simplement les oppositions binaires de la métaphysique et de *résider* simplement, en le confirmant, dans le champ clos de ces oppositions. » (*Positions*, p. 56).

Nous voulons maintenant construire de manière schématique une « discussion », une confrontation entre les deux dispositifs hétérogènes, foucauldien et derridien. A fin d'esquisser la manière dont chacun voit l'autre depuis son dispositif à soi. Nous avons choisi à cette fin quelques propos, extraits notamment d'entretiens, où chacun perçoit et parle de l'autre depuis son propre idiome. Nous nous attacherons à faire ressortir les différences d'approche, de méthode, de style, de perspective (discursive, philosophique), en soulignant l'hétérogénéité de chaque discours.

Nous allons commencer par Foucault, qui s'exprime sur le dispositif derridien, s'appliquant à expliquer leur différence de méthode. Nous partons ici du commentaire de Daniel Defert dans un entretien publié au *Cahier de l'Herne Foucault*, en 2011. Defert parle de l'usage de l'expression « l'écriture et le tyran » qu'a fait Foucault à plusieurs reprises depuis les années soixante-douze. Il ne faut pas oublier que cette année 1972 est emblématique pour nous ; c'est l'année de la publication de la première réaction publique de Foucault au débat avec Derrida (cf. tableau « chronologie » du chapitre II).

Comme nous le verrons, l'expression « l'écriture et le tyran » n'est pas sans évoquer le travail de Derrida, du point de vue foucauldien. Dans l'entretien avec Defert, l'intervieweur, Mathieu Potte-Bonneville, ajoute un commentaire important, qui fait

référence à un texte inédit de Foucault, « Haïr la littérature »²⁰⁷, où l'expression « l'écriture et le tyran » apparaît (peut-être pour la première fois chez Foucault) ; il souligne également qu'il s'agirait d'une attaque frontale de Foucault à la *déconstruction* derridienne :

« Cette expression de Foucault "l'écriture et le tyran" fait écho à la formule "logos est tyrannos", que l'on trouve dans le manuscrit encore inédit d'une conférence intitulée "Haïr la littérature". Dans cette conférence, prononcée à Cornell en 1972, Foucault attaque incidemment le discours de la déconstruction, et le décalage que celui-ci prétend entretenir vis-à-vis d'autres discours, qualifiés de "métaphysiques" ; cette prétention lui paraît renvoyer à une *vaste histoire de la manière dont certains discours ont tenté de se soustraire au conflit des énoncés, en se posant comme détenteurs d'un droit supérieur à dire le vrai. C'est l'ensemble de ces stratégies de surplomb qu'il nomme alors "littérature"*». ²⁰⁸

Dans ce passage évoqué du texte inédit de Foucault, nous pouvons voir le geste foucauldien typique.

D'abord il inscrit en l'occurrence « la déconstruction » derridienne dans un moment d'une « histoire » des discours, et des discours en tant que « stratégies ».

Ensuite il désigne une « stratégie » particulière, de surplomb, c'est-à-dire : prétendant être *au-dessus* de tous les autres discours, en position *méta*-discursive.

Enfin, cette stratégie méta-discursive (qui *se méconnaît* et *se manque* en tant qu'*historique*), il la nomme alors « littérature ».

Il est difficile de ne pas voir qu'il entend y décrire — *depuis son propre idiome à lui, Foucault* — ce qu'est l'entreprise derridienne (et à bien des égards, blanchotienne), à savoir : la « littérature » *comme stratégie méta-discursive* (et *méconnaissant sa propre historicité*). Foucault nomme alors le dispositif même qui a pris son propre travail pour cible et l'a attaqué (sous la forme de la conférence « Cogito et Histoire de la folie » en 1963). Dans ces notes, il semble ainsi engager une réévaluation du privilège que lui-même

²⁰⁷ « Haïr la littérature », notes manuscrites privées de Michel Foucault, qui ont servi de base à la conférence prononcée à Cornell en 1972, non publiée à ce jour, transcrites par M. Potte Bonneville. Nous remercions M. Potte-Bonneville de nous avoir aimablement communiqué ces notes inédites.

²⁰⁸ Cf. « Filigranes philosophiques. Entretien de Mathieu Potte-Bonneville avec Daniel Defert in *op.cit.*, p. 45. Nous soulignons.

accordait au discours littéraire (dans l'*Histoire de la folie*, Raymond Roussel ou encore dans *Les mots et les choses*).²⁰⁹

Les prétentions d'autrefois à viser l'être du langage, cèdent ici la place apparemment à : une mise à plat des différents genres de discours, situés sur le même plan et mis en relation de rivalité ; à la caractérisation de toute prétention *méta-* à surplomber les autres formations discursives comme relevant du coup de force.

Compte-tenu de la date de l'esquisse de ces notes (1972), il est effectivement tentant d'y voir le moment tournant qui conduira Foucault à renoncer aux références littéraires et blanchotiennes qui jusque là soutenaient ou accompagnaient son propos archéologique (de *Les mots et les choses*).

Haïr la littérature « ceci ne veut pas dire : pas de prise d'un type de discours sur un autre » ; ceci veut dire : « qu'il n'y a pas une opposition entre les discours empiriques et un discours fondamental, des discours naïfs et un discours qui se déprendrait de cette naïveté. En position de "métanaïveté" des discours pris dans une clôture "métaphysique" et un autre qui permettra de se déprendre de cette clôture, de la contourner, de la déconstruire.»²¹⁰

Selon Foucault, les discours sont toujours sur le même plan, en rapport de lutte et d'affrontement, d'agonistique, d'exclusion entre eux. Autrement dit : ce qui y est destitué, c'est le discours « littéraire », « souverain » prétendant en « droit » à un statut *méta-*, « méta-naïf », fondamental, radical, « déconstruisant » « royalement » les autres discours (pris, eux, dans la clôture de la métaphysique), avec sa stratégie, son exercice de pouvoir (son coup de force) sur les autres discours, ses effets, etc. De ce méta-discours littéraire, il n'en est désormais question sur de le « haïr » ou d'en « rire » (*ibid.*).

Un autre exemple, de la part de Foucault parlant de Derrida, se trouve dans un entretien avec Shigenhiko Hasumi, daté du 27 septembre 1972 et repris en *Dits et Écrits*, où Foucault répond à son interlocuteur sur sa manière de concevoir la notion du discours en rapport entre le système des répressions et l'histoire du discours occidental.

La question de l'intervieweur vient précédée d'un exemple qui concerne le débat dont nous nous occupons, car il est lié au discours de Jacques Derrida sur le même thème du discours. Selon Derrida, dit Hasumi, « la tradition de la métaphysique occidentale ne

²⁰⁹ « Haïr la littérature », *op. cit.*

²¹⁰ « Haïr la littérature », *loc. cit.*, p. 3.

serait que l'histoire de la domination de la parole sur l'écriture. » (DE I, p. 1277).

Foucault répond avec une ironie manifeste :

« Je ne suis malheureusement pas capable de faire ces hautes spéculations qui permettraient de dire : l'histoire du discours, c'est *la répression logocentrique de l'écriture*. Si c'était ça, ce serait merveilleux... Malheureusement, le matériel tout à fait humble que je manipule ne permet pas un traitement aussi *royal*. (...) Il me semble que si l'on veut faire l'histoire de certains types de discours, porteuse de savoir, on ne peut pas ne pas tenir compte des rapports de pouvoir qui existent dans la société où ce discours fonctionne. » (*Ibid.* ; nous soulignons).

Tout cela confirme bel et bien notre analyse, avancée plus haut, relative à la critique foucauldienne du discours « littéraire » derridien, qui veut être « souverain » et « royal » à l'égard des autres discours de savoir. Notons que, des les années 1970, Foucault commence à accorder une importance centrale à l'analyse du pouvoir que chaque discours porte en lui. « *Logos est turannos* » ; chaque discours « emporte avec lui sa part de tyrannie ». ²¹¹ Peut-être est-ce aux alentours de ces années que s'amorce le tournant qui conduira Foucault à renoncer aux références littéraires. ²¹²

Quelques années plus tard, en 1984, dans un entretien avec P. Rabinow sur le thème « polémique, politique et problématisation », Foucault décrit sa méthode de recherche par le terme de « problématisation ». Ce terme lui permet de distinguer l'histoire de la pensée (qui s'intéresse à la manière dont se constituent des problèmes pour la pensée) *de* l'histoire des idées (qui s'intéresse à l'analyse des systèmes de

²¹¹ Cf. « Haïr la littérature », *op. cit.*, p. 7.

²¹² C'est ici le lieu de noter la difficulté de la division à laquelle les commentateurs soumettent habituellement l'œuvre de Foucault. Cette division est considérée comme « didactique », pour montrer les « phases » ou les « axes » de sa recherche. La « première phase » serait basée sur l'analyse archéologique de la connaissance, la « seconde » se référerait à l'analyse généalogique du pouvoir et la « troisième » concernerait la pratique éthique et l'analyse de la subjectivité. Les commentateurs disent que le passage de la « période » archéologique à l'analyse généalogique peut être étudié par le mouvement qui va de *L'archéologie du savoir* (1969) à *Surveiller et Punir* (1975) ; le passage de la « période » généalogique à l'analyse de la subjectivation peut être étudié par le déplacement qui va de *La volonté savoir* (1976) à *L'usages des plaisirs et le Souci de soi* (1984). Mais, comme nous pourrions le vérifier à chaque nouvelle publication des manuscrits et des cours de Foucault, cette division se montre somme toute un peu arbitraire, dans le sens que, ces distinctions, pour le moins, ne sont pas aussi tranchées que cela. Il ne faut pas oublier la phrase de Char et la *non-synonymie* qui lie Foucault à lui-même et à son propre travail (Cf. chapitre IV, le point 1, sur le *Bios*).

représentation, les discours et les comportements) *et de* l'histoire des mentalités (qui s'intéressent à l'analyse des attitudes et des schémas de comportement).

Une *problématisation*, selon lui, c'est une unité des pratiques discursives (et non discursives) qui fait entrer quelque chose dans le *jeu du vrai et du faux* et le constitue ainsi en tant qu'objet pour la pensée. La pensée est ce qui permet de prendre du recul par rapport à une manière d'agir, pour se la donner comme objet et s'interroger sur son sens, ses conditions et ses fins ultimes.²¹³

À cet égard, la *déconstruction* derridienne serait, selon Foucault, contraire à ce qu'il appelle *histoire de la pensée* ou *problématisation* ; plus encore, elle méconnaîtrait cette histoire et se méconnaîtrait elle-même en tant qu'histoire. Pour lui, toute comparaison entre ces deux méthodes (la méthode par « problématisation » et celle par « déconstruction ») est « imprudente ». Comme il le précise lui-même par ailleurs :

« J'ai longtemps cherché à savoir s'il serait possible de caractériser l'histoire de la pensée en la distinguant de l'histoire des idées — c'est-à-dire de l'analyse des systèmes de représentations —, et de l'histoire des mentalités — c'est-à-dire de l'analyse des attitudes et des schémas de comportement. Il m'a semblé qu'il y avait un élément qui était de nature à caractériser l'histoire de la pensée : c'était ce qu'on pourrait appeler les problèmes ou plus exactement les *problématisations*. Ce qui distingue la pensée, c'est qu'elle est tout autre chose que l'ensemble des représentations qui sous-tendent un comportement ; elle est tout autre chose aussi que le domaine des attitudes qui peuvent le déterminer. *La pensée* n'est pas ce qui habite une conduite et lui donne un sens ; elle est plutôt *ce qui permet de prendre du recul par rapport à cette manière de faire ou de réagir, de se la donner comme objet de pensée et de l'interroger sur son sens, ses conditions et ses fins*. La pensée, c'est la liberté par rapport à ce qu'on fait, le mouvement par lequel on s'en détache, on le constitue comme objet et on le réfléchit comme problème. » (DE II, p. 1416 ; nous soulignons).

Nous allons voir maintenant comment Foucault s'attache à montrer que sa méthode de la « problématisation » est en opposition à la « déconstruction » derridienne.

L'étude des modes de problématisations constitue donc la façon foucauldienne d'analyser, dans une forme historique singulière, des questions de portée plus générale. Il précise que tout le travail d'une histoire de la pensée :

²¹³ Cf. aussi sur le même thème : J. Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, *op. cit.*, l'entrée « problématisation ».

« serait de retrouver à la racine de ces solutions diverses la forme générale de problématisation qui les a rendues possibles — jusque dans leur opposition même ; ou encore ce qui a rendu possible les transformations des difficultés et embarras d'une pratique en un problème général pour lequel on propose diverses solutions pratiques.

C'est la *problématisation* qui répond à ces difficultés, mais en faisant tout autre chose que les traduire ou le manifester ; elle élabore à leur propos les conditions dans lesquelles des réponses possibles peuvent être données ; elle définit les éléments qui constitueront ce à quoi les différentes solutions s'efforcent de répondre. Cette élaboration d'une donnée en question, cette transformation d'un ensemble d'embarras et difficultés en problèmes auxquels les diverses solutions chercheront à apporter une réponse, c'est cela qui constitue le point de problématisation et le travail spécifique de la pensée.

On voit combien on est loin d'une analyse en termes de déconstruction (toute confusion entre ces deux méthodes serait imprudente). Il s'agit au contraire d'un mouvement d'analyse critique par lequel on essaie de voir comment ont pu être construites les différentes solutions à un problème ; mais aussi comment ces différentes solutions relèvent d'une forme spécifique de problématisation. Et il apparaît alors que toute solution nouvelle qui viendrait s'ajouter aux autres relèverait de la problématisation actuelle, modifiant seulement quelques-uns des postulats ou des principes sur lesquels on appuie les réponses qu'on donne. Le travail de la réflexion philosophique et historique se replace dans le champ de travail de la pensée à la condition qu'on ressaisisse bien la problématisation non comme un ajustement des représentations, mais comme un travail de la pensée. » (DE II, pp. 1416, 1417 ; nous soulignons).

Tournons-nous maintenant vers Derrida, et écoutons-le parler à son tour du dispositif foucauldien. Il exprime, dans la langue de son dispositif à lui, leur différence de méthode, leur manière spécifique de concevoir la philosophie et de voir l'histoire.

En mars 1985, Derrida est invité par Tom Bishop et Richard Sennett à participer d'une journée en hommage à Foucault, à New York. À cette occasion, il est invité à parler des tomes de *l'Histoire de la sexualité*. Il commence sa conférence en précisant qu'il connaît mal cette partie de l'œuvre de Foucault, mais qu'elle le fascine, « à la fois par

la *richesse historique* et par *l'inquiétude* qui la met en mouvement, imprimant à son trajet *interrompu* une sorte de *turbulence* exemplaire. »²¹⁴

Mais en vérité, cet essai donne à Derrida l'opportunité d'analyser le rapport de Foucault à Freud et à la psychanalyse. Cette allocution est la source de la conférence de 1991, « Être juste avec Freud... » ; elle a été resté inédite jusqu'à 2014, quand elle fut choisie pour ouvrir un numéro en hommage à Derrida lors du dixième anniversaire de sa mort. Elle fut publiée par Laura Odello, qui présente le texte :

« "Au-delà du principe de pouvoir" convoque une certaine "pulsion de pouvoir" ou "pulsion d'emprise" (*Bemächtigungstrieb*) identifiée par Freud. Derrida en avait déjà traité auparavant dans *La Carte postale*. Mais ce n'est pas un hasard si ce questionnement est ici relancé sous le nom ou au nom de Foucault qui n'a cessé d'interroger "les spirales perpétuelles du pouvoir et du plaisir". Derrida convoque donc ce qu'on pourrait appeler le spectre de Foucault — comme celui de Marx, il est sans doute pour Derrida l'un de ces "spectres intempestifs qu'il ne faut pas chasser, mais trier, critiquer, garder près de soi et laisser revenir"—, il le convoque au sujet de ce qui lie structurellement pouvoir et plaisir. C'est-à-dire, pour traduire dans les termes que Derrida utilisera un peu plus tard : souveraineté et cruauté. Car ce qu'il faut penser, c'est que la dualité pulsionnelle dont il est question — pouvoir et plaisir pour Foucault, pulsion de mort et pulsion d'emprise pour Freud, maîtrise souveraine et cruauté pour Derrida — est sans principes, qu'elle déstabilise toute principauté ou toute souveraineté principielle de *l'arkhè*. »²¹⁵

Nous pouvons déjà entrevoir, à travers cette introduction d'Odello, les divergences de méthode, de dispositif, qui seront mises en œuvre dans la conférence de Derrida. Celui-ci va souligner que la logique foucauldienne est loin d'être claire et que sa manière de penser l'histoire, en la découpant en périodes, laisse beaucoup des questions ouvertes. Sa question principale est de savoir comment Foucault situe et inscrit, dans sa méthode d'analyse, l'ensemble des problèmes et des questions qu'il nomme « problématisation ».

« Ni une histoire des comportements ni une histoire des représentations, voilà donc comment s'annonce la recherche dans laquelle étaient engagés ces trois derniers livres [les tomes I, II et III de *l'Histoire de la sexualité*].

²¹⁴ J. Derrida, « Au-delà du principe de pouvoir » (1985), *op. cit.*, p. 4. Nous soulignons.

²¹⁵ L. Odello, « (In) actualités de Derrida », *Rue Descartes* 2014/3 (n° 82), p. 2.

Foucault s'y était risqué lui-même, avec ce courage de pensée dont l'Introduction au *Souci de soi* nous donne une image saisissante. À rappeler ce projet, nous désignons déjà l'un des problèmes, un problème en quelque sorte structurant, structurellement *obsédant* pour une telle recherche. Selon quelle logique inscrire et situer, dans un *ensemble* historique, *épistémè*, *paradigme*, *themata*, *configuration* ou *époque* (peu importe pour l'instant), la pensée même qui permet d'interroger cet ensemble *comme ensemble*, de lui poser les questions appropriées, de lui reconnaître une *structure d'ensemble* et d'en déterminer les traits pertinents ?

Par exemple — et ce n'est qu'un exemple, même si je suis tenté de lui trouver le privilège de quelque exemplarité —, la démarcation à l'égard de l'histoire comme histoire des *représentations* est un *motif* qui appartient lui-même à un ensemble (*épistémè*, *paradigme*, *époque* ou *configuration*, comme on voudra), c'est-à-dire à un champ dans lequel les démarches de Freud et de Heidegger ont tracé quelques sillons irréversibles. Si l'histoire de la sexualité n'est pas ou ne doit pas être une histoire des représentations, c'est qu'elle ne peut être un *objet de représentation*, la *Vorstellung* de la science historique ; et nous reconnaissons ici un motif puissamment à l'œuvre dans la pensée de Heidegger (il l'était d'une autre façon chez Marx), précisément autour de l'opposition entre l'historicité de la *Geschichtlichkeit* et celle de *l'histoire*, de la science historique qui a toujours affaire à un objet (*Gegenstand*) comme *représentation* (*Vorstellung*) ou à une conscience représentative [référence, bien évidemment, à la différence heideggérienne entre l'histoire en tant que histoire de l'être (*Geschichte*) et l'histoire en tant que discours de l'historien (*Historie*)]. D'autre part, souligner que l'histoire de la sexualité ne doit pas être une histoire des représentations, c'est dire aussi qu'avec elle, par définition, une histoire de la conscience est sans pertinence. Cela fait signe vers une histoire qui a déjà pris en compte ou en charge l'événement nommé "psychanalyse".

Et pourtant, le moins qu'on puisse dire, c'est que les livres de Foucault sur l'histoire de la sexualité ne sont ni marxistes, ni heideggériens, ni freudiens. En tout cas ils ne se voudraient pas tels. Cela ne se reconnaît pas seulement au fait que, m'a-t-il semblé, ces penseurs n'y sont jamais nommés et que la psychanalyse y est plus *située* (circonscrite, réinscrite, dans un ensemble de programmes qu'elle ne pense pas) que *situante*. Mais alors, la question s'impose, justement, de savoir comment situer, inscrire, etc. dans un ensemble, des motifs de pensée qui semblent permettre la situation même, la délimitation et l'inscription dudit ensemble. Et qui semblent permettre même la *problématisation*.

Or, précisant le style et l'horizon de sa recherche, Foucault en vient à dire en somme que sa tâche, c'est l'analyse des *problématisations* (cf. *L'Usage des plaisirs, Introduction*, p. 17). Il ne s'agit de rien de moins que d'une *histoire de la vérité*, dit-il (le fantôme de Heidegger, à moins que ce ne soit

celui de Nietzsche, fait encore retour), et d'une histoire de la vérité comme d'une histoire des *problématisations*, à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé. (...) »²¹⁶

À partir de là, Derrida attaque directement la dualité structurante que Foucault instaure entre pouvoir et plaisir ; il se demande notamment comment pourrions-nous reconnaître que les dispositifs sont de pouvoir et de plaisir spécifiquement. Il entend aussi montrer que, avec cette méthode foucauldienne, les conclusions sont toujours liées à un partage radical, à un mouvement d'oppositions binaires, qui est déjà en soi arbitraire et qui peut avoir des conséquences problématiques une fois qu'elles ont de conséquences « théorético-institutionnelles ». C'est le cas, exemplaire, du rapport ambigu que le dispositif foucauldien entretient avec Freud et la psychanalyse.

« Une question se pose alors que, faute de temps, je formule de façon schématique. S'il n'y a plus *le* pouvoir, un pouvoir unique et centralisateur, comment identifier ces mécanismes, ces dispositifs structurants qui accouplent pouvoir et plaisir dans ce que Foucault appelle "*les spirales perpétuelles des pouvoirs et des plaisirs*" ? Plus précisément, à quoi reconnaît-on que ces dispositifs sont *du pouvoir* ? À quoi reconnaît-on qu'ils ont ceci en commun qu'ils portent, supportent, admettent ce nom commun de pouvoir — ou d'ailleurs aussi bien, de plaisir ?

La question paraît en somme classique et philosophique dans sa forme. Elle concernerait le droit d'appeler du même nom de *pouvoir* une multiplicité d'instances dont on souligne l'irréductible multiplicité et l'hétérogénéité au regard de la détermination essentiellement *politique* qu'on accorde généralement à la problématique du pouvoir. Cette question paraît traditionnelle et canonique, certes, dans plusieurs de ses figures (par exemple celle du débat autour du nominalisme), mais elle demeure inévitable et s'articule immédiatement avec celle par laquelle nous avons commencé tout à l'heure : comment inscrire dans un ensemble historique telle problématisation ou tel événement — disons théorético-institutionnel —, ici la psychanalyse, événement sans lequel la problématisation de cet ensemble comme tel n'aurait pas été possible ?

Et de fait, on a le sentiment que si *d'une* part, le principe du pouvoir, dans cette expérience moderne de la sexualité, est bien le principe du plaisir (la pulsion de plaisir), réciproquement et *d'autre part*, le principe du plaisir est un principe de pouvoir. D'où la figure des "*spirales perpétuelles* du pouvoir

²¹⁶ Cf. Derrida, « Au-delà du principe de pouvoir », *op. cit.*, pp. 5-7.

et du plaisir" et l'expression foucauldienne de "double impulsion : plaisir et pouvoir". D'où aussi la naïveté que dénonce Foucault à la fin de ce livre et qui consiste à croire qu'en disant *oui* au sexe, on dit *non* au pouvoir [cf. *La volonté de savoir*, p. 208]. Or c'est dans l'élan de cette même conclusion que Foucault réinscrit Freud dans une tradition qui le précède et le déborde depuis le XVIII^e siècle, celle des "stratégies de savoir et de pouvoir". »²¹⁷

En 2001, dix ans après la conférence « Être juste avec Freud... » et deux ans avant son texte sur l'article de Granel (dans *Chaque fois unique, la fin du monde*) — c'est-à-dire les deux derniers textes où il parle explicitement de sa relation avec Foucault —, Derrida revient à nouveau sur le même sujet, à l'occasion de l'entretien avec Elisabeth Roudinesco, *De Quoi demain...*, où il commente l'« *incommensurable divergence* » entre sa méthode d'analyse et celle de Foucault.

C'est à propos du thème de l'ami et de l'adversaire (thème que Derrida a travaillé notamment dans le séminaire de 1988-1989, repris dans *Politiques de l'amitié*). En soulignant alors la discussion de Derrida avec lesdits « structuralistes », Roudinesco lui demande ce qu'il en est de son rapport à Foucault à propos de la question de la folie. Derrida répond sans ambages :

« Ce qui m'a toujours laissé un peu perplexe avec Foucault, *au-delà du débat sur le cogito*, c'est que si je comprends fort bien la nécessité de marquer des partages, des ruptures [des événements], des passages d'une *épistémé* à l'autre, en même temps j'ai toujours eu l'impression que cela risquait de le rendre *moins attentif à des séquences longues*, où l'on pourrait retrouver *des différences à l'œuvre au-delà même du moment cartésien*.

On pourrait trouver d'autres exemples, même dans des textes comme *Surveiller et punir* ou dans d'autres plus récents. Le *geste typique de Foucault* consiste à *durcir en opposition un jeu de différences* plus compliqué et qui s'étale sur un temps plus long. Pour schématiser à l'extrême, je dirais que Foucault instaure *en ruptures et en oppositions binaires* un éventail de *différences plus complexe*.

Par exemple le couple visibilité/invisibilité, dans *Surveiller et punir*. Je ne crois pas, contrairement à ce que dit Foucault, qu'on passe du visible à l'invisible dans l'administration des peines, depuis le XVIII^e siècle. Tout en reconnaissant la légitimité relative d'une telle analyse, selon certains

²¹⁷ Derrida, « Au-delà du principe de pouvoir », *op. cit.*, p. 10.

critères limités, je serais tenté d'affirmer que dans l'évolution des châtements, on ne passe pas du visible à l'invisible, mais plutôt d'une visibilité à une autre visibilité, plus virtuelle. J'essaie de démontrer (dans un séminaire sur la peine de mort [à l'École des hautes études en sciences sociales, dans les années 1999-2000 et 2000-2001]) que le même processus s'oriente vers une autre modalité, vers une autre distribution du visible (et donc de l'invisible) qui peut même étendre au contraire, avec des conséquences décisives, le champ virtuel du spectaculaire et du théâtral.

Il en va de même pour le *cogito*. Je comprends la justesse de ce qu'affirme Foucault à propos de Descartes, à ceci près qu'à un certain moment on peut lire l'événement du *cogito*, dans la démonstration faite par Descartes, comme une inclusion (et non pas comme exclusion) de la folie.

Ainsi le geste de Descartes peut-il être compris autrement. Et, bien sûr les conséquences en sont illimitées, non seulement pour l'interprétation de Descartes, bien entendu, et cela compte, mais pour les protocoles de lecture et les dispositifs méthodologiques ou épistémologiques de L'Histoire de la folie... » (DQD, pp. 28, 29).

Cette réponse de Derrida rend plus explicite, « au-delà de la question du *cogito* », la divergence, voire le *différend* qui s'ouvre entre son dispositif philosophique et celui de Foucault.

Selon lui, Foucault privilégierait les ruptures et les oppositions (que Derrida appelle « binaires »), qu'il s'emploierait à durcir. Tandis que Derrida, tout au contraire, s'intéresserait, non au durcissement des *oppositions*, mais davantage au *jeu* des *différences*, avec leurs contaminations et leurs renversements, venant excéder, complexifier, en un mot : déconstruire, le système d'oppositions « structurelles » binaires.

En fait, Derrida marque ici une hétérogénéité des *gestes*, des *manières de voir* ou de *lire comme* (par exemple : de lire dans le texte cartésien le rapport entre le *cogito* et la folie *comme* étant un rapport tantôt d'inclusion, tantôt d'exclusion). Il avoisine ainsi la problématique de l'*aspect* au sens de Wittgenstein.²¹⁸

En 1990, Derrida publie *Du Droit à la philosophie* ; un recueil de textes de son séminaire de 1984, qui portait le même titre (à *double* lecture, au moins : signifant aussi

²¹⁸ Nous faisons ici allusion aux derniers écrits de Wittgenstein, relatifs au *leitmotiv* de l'*aspect* et aux concepts de *voir comme* (*entendre comme*, *lire comme*) ; l'exemple canonique est celui du dessin que l'on voit tantôt *comme* un canard ou sous l'aspect « canard », tantôt *comme* un lapin ou sous l'aspect « lapin ». Cf. Plínio Prado, « La norme et l'idiome. Notes sur Wittgenstein, le dressage et l'infans », *Le Télémaque* 2009/2 (n° 36), p. 57-68.

bien « à propos du droit à la philosophie » que le mouvement qui va « du droit à la philosophie »). Dans ce livre Derrida étudie les conditions d'accès à la philosophie, à la recherche, à la publication, à la « légitimité » ou au « droit » à la philosophie. En précisant que tout cela ne se distingue pas de la philosophie elle-même, de ces propres questions. Dans ce contexte, il expose et explique son propre dispositif d'enseignement philosophique, en contraposition à d'autres dispositifs philosophiques appelés dogmatiques.

Le dispositif derridien perçoit dans des discours dits « post-philosophiques » (linguistique, anthropologique, psychanalytique — *nota bene* : c'est la même triade « structurale » que Foucault retenait dans *Les mots et les choses*) une possibilité de procéder à une évaluation de l'écriture ou plutôt, comme il le dit lui-même, une *déévaluation de l'écriture*, que signale un ensemble de contraintes de longue durée. Ces contraintes :

« S'exerçaient au prix de contradictions, de dénégations, de décrets dogmatiques, et elles ne se laissaient pas localiser dans un *topos* circonscrit de la culture, de l'encyclopédie ou de l'ontologie. Le système non clos et fissuré de ces contraintes, je proposai de l'analyser sous le nom de logocentrisme dans sa forme philosophique occidentale, et de phonocentrisme dans l'aire la plus étendue de son empire. Naturellement, je ne pouvais élaborer ce dispositif et cette interprétation sans privilégier, ou plutôt sans reconnaître et exhiber le privilège du fil conducteur, ou de l'analyseur nommé écriture, texte, trace, et sans proposer une reconstruction et une généralisation de ces concepts (l'écriture, le texte, la trace), comme du jeu et du travail de la différence dont le rôle était à la fois constituant et déconstituant. »²¹⁹

En parlant de son dispositif déconstructiviste ou déconstructionniste et du privilège qu'il donne à son fil conducteur, l'écriture, Derrida s'explique une fois de plus sur l'importance de la *stratégie*, de la *rhétorique* et de sa critique frontale à l'égard de la production théorique française nommée « structuralisme ».

« Cette stratégie pouvait apparaître comme une déformation abusive — certains dirent légèrement métaphorique — des notions courantes d'écriture, de texte ou de trace, et donner lieu, pour qui s'en tenait à ces vieilles représentations intéressées, à toute sorte de malentendus. Mais je me

²¹⁹ Cf. Derrida, *Du Droit à la philosophie*, p. 446, 447.

suis inlassablement efforcé de justifier cette généralisation sans bord et je crois que tout frayage conceptuel revient à transformer, c'est-à-dire à déformer un rapport accrédité, autorisé, entre un mot et un concept, entre un trope et ce qu'on avait intérêt à considérer comme un déplaçable sens primitif, propre, littéral ou courant. D'ailleurs la portée stratégique et rhétorique de ces gestes n'a jamais cessé de m'occuper par la suite dans de nombreux textes. Tout cela se rassembla sous le titre de la *déconstruction*, les graphiques de la différence, de la trace, du supplément, etc., et je ne peux les désigner ici que de façon algébrique. Ce que je proposais alors gardait un rapport oblique, déviant, parfois frontalement critique à l'égard de tout ce qui semblait alors dominer le massif le plus visible, le plus voyant et parfois le plus fertile de la production théorique française et qu'on appelait sans doute abusivement "structuralisme", sous ses différentes formes. » (*Ibid.*, p. 446)

Le *différend* entre les deux dispositifs philosophiques — disons : entre la *déconstruction* et l'*archéologie*, ou entre la *différance* et la « structure » — passait donc par une série de différences ou de *tensions* : opposition / différence ; durcissement / assouplissement ; rigidité / jeu ; binaire / complexe.

*

Pour expliciter davantage notre thèse de l'hétérogénéité entre les dispositifs de Foucault et de Derrida, nous allons faire entendre maintenant quelques études qui s'attachent à aborder les deux dispositifs.

D'abord le livre *Le même et l'autre* de Vincent Descombes. Il présente le dispositif foucauldien comme provenant d'un certain « structuralisme » et servant à se débarrasser de la *dialectique* hégélienne-marxiste (à laquelle le savoir de langue française a longtemps résisté).²²⁰ La dialectique était alors la grande méthode de traitement de *l'opposition des contraires*, montrant que les contraires se conditionnent (se contaminent) mutuellement et que, profondément, ils servent en réalité aux mêmes fins. L'émergence du terme « archéologie » chez Foucault accompagne plutôt le lexique de la *structure*, tout en

²²⁰ Cf. Milner, Jean-Claude. « Structuralisme et linguistique structurale dans *Les mots et les choses* » in *Le périple structural*. Nouvelle Edition revue et augmentée. Verdier, pp. 235-262.

réservant la « *contingence* » de l'apparition des *épistémès*, c'est-à-dire la possibilité d'un « événement radical » (c'est son fameux « structuralisme sans structure »).

Par contre le dispositif derridien, « déconstructiviste », élabore une autre stratégie ou « complot » contre le Maître-de-raison hégélien, dialecticien, métaphysicien, posant le principe d'un non-principe : la *différance originnaire* comme opération faisant apparaître le double sens indécidable dans le texte métaphysique : l'impossibilité de trancher, de décider entre *les contraires qui s'opposent* (cf. les thèmes du *pharmakon*, du *supplément*, de l'*hymen*...).

Comme nous l'avons vu, la question que Descombes se pose est celle de savoir en quoi la *différance* est-elle discernable (ou non) de l'identité dialectique hégélienne. En quoi l'identité entre la différence et la non-différence (derridienne) ne se réduit-elle pas à l'identité hégélienne entre la différence et l'identité ? La réponse de Derrida est que l'issue du jeu est indécidable, la partie infinie.

Un autre étude-repère est celle du texte « *Ipsa facto cogitans ac demens* » de Jean-Luc Nancy.²²¹ Il compare les deux manières d'interpréter le texte cartésien en soulignant que la dispute entre les deux auteurs *ne lui intéresse pas pour elle-même*, il veut seulement présenter deux propositions pour indiquer la racine de leur divergence.

La première proposition de Nancy est que « Foucault et Derrida ne se situaient pas du tout sur le même plan ». Foucault « s'intéressait à une histoire des schèmes théoriques et pratiques de la "raison", de ses représentations et des opérations menées sous leur gouverne (le "renfermement" de la folie) ». Tandis que Derrida :

« s'attachait à l'opération philosophique en tant que celle-ci ne peut — quelque tribut qu'elle paye à sa configuration d'époque — faire moins que s'efforcer de tenir en suspens, et même en échec, les schèmes et les représentations dont tout d'abord elle dispose dans le cadre de son temps. En d'autres termes, Derrida s'occupait de ce qui, sous le nom de philosophie (mais peu importe le nom, et lui aussi doit être suspendu), ne peut jamais que résister à toute espèce d'assignation ou de dévolution préalable de ce que "raison" veut dire ».

²²¹ Cf. J-L Nancy, « *Ipsa facto cogitans ac demens* » dans le collectif *Pour les temps à venir : Derrida*, sous la direction de René Major, aux éditions Stock, p. 81-83. Disponible in ligne : [http://www.babelonline.net/PDF07/Jean-Luc Nancy Ipsa facto Cogitans ac demens.pdf](http://www.babelonline.net/PDF07/Jean-Luc%20Nancy%20Ipsa%20facto%20Cogitans%20ac%20demens.pdf), page visité le 08/09/2016.

La seconde proposition de Nancy sur la discorde entre Foucault et Derrida est, dit-il, « paradoxale », parce que

« celui qui dans cette affaire se présentait tout d'abord selon la perspective d'une sympathie, voire d'une empathie avec cette "folie" que le dispositif rationaliste vient à refouler et à renfermer – celui dont l'œuvre fournit d'ailleurs plusieurs exemples remarquables de cette proximité ou de cette intimité avec l'inquiétante étrangeté de la folie, celui-là même qui ressentait si bien comment cette dernière suspend la possibilité de l'œuvre, c'est-à-dire la possibilité de la *poiesis* cathartique ou apotropaïque élevée devant l'insupportable face-à-face avec la non-face, celui-là donc, Foucault, restait en somme posté sur la rive de la raison, dans l'espace de son discours et de ses œuvres — précisément — espace à partir duquel seulement pouvait être désigné le bord de clôture conceptuelle, médicale, sociale et institutionnelle dont il décrivait si justement l'édification. »

Selon Nancy, l'entreprise derridienne, « au contraire », s'engageait « à ne pas laisser cette clôture se refermer simplement *devant* lui ou devant son discours, mais à laisser au contraire, en quelque façon et en quelque point, le tracé de la clôture se brouiller, se déchirer ou se déclore, courant le risque et la chance d'y affoler la raison plutôt que d'y arraisonner la folie. »

Après avoir avancé ces deux propositions, Nancy cependant nie (ou dénie), souligne en tout cas qu'il ne veut pas « valider un des discours en invalidant l'autre ». Il veut simplement, dit-il, « signaler une hétérogénéité irréductible qui ne peut pas ne pas se présenter partout où la philosophie s'efforce d'être elle-même ».

Voilà donc notre thèse sur le différend entre les deux dispositifs confirmée. Quel que soit le référent (l'objet) des contenus argumentatifs (le texte de Descartes ou celui de Freud) que s'opposent Foucault et Derrida, le différend est toujours déjà ouvert, installé, puisqu'il se situe en amont, entre leurs dispositifs philosophiques respectifs.

En explorant l'héritage de Maurice Blanchot, commun à Foucault et à Derrida, Françoise Collin repère à sa manière une discorde irréductible entre les dispositifs philosophiques de l'un et de l'autre.

Dans le texte « La pensée de l'écriture : différence et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault », Collin entend replacer Blanchot au cœur des lectures

de Derrida et de Foucault au sujet de l'*écriture*, à la fois autour du concept derridien de la *différance* et de celui, foucauldien, d'événement.²²² Selon elle, le dispositif philosophique derridien de la *différance* privilégie « dans l'œuvre le perpétuel différer plutôt que l'hiatus de l'événement (comme le fait Foucault) ». Il s'agit là des « deux dimensions hétérogènes, mais conjointes dans l'articulation du texte de Blanchot et particulièrement frappant dans ses récits : la *différance* comme enchaînement et l'événement comme interruption. »²²³ À suivre son texte, nous constatons que Collin entend que « Le débat assez véhément, voire violent, qui a opposé Derrida à Foucault peut éclairer une *double lecture* de Blanchot ou du moins la *tension* de sa lecture entre *différance* et *événement*, entre *infini report* du sens et *cassure* du sens, entre mouvement *ininterrompu* et *interruption*. »²²⁴ Encore une fois, la question du *lire comme* (cette fois à l'occasion de l'œuvre de Blanchot).

Pour illustrer sa thèse, François Collin cite le propos de Derrida sur Foucault : « un puissant geste de protection et de renfermement. Un geste cartésien pour le XX^e siècle ». Et inversement, celui de Foucault sur Derrida : « Derrida ne connaît point la catégorie de l'événement singulier ». Collin va alors plutôt dans le sens de Foucault, à propos du concept d'événement chez Derrida :

« La *différance* (avec un a) assume le négatif comme *report* du sens (contre son interprétation en termes de constitution dialectique), mais élude ou recouvre les ruptures qui cassent la phrase : ses blancs, donnant chance à l'inattendu. Elle *remplit* fiévreusement la page. Elle tente *d'apprivoiser* — de *civiliser* — le désordre en l'articulant en un infini différer qui assume et recouvre ce que Blanchot nomme quant à lui, en rapport avec le mourir, "l'arrêt de mort" dans la brutalité de son événement. »²²⁵

Et Collin d'ajouter :

« Dans le déploiement serré de son tissu logorrhéique [chez Derrida], il n'est pas fait place au *hiatus de l'insensé* — de la *folie* — qui hante

²²² Cf. F. Collin, « La pensée de l'écriture : différence et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault », *Revue de métaphysique et de morale* 2015/2 (N° 86).

²²³ Cf. « La pensée de l'écriture : différence et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault », *op. cit.*, p. 169.

²²⁴ *Ibid.* pp. 174,175 ; nous soulignons.

²²⁵ *Ibid.* p. 175 ; nous soulignons.

Foucault et qui déchire aussi la narration blanchotienne à travers le *cri*, le *geste sans suite*, ou le *silence*.

C'est ce que Blanchot identifie chez Foucault comme "l'exigence de la discontinuité", là où la "*différance*" derridienne ou la *déconstruction tend éperdument à reconstituer de la continuité*, quitte à y pointer cependant finalement de "l'indéconstructible" : un hiatus, un arrêt "qui pourrait bien détraquer toute la machinerie", mais ne la détraquera cependant pas. »²²⁶

L'auteure insiste sur la différence entre Foucault et Derrida, voire sur ce que nous appellerons le *différend* entre les deux manières de lire Blanchot — ainsi que Descartes et Freud, comme nous l'avons vu. La question est de voir comment chaque dispositif philosophique s'élabore, l'un et l'autre cherchant à se débarrasser de la dialectique hégélienne-marxiste :

« Le dépassement, ou l'abandon, de *la pensée dialectique* — liée à une conception progressive du temps, allant vers une fin de l'histoire qui serait son accomplissement — a été un phénomène propre à toute une époque de la pensée, mais il fait place à *deux versions de la temporalité* : — l'une qui, sous le nom de *différance* — perpétuel différer, report infini du sens — *dépasse si bien l'opposition dialectique* qu'elle en reconduit indirectement la continuité, — l'autre qui intègre l'hiatus, la rupture, bref la dimension de *l'événement*, et que signifie à sa manière le "visage" dans une altérité irréductible à son dépassement comme à son recouvrement. L'"événement" comme hiatus, mais aussi comme "autre" — sa transcendance —, interroge le ludique de la "différance", y fait résistance : quelque chose arrive, qui est quelqu'un.

Ainsi *au-delà de motifs contingents touchant aux personnes*, c'est cet enjeu qui sous-tend le débat entre Derrida et Foucault dans leur commune récusation de la dialectique, et qui habite — *dans son irrésolution ou son ambiguïté* — le texte de Blanchot, lequel assume à la fois la scansion du "mourir" et "l'événement de la mort", dimensions conjointes de manière particulièrement bouleversante dans le récit indépassable que constitue *L'Arrêt de mort*. Et qui, dans ses récits, fait apparaître des "personnages" qui ne se manifestent que par fragments, ou plus exactement par éclats, irréductibles à quelque définition identitaire. »²²⁷

L'irrésolue ambiguïté, irréductible, entre les deux lectures, mais aussi cette double dimension qui demeure dans l'œuvre de Blanchot, signale — selon Collin — que le débat

²²⁶ *Ibid.* ; nous soulignons.

²²⁷ *Ibid.* p. 176 ; nous soulignons.

entre Foucault et Derrida est « un dialogue de sourds ». Chaque dispositif parle sa propre langue à lui et ce faisant, il est incompréhensible, inaudible à l'autre, et « sourd » à son tour à la langue de l'autre.

Voilà, une fois plus, la question qui est au cœur du concept de différend : *l'impossibilité de dire ou d'exprimer* qui vient du fait que la langue ou le discours d'un dispositif ne peut pas être « audible » ou « traduisible » dans les termes de celle ou de celui de l'autre dispositif. Car l'un et l'autre sont irréductiblement hétérogènes. Et en essayant quand même de dire, de parler, de « traduire » un dispositif selon les règles de l'autre, la « chose » dont il s'agit est altérée ou faussée et devient méconnaissable. Il n'y a pas de méta-discours, de métalangage qui garantirait une « traduction » sans trahison, sans faire tort à l'un ou l'autre de ces dispositifs.

4. Conclusions.

Pour établir le différend entre les dispositifs philosophiques en question, il convient de reprendre brièvement notre exemple-paradigme de *différend*, étudié dans le premier chapitre de la présente recherche : celui du travailleur face au contrat de travail que garantit le droit économique, que nous avons. Autrement dit, le différend qui oppose l'idiome du capitaliste à celui du salarié.

On se souviendra que

– ce qui d'inouï (de *non-dit*), dans le cas du travailleur, *demande* à être dit, c'est la proposition *p*, en l'occurrence : *la force de travail n'est pas une marchandise*. Ce qui implique que, en la réduisant à une marchandise parmi d'autres, le droit économique inflige un *dommage* au porteur de la force de travail ;

– cette proposition *p* (qui permettrait au travailleur de faire valoir qu'il y a là un dommage) souffre à son tour du *tort* de *ne pas pouvoir être dite*, entendons : dans le cadre du discours en vigueur, celui dudit « contrat de travail libre ». Le travailleur est ainsi *privé des moyens d'argumenter*, de *faire preuve* du *dommage* qu'il subit. Telle est la première définition du différend.

Précisons que le « contrat de travail libre » exclut (forclôt) de son champ la *possibilité* d'articuler la proposition *p* ; puisqu'il s'institue de *présupposer* (sans dire), comme sa condition de possibilité, la proposition contraire *q* : *force de travail = marchandise*.

Notons que, dans ce cas, exprimer *p*, ce *ne serait pas s'opposer à q*, dans le cadre du « contrat de travail libre », mais ce serait s'attaquer à *ce cadre lui-même*, au présupposé qui le rend possible ; donc, ruiner celui-ci. Tant que ce cadre est en vigueur, la proposition *p* demeure, en son sein, imprononçable, insignifiable.

La *situation* du travailleur au regard du droit économique est analogue à celle du militant qui souhaiterait s'exprimer *sur* le discours marxiste dont sa parole et sa conduite tirent leur sens (voir, le chapitre I).

La question maintenant est de savoir si elle est analogue également à celle du critique derridien au regard du dispositif philosophique foucauldien, celui qui engendre le discours de l'*Histoire de la folie*, ainsi que celui de la *Volonté de savoir* au sujet de Freud.

Et inversement, peut-on parler également d'une situation analogue dans le cas de l'analyste « historien » ou « archéologue » foucauldien, au regard du dispositif philosophique de la déconstruction derridienne ? N'y a-t-il pas une proposition foucauldienne — par exemple : quant à l'*histoire* — qui resterait inexprimable ou inaudible au sein du dispositif derridien du « jeu des différences » ?

Et quel serait l'équivalent de la proposition *p* ci-dessus, inexprimable ou inaudible au sein du discours foucauldien, dans le cas du critique derridien ? Ce serait peut-être quelque chose comme (dirait peut-être Derrida) : *les oppositions binaires obéissent au fond à un jeu des différences, où la contamination les travaille secrètement*. Ce n'est que par une décision, somme toute classique et finalement métaphysique, qu'on entendrait durcir la *différence* en *opposition*.

Bien évidemment, Foucault, de son côté, soupçonne le « discours de la déconstruction » de mettre en place une « stratégie de surplomb », afin de prétendre se soustraire aux discours « métaphysiques », en se posant comme « détenteur d'un droit supérieur à dire le vrai », c'est-à-dire, en s'érigant finalement en méta-discours (que Foucault appelle « littéraire » — vraisemblablement par allusion à la problématique de la

lettre, le *gramma* de la « grammatologie », censée s'opposer à l'*arkhè* de l'« archéologie »).²²⁸

Ce faisant, *il décrit les conditions du différend* qui a éclaté à l'issue de la conférence « Cogito et histoire de la folie », dont il aura estimé après-coup avoir été la cible (cf. Le tableau de la chronologie du différend dans le chapitre II). Différend dans la précipitation duquel son propre discours a été pris et traduit dans l'idiome de l'autre (le « discours de la déconstruction ») et rendu par là même méconnaissable.

Nous avons vu que, depuis son propre dispositif, Foucault a qualifié la lecture derridienne de procédure de « réduction des pratiques discursives aux traces textuelles ; élision des événements qui s'y produisent pour ne retenir que des marques pour une lecture. » Il y ajoute ceci : « Je ne dirai pas que c'est une métaphysique, *la* métaphysique ou sa clôture qui se cache en cette "textualisation" des pratiques discursives. » (DE, p. 1135). Et il traite la méthode déconstructionniste de « pédagogie qui enseigne à l'élève qu'il n'y a rien hors du texte, mais qu'en lui, en ses interstices, dans ses blancs et ses non-dits, règne la réserve de l'origine ; qu'il n'est donc point nécessaire d'aller chercher ailleurs, mais qu'ici même, non point dans les mots certes, mais dans les mots comme ratures, dans leur *grille*, se dit "le sens de l'être". » (*Ibid*)

Voilà à quoi se réduit le dispositif derridien lorsqu'il est le repris dans la langue du dispositif foucauldien.

Nous avons vu, en somme, chacun parle et ne peut parler que depuis son dispositif à soi, depuis le lieu d'énonciation qui lui est propre. Et c'est bien cela qui n'est pas traduisible dans l'idiome du dispositif de l'autre, ni dans un prétendu méta-dispositif, qui supposerait qu'il y a des règles communes, commensurables aux deux dispositifs, assurant le passage (la traduction) de l'un à l'autre. Cette incommensurabilité entre les dispositifs, cette irréductibilité de « traduction », démontre qu'il y a là un différend.

Pour le dire encore autrement : nous sommes autorisés à parler d'un *différend* entre ces deux styles — l'« archéologique » de Foucault et le « grammatologique » de Derrida — à partir du moment où il apparaît qu'il n'y a aucun *métalangage* ou « tribunal » à partir desquels on pourrait juger les différentes prétentions philosophiques en conflit.

D'où la question redoutable, et qui est au cœur de notre problématique : *comment être*

²²⁸ « Haïr la littérature », loc. cit.

juste dans le différend ?

Conclusion : il y a ici un différend, au moins, qui traverse et divise ladite « philosophie française ». Il éclate entre l' « archéologie » foucaldienne et la « grammatologie » derridienne.

Bien entendu, l'irruption de ce *différend* présuppose que l' « archéologue » et le « grammatologue » sont d'accord sur un point de fond, à savoir : qu'il y a une *question de justice* à rendre à l'*autre* : le fou, l'insensé, le différent, l'exclu, cela même dont la raison s'institue d'exclure, d'arraisonner.

Ce point d'accord est un trait caractéristique de la « philosophie française », nous l'avons dit. Mais à l'accord sur la question correspond une *discord* quant à la réponse. Et là il n'y a pas de tribunal métalangagier qui pourrait trancher le conflit ; tel est le *différend*.

Un différend, donc, quant à ce qu'« être juste avec l'*autre* (de la raison) » veut dire. Car ce n'est pas la même chose que d'*être juste* selon le style et la logique de l' « archéologie » et de l'être selon le style et la logique de la « grammatologie ». Pire : un style, de son point de vue, peut toujours soupçonner l'*autre* style d'y *être injuste*. Ce qui ne manque pas d'arriver aux deux styles en question, le foucaldien et le derridien.

D'où il s'ensuit qu'il n'y a pas *un* discours de « la » « philosophie française », et en particulier sur ce que signifie, selon celle-ci, *être juste avec l'autre*.

Plus généralement : puisqu'il n'y a pas « la » « philosophie française », pas plus qu'un métadiscours qui la surplomberait, ne faut-il pas dire alors que tout discours *consistant* sur ladite « philosophie française », visant « la » présenter — par exemple : présenter la « querelle de la folie » —, adopte, de façon plus ou moins dissimulée, le style et la logique de l'*une* des philosophies, parmi d'autres, au détriment d'autres, qui habitent, hantent et se disputent ce champ (agonistique) ?

Et que ce faisant, il s'institue alors furtivement, ce métadiscours, en juge *et* partie ? Et partant fait forcément tort à l'*autre* (ou aux autres) discours ?

Notre problématique, son enjeu ou son défi, devient alors, donc : *être juste avec l'autre dans le différend*.

Plus précisément : élaborer ce qu'*être juste avec la folie* peut vouloir dire depuis le *différend* entre les deux dispositifs examinés, l' « archéologique » et le « grammatologique ».

TROISIÈME PARTIE
AU-DELÀ DU DIFFÉREND ?

TROISIÈME PARTIE
AU-DELÀ DU DIFFÉREND ?

CHAPITRE VI. — *De l'histoire de la folie à l'écriture de la folie.*

1. L'histoire de la folie selon Artaud.
2. La folie à l'œuvre. Écrire la peinture.
3. Écriture et folie. Retour sur le différend entre Foucault et Derrida.
4. Artaud, Van Gogh et l'exigence d'être juste avec l'autre.

L'enjeu de ce chapitre est donc d'élaborer ce qu'*être juste avec la folie* peut vouloir dire après le *différend* entre Foucault et Derrida, tous les deux attachés, d'une façon ou d'une autre, à faire justice à la folie.

Nous estimons avoir établi, dans la deuxième partie de ce travail, qu'il y a un *différend* entre les dispositifs philosophiques foucauldien et derridien. Notre question maintenant est de savoir si ce *différend* porte également sur la « chose » folie, ou si, quant à celle-ci, les deux dispositifs de pensée tendent à s'accorder.

En d'autres termes, est-ce que, par-delà ou en deçà de leur *différend* au sujet de Descartes ainsi qu'au sujet de Freud, par-delà ou en deçà du *différend* sur le plan des signatures ou de la *relation* entre les protagonistes, est-ce que les dispositifs s'accordent au sujet de la *folie* elle-même — par exemple en tant que ce dont il faut porter témoignage, d'une façon ou d'une autre ?

Dans ce chapitre nous partons de l'hypothèse qui postule la possibilité d'un accord présumé, implicite entre Foucault et Derrida, quant à l'*autre* de la raison. Nous supposons en principe que tous les deux partagent un champ commun, une sorte d'arrière-horizon où se profile une figure de l'altérité radicale et, avec celle-ci, l'injonction de lui faire justice. Dès lors, leur *différend* à propos de Descartes ou à propos de Freud porterait juste sur la question de savoir si l'un et l'autre seraient, ou non, à la hauteur de cette injonction. Mais celle-ci constituerait la toile de fond partagée, communément présumée.

De cette hypothèse il découle une autre, postulant un autre point d'accord, à savoir : que le lieu par excellence où la justice à l'*autre* de la raison peut être faite ou rendue, c'est l'*écriture*. En effet, l'importance de la folie, de l'écriture et de leur conjonction dans les travaux de Foucault et de Derrida saute aux yeux ; leur partage à cet égard est frappant.

Pour déployer l'hypothèse que nous venons d'énoncer, nous avons choisi de suivre le fil d'un cas exemplaire « d'écriture *de la folie* » : celui constitué par les écrits d'Antonin Artaud. On sait qu'Artaud, avec son écriture et, pourrait-on peut-être dire,

grâce aux moyens et les ressources de celle-ci, se tenait droit autant que possible du côté de la « déraison », contre la violence de ce qui était devenue la psychiatrie, le discours et l'institution médicaux.

Artaud est une référence commune à Foucault et à Derrida. Il est bien connu qu'il occupe une place importante dans les travaux de Derrida. « L'expérience d'Artaud, [remarque-t-il], situe l'un des enjeux les plus décisifs de notre époque. »²²⁹ Mais il y a plus de choses de Foucault sur Artaud qu'on imagine ordinairement.²³⁰

Avant d'en venir cependant à Artaud, il convient de pointer quelques autres pistes qui convergent vers le motif de l'écriture *de* la folie que nous cherchons à approcher ici.

L'une des voies à suivre, sur ce chemin, est donnée par le fait que Foucault et Derrida partagent encore les mêmes sources critico-littéraires et philosophiques, les mêmes références à l'égard de la « chose » folie : Bataille et Blanchot principalement, ainsi qu'un certain legs de Nietzsche et de Heidegger, qu'ils partagent aussi (bien que tout diversement). Tout cela semble corroborer donc l'hypothèse d'un arrière-plan de références communes.

Mais cette piste ne saurait pas suffire ici cependant, bien évidemment. Car, pas plus que les références partagées à Descartes ou à Freud, elle ne saurait évincer l'hétérogénéité des deux profils philosophiques, que nous avons longuement étudiée. Nous sommes par conséquent bien placés pour savoir qu'un même héritage philosophique

²²⁹ Voir « Artaud et ses doubles » par Jacques Derrida. Entretien avec Jean-Michel Olivier, scènes Magazines, 5 février 1987. Disponible en ligne : <https://histoireetsociete.wordpress.com/2011/10/11/artaud-et-ses-doubles-par-jacques-derrida/>, site consulté le 21/09/16.

²³⁰ Derrida a écrit, sur Artaud : « La parole soufflée » (1965) ; « Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation » (1966) ; « Forcener le subjectile » (in *Artaud, portraits et dessins* (1986) et le livre *Artaud le Moma Interjections d'Appel* (2002).

Quant à Foucault, Artaud en est une référence depuis l'*Histoire de la folie* (1961). Il figure toujours dans la galerie de « fous géniaux », à côté de Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Hölderlin, qui ouvrent et ferment le livre de Foucault. Nous pouvons aujourd'hui relever plusieurs références au cours de sa réflexion, après la publication de *Dits et écrits* (2001) ; par exemple : dans le texte « La folie, l'absence d'œuvre » n° 25 (DE I), et dans de nombreux entretiens, dont « Folie, littérature, société » n°82 (DE I), pour n'en citer que quelques occurrences. Voir aussi *La grande étrangère : à propos de littérature* (publié en 2013), qui reprend les émissions radiographiques consacrées au langage de la folie, réalisées par RTF France III en 1963.

et littéraire, largement partagé, n'induit nullement des dispositifs de pensée commensurables ou apparentés.²³¹

Et pourtant, on sait également que les deux penseurs furent contemporains d'un moment très particulier du destin de la philosophie, de la littérature et de l'écriture en France ; qu'ils s'inscrivaient dans un champ de recherches et de problématisations qui s'était constitué dans l'après-guerre et qui éclatait à la fin des années soixante. Ce fut le moment où la philosophie en France a connu ce qu'Alain Badiou a nommé « une aventure de la pensée ». L'un des buts de la philosophie de cette époque a été précisément :

« de créer un *lieu d'écriture* nouveau, où la *littérature et la philosophie seraient indiscernables* ; un lieu qui ne serait ni la philosophie comme spécialité ni exactement la littérature, mais qui serait une écriture où l'on ne peut plus distinguer la philosophie et la littérature, c'est-à-dire où l'on *ne peut plus distinguer entre le concept et l'expérience de la vie*. Car, finalement, cette invention d'écriture consiste à donner une vie littéraire au concept. »²³²

Cette nouvelle écriture devrait élaborer et « dire » un « nouveau sujet », qui allait à l'encontre du sujet moderne, rationnel et conscient fondé par Descartes. Ce nouveau sujet, écrit Badiou, est lié « plus à la vie, au corps », c'est « un sujet moins étroit que le sujet conscient, quelque chose qui est comme une production ou une création ».²³³

C'est à l'égard de ce contexte général que nous parlons aussi d'un héritage commun entre Foucault et Derrida. Il est clair que le perspectivisme nietzschéen, la pensée existentielle-ontologique, la linguistique et l'anthropologie, ainsi que la psychanalyse et la littérature, en sont les champs fondamentaux constitutifs.

²³¹ Françoise Collin (op. cit.) s'est attachée à vérifier ce point en ce qui concerne les lectures foucauldienne (axée sur l'*événement*) et derridienne (axée sur la *différence*) de Blanchot.

²³² Cf. A. Badiou, *L'Aventure de la philosophie française*, op. cit, p. 18 ; nous soulignons. C'est très exactement sur ce point — « philosophie et littérature mêlées » — que va porter la querelle franco-germanique qui éclata au milieu des années 80 ; cf. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit. ; et l'essai de Prado « Le sentiment du différend ou la critique de raison communicationnelle » in *Passages de Jean-François Lyotard*, op. cit.

²³³ Cf. *Ibid.*, pp. 18, 19.

Le nouveau lieu d'énonciation qui se profile alors, il est arrivé à Foucault de l'appeler « l'espace littéraire », à la suite de Blanchot. Un espace nouveau qui entendait notamment échapper à la pensée dialectique.²³⁴

Nous savons encore que dans les années soixante Foucault et Derrida se sont plongés dans la lecture des textes de Bataille et de Blanchot. Ils étaient également d'accord pour reconnaître alors à la littérature une certaine fonction transgressive, où se joue la possibilité d'une expérience des limites, permettant en particulier d'arracher l'exercice philosophique à son cantonnement dans les rituels universitaires. Ce fut le temps de *l'aventure* de la philosophie de langue française.

Note sur l'« écriture ».

Il convient maintenant de circonscrire en quelques mots ce que nous entendons par « écriture ».

Nous désignons par là, avec les « Français », l'opération à laquelle on se livre chaque fois qu'on cherche à témoigner qu'il y a de l'inexprimable. Ce qui atteste, en d'autres termes, qu'en tant qu'écriture, la littérature « n'a jamais eu pour objet véritable que de révéler, représenter en mots, ce qui manque à toute représentation, ce qui s'y oublie. Cette "présence", quelque nom qu'elle porte chez l'un ou l'autre, qui persiste non pas tant aux confins, mais au cœur des représentations. Cet innommable dans le secret des noms. »²³⁵

²³⁴ Comme nous l'avons déjà rappelé au cours de ce travail, l'influence de Hegel, en particulier à travers Marx, était en plein essor en France à cette époque ; elle trouvera son point culminant avec la parution en 1960 de la *Critique de la raison dialectique*. Sur la réception française de la dialectique, voir les travaux de J.-C. Milner, dont *Le périple structural. op. cit.*.

²³⁵ Voir J.-F. Lyotard, *Le Différend*, op. cit., par exemple, la notice Gertrude Stein. Par les « Français » nous désignons, avec Lyotard, notamment la séquence qui va de Flaubert à Beckett, en passant par Rimbaud, Mallarmé, Proust, Bataille, Artaud. Il serait aisé de montrer ce que cette détermination de l'*écriture*, dans le cas de Lyotard comme dans ceux de Foucault et de Derrida, doit aux travaux de Blanchot et de Barthes.

Voir aussi le commentaire de Frédéric Gros sur le thème de l'écriture du sujet éclaté chez Foucault et les auteurs des références : « L'expérience contemporaine de l'écriture serait plutôt à situer du côté du "qu'importe qui parle, quelqu'un a dit "qu'importe qui parle" de Beckett. (...) Une nouvelle expérience a lieu dans l'écriture où s'effondre le sujet qui la porte : l'effacement chez Mallarmé, l'arrachement pour Bataille, le vide de Blanchot, le déchirement chez Artaud, le dédoublement dans l'œuvre de Klossowski, le sacrifice de Roussel. » Cf. Gros, Frédéric. *Foucault et la folie*. éd. Philosophies 100. Paris : Presses Univ. de France, 1997, p. 99, 101.

C'est une opération qui échappe donc, par définition, aux règles proprement discursives, et tout d'abord celles qui régissent les discours du savoir. L'écriture est hétérogène au discours. En particulier, son enjeu n'est pas de connaître un objet, ni de dire la vérité sur lui ; et au point de vue strictement pragmatique de la destination, ou de l'adresse, elle ne cherche pas non plus à atteindre un consensus avec ses destinataires, ses lecteurs.

En fait, un écrivain, étant responsable à l'égard de la question : qu'est-ce qu'écrire ?, interroge donc, à chaque fois, les règles reçues de l'écriture. Nous le vérifierons « sur pièces » dans le cas d'Artaud, qui « remet violemment en question non seulement le monde social, psychiatrico-policier, qui a rendu possible son internement, mais aussi, indissolublement lié à cette domestication, (...) les normes de l'art, l'autorité du bien-dessiner, le système des Beaux-Arts (ce qu'il appelle aussi le "principe du dessin") ». ²³⁶ Par là même, l'écrivain, l'artiste « expérimente » également sur la destination de son écrit, de son œuvre ; il ne sait pas *a priori* donc quel est son destinataire, ni même s'il en aura un ; celui-ci n'est pas donné d'avance, mais à constituer, et c'est cela être un écrivain, un artiste.

En somme, l'écriture, au sens où nous l'entendons ici, n'est pas référentielle, ni adressée ; elle se situe plutôt dans une position « antérieure » à l'opposition sujet/objet. Cela encore, nous pourrions le vérifier de près dans le cas du texte d'Artaud, en particulier à partir du schème du *jet* (*sujet, objet, être-jeté...*), proposé par Derrida : « "Avant" le sujet, avant l'objet, avant l'être lui-même, il y a cette projection, ou cette jetée. » ²³⁷

Enfin, l'écriture est *travail* avec la langue, qui est sa matière ; travail dans la langue et contre la langue, afin d'essayer de la faire dire quelque chose qu'elle ne sait pas encore dire, la « chose » ou la « présence » alludée plus haut, justement. L'écriture est ainsi essentiellement tourmentée par ce qui échappe à la langue, ce qu'elle ne peut ou ne sait pas (encore) exprimer. Encore une fois : elle postule ou suppose, par conséquent, une manière d'accès privilégié à un quelque chose qui ne peut pas être représenté, exprimé, voire qui n'est pas exprimable. ²³⁸

²³⁶ Cf. « Artaud et ses doubles » par Jacques Derrida. Entretien avec Jean-Michel Olivier, *op. cit.*

²³⁷ Cf. *Ibid.*

²³⁸ Au sujet de cette problématique, voir également le chapitre I, ci-dessus, sur le travail de l'écriture et le « sentiment du différend » chez Lyotard. Est-il besoin de rappeler que le terme *chose* renvoie à la pensée lacanienne ? Lyotard y fait recours dès la seconde moitié des années 80, lorsqu'il s'attache à nouer l'analytique kantienne du sublime et la métapsychologie freudienne.

Pour le dire en d'autres termes : l'écriture est d'abord et avant tout une manière d'écoute de quelque chose qui reste inexprimable, un silence. Une « sorte de vide central », dira Foucault, à propos du cas particulier d'Artaud. « Ce vide fondamental où les mots manquent, où la pensée se manque à elle-même, ronge sa propre subsistance, s'effondre sur elle-même. Et c'est là, dans cette impossibilité de penser, dans cette impossibilité à trouver ses mots que la folie, dans notre culture, retrouve son droit souverain au langage. »²³⁹

Un « quelque chose qui n'est rien », qui demanderait cependant à s'écrire et qui ne peut pas l'être pour l'instant. C'est en ce sens que l'écriture cherche à rendre justice à un reste inexprimable, *imphrasable*, en s'attachant à l'inscrire au cœur de l'enchaînement des phrases, dans le secret des entrelignes.

Ce mode d'inscription ne peut donc opérer qu'en se laissant guider par ce qui *excède* la signification articulée (référentielle, adressée), à savoir, un sentiment, la capacité d'être affecté par un quelque chose qui arrive, avant de savoir ce que cela « veut dire ». Ce n'est que par des antennes sensibles à ce qui arrive, avant que ce ne soit articulé, que l'écriture est à même de « saisir » ce qui pourtant n'est pas encore (mis en forme ou en mots).

Là encore, l'expérience d'Artaud se révèle être d'une radicalité exemplaire, admirable. « Il détruit l'autorité du langage articulé » ; pour accéder à la chose, il est, comme Van Gogh, prêt à payer de sa vie le prix qu'il faut : « mourir au monde et renoncer au langage articulé ».²⁴⁰

*

Sur le thème de l'enseignement pensée comme une forme *d'écriture*, voir notre étude « Être juste avec l'affect : le paradoxe de l'inenseignable », in Generoso H., V., Briault, Th. et Spilak, A. (orgs.), *L'art d'enseigner. Essais sur le travail de Plínio Prado*, précédés de *Paradoxes Educatifs* de René Schérer et suivis de *Agonie* de J.-F. Lyotard (à paraître). Texte repris dans l'annexe II de cette thèse.

²³⁹ Cf. Foucault, M., Artières, Ph., Bert, J-F., Potte-Bonneville, M. et Revel, J. *La grande étrangère : A propos de littérature*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 44. Dorénavant désigné GE.

²⁴⁰ Cf. « Artaud et ses doubles » par Jacques Derrida. Entretien avec Jean-Michel Olivier, *op. cit.*

On l'aura compris, c'est grâce à l'ensemble de ces traits (très rapidement évoqués ici) que l'écriture permettrait en principe un certain accès privilégié à l'expérience de la folie. Il y aurait une sorte de connivence secrète et finalement énigmatique entre écriture et folie.²⁴¹

C'est ce que nous allons tâcher de vérifier maintenant, de plus près, à propos du cas d'Antonin Artaud, déjà évoqué ici à plusieurs reprises — cas exemplaire, s'il en est, d'une *écriture de la folie*.

Le travail de l'écriture chez Artaud ayant suscité la méditation de Foucault et de Derrida, notre défi sera plus particulièrement de chercher — à partir du *corpus* artaudien (corps compris) — si par-delà leur différend, les deux dispositifs philosophiques hétérogènes, foucauldien et derridien, sont ou non en accord à propos de la « chose » folie et de l'*écriture* comme le lieu d'élection où justice peut être faite à cette « chose ».

L'objectif du cheminement qui constitue cette dernière étude est plutôt d'ouvrir un chantier de recherches à venir, pour l'avenir.

En effet, au terme de ces trajets aimantés par la question du différend entre les pensées foucauldienne et derridienne — dont l'enjeu central, insistons-y, est la question d'un accueil, d'une écoute qui fasse droit à la folie —, il était indispensable de prendre au sérieux et en compte « l'expérience d'Artaud », d'autant plus qu'elle situe, sans aucun doute, « l'un des enjeux les plus décisifs de notre époque. »²⁴²

Pour esquisser dans ces grandes lignes ce nouveau chantier, nous avons choisi de partir d'un moment particulier du travail d'écriture d'Antonin Artaud. Moment qui est au carrefour ou dans l'entrecroisement entre plusieurs dimensions : le dire (ou le lire ou l'ouïr) et le voir, l'écriture et la peinture, la pensée et la vie ; entre l'autre et soi, le biographique et

²⁴¹ Dans l'entretien « Folie, Littérature et Société » Foucault faisait remarquer que l'écriture « pure » relevait déjà de la folie. « Aujourd'hui, on ne peut pas entreprendre cette expérience curieuse qu'est l'écriture sans affronter le risque de la folie. C'est cela que Hölderlin et, dans une certaine mesure, Sade nous ont appris. (...) On pourrait dire que, au moment où l'écrivain écrit, ce qu'il raconte, ce qu'il produit dans l'acte même d'écrire n'est sans doute rien d'autre que la folie. » cf. DE II, pp. 981, 982.

²⁴² Cf. « Artaud et ses doubles » par Jacques Derrida. Entretien avec Jean-Michel Olivier, *op. cit.*

l'autobiographique ; entre la maladie et la génialité, l'œuvre et la folie. Il s'agit de son texte : *Van Gogh, le suicidé de la société* (1947).²⁴³

1. *L'histoire de la folie selon Artaud.*

*Réfléchissant sur les forces qui demandent une redéfinition des normes de la « vie », Canguilhem écrit : « L'homme n'est vraiment sain, note Canguilhem, que lorsqu'il est capable de plusieurs normes, lorsqu'il est plus que normal. »*²⁴⁴

D'où l'appel à l'auteur du Docteur Faustus et, à travers lui, à Nietzsche : « Thomas Mann écrit : « Il n'est pas si facile de décider quand commence la folie et la maladie. L'homme de la rue est le dernier à pouvoir décider de cela ». Trop souvent, faute de réflexion personnelle à ces questions qui donnent son sens à leur précieuse activité, les médecins ne sont guère mieux armés que l'homme de la rue. Combien plus perspicace nous paraît Thomas Mann, lorsque par une rencontre sans doute voulue avec Nietzsche, le héros de son livre, il prononce :

*« Il faut toujours qu'il y en ait un qui ait été malade et même fou pour que les autres n'aient pas besoin de l'être... Sans ce qui est maladif, la vie n'a jamais pu être complète... Seul le morbide peut sortir du morbide ? Quoi de plus sot ! La vie n'est pas si mesquine et n'a cure de morale. Elle s'empare de l'audacieux produit de la maladie, l'absorbe, le digère et du fait qu'elle se l'incorpore, il devient sain. Sous l'action de la vie... toute distinction s'abolit entre la maladie et la santé. » (Thomas Mann, Le Docteur Faustus)*²⁴⁵

Nous allons voir que cette thématique est au cœur des préoccupations d'Antonin Artaud. En se dressant contre une humanité qui « se contente tout simplement d'exister », en rendant un hommage vibrant à Van Gogh, « le forcené [qui se donne] la peine de rayonner et de rutiler », il jette alors, comme au visage de l'humanité, les « paysages » de celui-ci :

²⁴³ Cf. A. Artaud, *Van Gogh le suicidé de la société* (parut en 1947), collection l'imaginaire, Gallimard, (premier édition chez Gallimard en 1974). Dorénavant désignée VG.

²⁴⁴ G. Canguilhem dans *La connaissance de la vie*. Deuxième édition revue et augmentée. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2015, p. 215.

²⁴⁵ Mann, Th., (trad.) Louise Servicen, et Michel Tournier. *Le Docteur Faustus : la vie du compositeur allemand Adrian Leverkühn racontée par un ami*. Paris : Librairie générale française, 1983.

« *Paysages de convulsions fortes, de traumatismes forcenés, comme d'un corps que la fièvre travaille pour l'amener à l'exacte santé.* »

Artaud, on le sait, est considéré comme un « cas » de génie, au point de vue de l'écriture, en même temps diagnostiqué comme malade mental, au point de vue du discours médical.

Cela ouvre le problème immense de la possibilité de l'inscription, dans la culture, de quelque chose qui, si elle n'est pas tout à fait de la folie, est dans une relation d'intimité profonde avec celle-ci.

Comment une telle inscription dans le monde historique de la culture est-elle possible si, selon la définition foucauldienne, *la folie est l'absence d'œuvre* ?

Telle fut bien la question qui a hanté Foucault à l'époque du travail sur *l'histoire de la folie*.

Il s'interroge alors sur la distinction entre l'individu et son écriture, la maladie et l'œuvre, au point de vue du rapport exclusion / inclusion dans un univers culturel ; le premier en étant exclu, la seconde y étant incluse.²⁴⁶

Derrida, lui, s'attachera à complexifier la distinction entre l'homme et l'œuvre et à la rendre, pour ainsi dire, à son indécidabilité — dans une certaine fidélité alléguée à la pensée artaudienne.

Ce qui lui permettra d'ailleurs d'indiquer, au passage, ce qui être juste avec l'autre, le fou, peut vouloir dire, à savoir : non pas *denier* que Artaud est malade, ce serait « même injurieux à l'égard d'Artaud », mais « *accepter la singularité de cette folie* ». Entendons,

²⁴⁶ « Roussel et Artaud écrivent des textes qui, à l'époque même où ils les donnent à lire, que ce soit à une critique, à un médecin ou à un lecteur ordinaire, sont immédiatement reconnus comme étant apparentés à la maladie mentale. Eux-mêmes, d'ailleurs, établissent au niveau de leur expérience quotidienne un rapport très profond et très constant entre leur écriture et leur maladie mentale. (...) [Mais] très tôt, l'œuvre de Roussel et l'œuvre d'Artaud ont fonctionné d'une manière positive à l'intérieur de notre culture. Elles ont immédiatement ou presque immédiatement fait partie de notre univers de discours. On s'aperçoit alors qu'à l'intérieur d'une culture donnée, il y a toujours une marge de tolérance à la défiance qui fait que quelque chose qui est pourtant médicalement considéré avec défiance peut jouer un rôle et prendre une signification à l'intérieur de notre culture, d'une culture. C'est ce *fonctionnement positif du négatif* qui n'a cessé de me préoccuper. Je ne me pose pas le problème du rapport œuvre-maladie, mais du *rapport exclusion-inclusion* : *exclusion* de l'individu, de ses gestes, de son comportement, de son caractère, de ce qu'il est, *inclusion* très rapide et finalement assez facile de son langage. » (BD, pp. 50, 51 ; nous soulignons.)

en particulier, sa façon extraordinaire et proprement énigmatique de *coïncider* en quelque sorte avec l'œuvre.²⁴⁷

On voit bien que ces questions sont au cœur même de notre sujet.

Ce qu'elles semblent indiquer, à ce stade, c'est que à ces confins là aussi — à propos de l'œuvre et de l'absence d'œuvre, de l'écriture et de la folie —, le différend entre pensée foucaldienne et pensée derridienne persisterait.

Mais nous y reviendrons vers la fin du chapitre.

Nous n'allons pas nous intéresser à l'Artaud en tant que « génie fou ». Nous estimons que ce genre de catégorisation générale obscurcit plus qu'il n'éclaire ; en particulier, il ne permet pas de rendre compte de la *singularité* de la folie, ou de la folie-œuvre nommée Artaud. Nietzsche, Hölderlin, Nerval, Artaud, sont de cas absolument différents entre eux. Il y a là une *non-synonymie* foncière de chaque cas, de son histoire, de soi, de sa manière d'être, de nouer vie et œuvre, qui est liée aussi (sans s'y réduire) à une culture particulière et à un moment historique particulier — nous nous sommes longuement attachés à travailler cela au cours de cette recherche. Cette *non-synonymie* radicale, radicalement assumée, c'est peut-être cela au fond la « folie par excellence ».²⁴⁸

Dès son premier diagnostic médical, Artaud a été considéré comme dangereux pour la population et pour lui-même ; il souffrait de graves hallucinations et d'idées de persécution. Dans le jargon médical il fut diagnostiqué comme schizophrénique paranoïde.

²⁴⁷ « Et je l'écris dans une séquence où l'on ne sait pas si je parle de l'homme ou d'Artaud lui-même (dont il ne faut pas nier qu'il était malade : le discours rassurant qui consiste à dire : « Non, ne parlons plus de folie, le langage de la folie est le langage de la lice psychiatrique : Artaud n'était pas fou » — eh bien, ce langage n'est pas très sérieux. Il est même injurieux à l'égard d'Artaud. Il faut accepter la singularité de cette folie. Mais en même temps il nous dit, du fond de sa maladie, que l'homme en général est malade. Que l'homme, le sujet, la créature de Dieu, a perdu son corps.) » Cf. « Artaud et ses doubles » par Jacques Derrida. Entretien avec Jean-Michel Olivier, *op. cit.*

²⁴⁸ Voir à ce propos Thomas Bernhard, *Le neveu de Wittgenstein*, Gallimard, 1985, pp. 16-17, où les expressions techniques du jargon psychiatrique sont utilisées aux fins d'objectiver, de classer et de réduire des humains à n'être que des cas. On a pu rapprocher le roman du thème adornien de la « pensée identifiante » et de celui, foucaldien, de la volonté de savoir et de pouvoir. Quant au motif de la *non-synonymie*, il renvoie évidemment à la phrase de René Char, mise en quatrième de couverture des deux derniers livres de Foucault, et étudiée ici au chapitre IV.

Il a été diagnostiqué également par Jacques Lacan (en 1938), lors de son hospitalisation à l'Hôpital Sainte-Anne à Paris. Dans son bref diagnostic, Lacan écrit : « définitivement fixé, perdu pour la littérature ». Le 15 avril 1938, il ajoute encore à son diagnostic ce commentaire pour le moins curieux, à cheval entre la clinique et la critique : « Prétentions littéraires peut-être justifiées dans la limite où le délire peut servir d'inspiration. À maintenir. »²⁴⁹

Le 22 février 1939, Artaud est transféré de l'Hôpital Sainte-Anne vers Ville-Évard ; dans son certificat de transfert il a été ajoutée la phrase suivante : « impulsion incontrôlable à écrire ». Le 22 janvier 1943, il est à nouveau transféré à Rodez, où il restera pour neuf ans et sera soumis, comme nous le savons aujourd'hui, à cinquante-huit électrochocs.

Si Artaud est pour nous un cas d'« écriture *de* la folie », c'est bien dans la mesure où *écrire* est accueillir, et en un certain sens « habiter », ou plutôt être habité, hanté par la « chose » folie — lui qui, au sens propre, « n'a jamais pu habiter, qu'on n'a jamais laissé habiter. Et qui a mis en question ce que nous appelons *l'habitat*. Il l'a mis en question dans une sorte de martyre, à la fois de témoignage et de supplice. (...) Et, d'autre part, il a été enfermé. Ce qui est une autre manière d'être privé d'habitat, ou d'être enfermé dans une structure d'exclusion. »²⁵⁰

Être privé d'habitat, de demeure, de chez soi, de foyer ou de port, de point d'ancrage, de pays ou de patrie — être vouée à l'*errance*, en somme —, est-ce une condition pour *écrire* (au sens dit) ? Ce fut également le sort de Nietzsche, et de Van Gogh, pour citer les deux cas qu'Artaud convoque, et auxquels il en appelle dans son texte.

Nous allons nous concentrer, donc, sur le célèbre texte d'Artaud à propos de Van Gogh, mort en 1890 en France, à Auvers-sur-Oise.

Comme nous l'avons déjà commencé à le préciser, ce texte est pour nous une tentative exemplaire de rendre justice à l'autre fou et à la folie. Artaud y parle de l'autre,

²⁴⁹ Cf. Artaud, A, et Evelyne Grossman. *Œuvres*. Quarto. Paris : Gallimard, 2004.

Sur les rapports entre *clinique* et *critique* littéraire, voir Foucault « Le "nom" du père » (1962) essai sur le livre de J. Laplanche *Hölderlin et la question du père*. (1961)..., *op. cit.* ; Derrida « La parole soufflée » (1965), *op. cit.* Cf. aussi l'article : « Antonin Artaud : Quatre lieux sur la Mer » de Élisabeth Roudinesco (1979) in *La Psychanalyse mère et chienne* 10/18, p. 27-83.

²⁵⁰ Cf. « Artaud et ses doubles » par Jacques Derrida. Entretien avec Jean-Michel Olivier, *op. cit.*

le peintre, comme d'un « fou extra-lucide », qui a le même regard de Nietzsche, un regard capable de « déshabiller l'âme ».²⁵¹

Le texte se situe d'emblée à l'encontre de la raison sociale, civile et médicale de son temps. Il ne porte pas seulement sur Van Gogh, sa peinture et sa vie. Il est aussi une sorte de testament, un texte « autobiographique », où Artaud se met parfois à la place de Van Gogh, et de tous les génies incompris, jugés et condamnés socialement. Ce fait « biographique » nous importe également, comme il l'importait à Artaud, qui noue intimement œuvre et vie, l'œuvre à la vie (de l'écrivain, de l'artiste).

L'ambition de vivre une vie non séparée de l'œuvre, d'unir vie et écriture, de penser comme on vit et de vivre comme on pense, c'est là vraisemblablement la folie suprême.²⁵²

Van Gogh, en tout cas, en témoigne de manière éclatante, et c'est très précisément en quoi Artaud l'appelle « Van Gogh, le forcené » (VG, p. 78). Dernière lettre de Vincent à Théo (du 27 juillet 1890) : « *Je mets ma vie en jeu dans ma propre œuvre et la raison en a bien pâti.* »

Van Gogh le suicidé de la société a été écrit, on le sait, à l'occasion d'une visite d'Artaud lors d'une exposition des tableaux du peintre néerlandais, au Palais de l'Orangerie à Paris ; ce fut à l'occasion de l'anniversaire de cinquante-sept ans de sa mort. Une autre donnée à noter pour la dimension biographique du texte, c'est qu'il a été publié quelques mois avant la mort d'Artaud lui-même, en 1947, souffrant d'un cancer diagnostiqué trop tard.

Le titre même du texte relève déjà d'un travail de l'écriture, puisqu'Artaud transgresse la syntaxe française en inventant un usage du participe passé du verbe *suicider* où, au pronom personnel réfléchi implicite (*sui*), se superpose un sujet extérieur, le vrai agent meurtrier, qui n'est autre que la société elle-même. Au point de vue syntaxique, Van Gogh y est transformé donc en sujet patient d'un verbe au passif, dont le complément

²⁵¹ Cf. Le commentaire de A. Artaud du dessin *La mort et l'homme*, 1946.

²⁵² Gilles Deleuze le soutient dans son *Nietzsche* (PUF, 1974), pour ce qui est de notre temps. Il fait remarquer que « le philosophe de l'avenir » « ne crée qu'à force de se souvenir de quelque chose qui fut essentiellement oublié » ; et ce quelque chose « c'est l'unité de la pensée et de la vie ». Or, de cela, « nous n'en avons même plus l'idée ». « Nous n'avons plus le choix qu'entre des vies médiocres et des penseurs fous. Des vies trop sages pour un penseur, des pensées trop folles pour un vivant : Kant et Hölderlin. Mais la belle unité reste à retrouver, telle que la folie n'en serait plus une... » (p. 18). Cf. Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*. Quadrige, Paris : PUF, p.18.

d'agent est l'institution sociale. Le prétendu « suicide » n'est que le déguisement langagier, verbal, conventionnel et hypocrite d'un meurtre social, de l'extermination de l'*autre*. La transgression syntaxique, œuvre d'écriture, est le prix payé pour extorquer à la langue l'expression de cette vérité.

Le *Van Gogh* est l'histoire de la folie, ou l'histoire d'une folie, selon Artaud. Et cette histoire n'est possible qu'au prix des violations, violences, supplices qu'un travail affolant de l'écriture inflige à la langue.

Le « suicidé » fut donc, en fait, l'objet d'un homicide, un assassinat perpétré par la société de son temps et, au premier chef, par son représentant mandaté, l'institution psychiatrique. Dans son texte, Artaud accuse violemment le docteur Gachet, médecin de campagne alors à Auvers-sur-Oise. Il le responsabilise et en fait l'auteur direct du « suicide » de Van Gogh. Le Dr. Gachet y figure explicitement comme le représentant légal du discours médical et de la société de l'époque ; le représentant d'un modèle de la médecine normalisante, qui voit dans les bras armés de la société la défense, par la force, de la « santé d'un monde d'avachis ». ²⁵³

Cela fonde le sens des comparaisons, des rapprochements, voire des transferts auxquels se livre l'écriture d'Artaud : entre le Dr Gachet, Auvers-sur-Oise, les Drs. Ferdière et Latrémolière, Rodez (l'hôpital psychiatrique où il a passé neuf ans de sa vie). Cette chaîne, série de figures et de toponymes qui incarnent l'institution psychiatrique, est là non simplement pour servir à des fins historiques et descriptives concernant la vie et la mort du peintre Van Gogh, ni seulement pour montrer en même temps ce qu'il en est de son propre cas à lui, l'écrivain et l'artiste Artaud. Elle est conçue principalement pour montrer qu'au fil du temps il y a un même réflexe, un tropisme identique à chaque figure psychiatre : *un répugnant et sordide héritage qui fait que chaque psychiatre voit en chaque artiste génial un ennemi.* ²⁵⁴

« Non, Van Gogh n'était pas fou », répète Artaud de nombreuses fois. Ou plutôt, peut-être Van Gogh était-il fou, mais alors dans le sens d'une *authentique aliénation*, à laquelle la société n'est aucunement intéressée. Un authentique aliéné, selon Artaud, est

²⁵³ Cf. A. Artaud, *Le Malades et les médecins* (1946), disponible sur : <http://www.florilege.free.fr/florilege/artaud/lesmalad.htm>, [site consulté le 28/09 /16].

²⁵⁴ Quand la *clinique* se substitue à la *critique*. À moins que les deux genres de discours ne partagent finalement, au fond, les mêmes présupposés à l'égard du cas pathologique ; cf. sur ce point, Derrida « La parole soufflée », *op. cit.*

un homme *qui préfère devenir fou*, qui *choisit* donc la folie, plutôt que de se soumettre à une idée prétendument « supérieure » de dignité humaine socialement construite.

« Folie chronique », « inertie bourgeoise », « anomalie psychique », sont les « diagnostics » qu'énonce Artaud à l'endroit de la société. Ce n'est pas seulement l'homme, « mais le monde qui est devenu anormal ». C'est ainsi que cette société « inique » a inventé la psychiatrie : pour se défendre de certaines lucidités plus élevées. Un aliéné est aussi, toujours selon Artaud, l'homme que la société ne veut pas comprendre, et qu'elle empêche par tous les moyens de transmettre ses vérités insupportables.

« Van Gogh n'est pas mort d'un état de délire propre,
mais d'avoir été corporellement le champ d'un problème autour duquel, depuis
les origines, se débat l'esprit inique de cette humanité,
celui de la prédominance de la chair sur l'esprit, ou du corps sur la chair, ou de
l'esprit sur l'un et l'autre.
Et où est dans ce délire la place du moi humain ?
Van Gogh chercha le sien pendant toute sa vie, avec une énergie et une
détermination étranges. » (VG, p. 35).²⁵⁵

La mort de Van Gogh est le fruit d'un étrange délire d'une raison toujours extralucide et paranoïaque : *paranoïa des « natures supérieures »*. À nouveau, Artaud porte le fer du diagnostic sur la société.

2. *La folie à l'œuvre. Écrire la peinture.*

L'une des dernières peintures de Van Gogh, réalisée un mois avant son prétendu « suicide », est au centre du texte d'Artaud. Il s'agit du tableau, posthument célèbre, nommé *Le champ de blé aux corbeaux*, lequel excède de loin le portrait d'un paysage

²⁵⁵ Nous suivrons la typographie du texte d'Artaud.

typiquement campagnard.²⁵⁶ Artaud entend montrer que le tableau « dit » ou appelle les états de souffrance, de tristesse et de solitude extrêmes du peintre forcené.

La vue sur le champ de blé est dans un format exceptionnellement grand. Au premier plan de l'image du tableau, on voit trois chemins qui s'ouvrent, se séparent et finissent dans le champ de blé. L'inhabituelle structure de la perspective fait que le ciel bas, assombri, est très proche du champ éclatant des vagues de jaune, auquel il se mélange et dont il se sépare en même temps, selon la limite qui à la fois divise et unit. Du bleu du ciel tombe un nuage de corbeaux, image qui vient se emmêler également au jaune du champ. Toutes ces indications sont, selon Artaud, des tentatives du peintre pour capturer un instant intense d'émotions bouillonnantes, les attisant à coups de sarcloir, les inscrivant en peinture, en *émotion spirituelle colorée*.²⁵⁷

²⁵⁶ Le tableau a été peint en juillet 1890 à Auvers-sur-Oise, la petite et charmante ville au cœur du val d'Oise, en l'Île de France. Cette toile, peinte à l'huile, mesure 50,5 X 100,5 cm. Elle est aujourd'hui à Amsterdam, au *Van Gogh Museum* ; elle fait partie de la collection de peintures de la *Fondation Vincent Van Gogh*. — Ainsi, la société qui ne se reconnaît pas dans les œuvres, qui enferme l'homme fou et rejette l'artiste, finit par accepter que l'institution culturelle conserve ses œuvres « dans les musées comme des traces de tentatives qui portent témoignage de la puissance de l'esprit et de son dénuement. » (J.-F. Lyotard, *L'inhumain*, Galilée, 1989, p. 112). Nous retrouvons ici la question qui intriguait Foucault, mais aussi Derrida : celle de la relation folie/écriture, vie/œuvre, corps/corpus, comme soumise au rapport exclusion/inclusion.

Voir le commentaire de André Breton sur le *Van Gogh* d'Artaud : « De la part d'Artaud, de très grands écarts de jugement sur les fins dernières, d'extrêmes violences écumant en une totale débauche verbale manifestent une tension interne de l'espèce la plus poignante dont rien ne pourra faire que nous ne soyons longtemps secoués. Trop ambitieux, dans l'état actuel de nos connaissances, serait de vouloir expliquer par quel effet de conjuration « en miroir » Artaud, peu avant de mourir, a pu réaliser l'ouvrage hyper lucide, le chef-d'œuvre incontestable qu'est son *Van Gogh*. Le cri d'Artaud – comme celui d'Édouard Munch – part des "cavernes de l'être". » André Breton, 23 septembre 1959, propos recueillis par Jean Laurent, dans *La Tour de Feu*, n°112, septembre 1971, p. 7.

En 2014, le Musée d'Orsay à Paris a consacré une exposition intitulée « Van Gogh / Artaud. Le suicidé de la société ». Cette exposition a montré la *rencontre* entre Artaud et Van Gogh dans un parcours d'une quarantaine des tableaux, des dessins et des lettres du peintre hollandais suivi de dessin et des fragments du texte de Artaud *Suicidé de la société*. Cf. visite virtuelle disponible sur : <http://www.musee-orsay.fr/fr/evenements/expositions/au-musee-dorsay/presentation-generale/article/van-gogh-artaud-37162.html?cHash=3cc1b7d1e2>. Et le catalogue de l'exposition cf. Cahn, I., (et al.) éd. *Van Gogh/Artaud : le suicidé de la société*. Paris : Musée d'Orsay : Skira, 2014.

²⁵⁷ Expression que nous empruntons à Pierre Francastel. *L'impressionnisme : les origines de la peinture moderne de Monet à Gauguin* (1937), Paris : les Belles Lettres, 1937, p. 128. Il importe de noter ici la convergence des remarques du spécialiste de la peinture avec l'écrit d'Artaud sur l'art de Van Gogh. « Pour Van Gogh, note Francastel, l'art est expression totale et immédiate de l'être — plus que quiconque il fait pénétrer dans le monde des formes cette nécessité supérieure qui dirige mystérieusement le choix de l'artiste. (...) Il traduit quasi « immédiatement » les impulsions de sa nature et l'émotion spirituelle. » (*Ibid.*)

« Ces corbeaux peints deux jours avant sa mort ne lui ont, pas plus que ses autres toiles, ouvert la porte d'une certaine gloire posthume, mais ils ouvrent à la peinture peinte, ou plutôt à *la nature non peinte, la porte occulte d'un au-delà possible*, d'une réalité permanente possible, à travers la porte par Van Gogh *ouverte d'un énigmatique et sinistre au-delà*. » (VG, p. 43 ; nous soulignons).²⁵⁸

Et Artaud de poursuivre encore et toujours :

« Je reviens au tableau des corbeaux.

Qui a déjà vu comme dans cette toile *la terre équivaloir la mer*.

Van Gogh est de tous les peintres celui qui nous dépouille le plus profondément, et jusqu'à la trame, mais comme on s'épouillerait d'une obsession.

Celle de faire que les *objets soient autres*, celle d'oser enfin risquer le péché de *l'autre*, et *la terre ne peut pas avoir la couleur d'une mer liquide*, et c'est pourtant bien comme une mer liquide que Van Gogh jette sa terre comme une série de coups de sarcloir.

Et la couleur de la lie du vin, il en a infusé sa toile, et c'est *la terre qui sent le vin*, qui clapote encore au milieu des vagues de blé, qui dresse une crête de coq sombre contre les nuages bas qui s'amassent dans le ciel de tous les côtés. » (VG, pp. 85, 86)

Nous pouvons suivre ici le geste de l'écriture d'Artaud, témoignant de l'événement du choc qu'est sa rencontre avec les images du *Champ de blé aux corbeaux*, voire avec la matière même de la toile, et ses mouvements, ses bruits, ses odeurs. Bien entendu, plusieurs approches, passages, transformations sont possibles entre la peinture et l'écriture ; nous nous concentrons ici sur la manière dont Artaud écrit sur le tableau, dans le tableau, sa manière d'*écrire le tableau*. La manière dont il transpose ou convertit le pictural en écriture — étant entendu que « peinture » ici ne veut guère plus dire ce qu'entend en général par ce nom l'institution de la peinture, les Beaux-Arts, etc., mais

²⁵⁸ Nous savons aujourd'hui que ce n'était pas le dernier tableau de Van Gogh. Beaucoup l'ont cru à cause du thème du paysage, dont on pourrait dire qu'il semble renvoyer à l'origine (ou à la fin) du monde, et de la force de sa facture, en quelque sorte testamentaire. Après ce tableau Van Gogh en a peint cependant encore une douzaine d'autres ; mais aucun de ces tableaux n'a la même force et la même qualité du *Champ de blé*... « C'est pourquoi on en dit, à juste titre, qu'il est des tableaux les plus parfaits, une sorte de testament de son œuvre entière. La dernière lettre inachevée de Vincent à Théo, le 27 juillet 1890, semble être une lettre d'adieu : "J'aimerais tellement t'écrire beaucoup de choses, mais je sens que cela n'a pas de sens. *Je mets ma vie en jeu dans ma propre œuvre et la raison en a bien pâti*." » cf. Ingo F. Walther, *Vincent Van Gogh (1853-1890) Vision et réalité*, éd. Taschen, p. 86 (nous soulignons).

désigne plutôt un arrangement plastique, matériel, doué entre autres d'un « caractère phonique, musical, orchestral ». ²⁵⁹ Et tout cela par l'opération d'une écriture se déployant forcément à la limite de la langue, sur la frontière instable entre l'articulé et l'inarticulé, la voix et la vocifération.

À suivre Artaud, la peinture de Van Gogh tient toute entière dans cette obstination à tracer, inscrire au pinceau ou au sarcloir une tonalité affective dans laquelle la « chose » se signale. C'est ainsi que sa peinture fraye un accès à une autre scène ou un autre lieu, ou non-lieu, un *ailleurs*, une « réalité » tout autre, au-delà ou en deçà du visible, du perceptible et de l'articulé. Van Gogh ne peint pas la nature ou d'après nature, note Artaud, il « peint la peinture ». « Qui a déjà vu, comme dans cette toile, la terre équivaloir à la mer ».

Il ne tâche pas tout à fait de peindre ce qui est vu, un « objet », mais plutôt les conditions qui rendent possible la vision de l'objet. Peindre les conditions de possibilité de l'objet, ce n'est pas dépeindre l'objet, mais plutôt ouvrir « un accès à la peinture peinte, ou à la nature non peinte, la porte occulte d'un au-delà possible » (VG, p. 43). En ce sens nous pouvons dire que sa recherche picturale est parente de l'investigation philosophique, dans la mesure où elle s'interroge sur comment la vision de l'objet est-elle possible et, par là même, questionne les règles de l'art de peindre.

Pour Van Gogh (de même que pour les impressionnistes d'une façon générale), ce qui rend possible l'expérience visuelle de l'objet, c'est cela même que l'on ne voit pas : la lumière. Il cherche à peindre la lumière qui permet de voir les choses, sous laquelle ou à travers laquelle celles-ci s'offrent à la vue : la poussière de matière, photons, pigments, qui rend possible que quoi que ce soit puisse être vu, et du même coup entendu, senti, flairé, touché, goûté — à ceci près que la lumière, chez lui, est d'emblée « un éclair spontané et dévorant », sensation colorée émue, émotion spirituelle. ²⁶⁰

²⁵⁹ Cf. « Artaud et ses doubles » par Jacques Derrida. Entretien avec Jean-Michel Olivier, *op. cit.*

²⁶⁰ Cf. Pierre Francastel. *L'impressionnisme : les origines de la peinture moderne de Monet à Gauguin, ibid.*, qui situe ici, dans l'émotion plastique spirituelle, le trait qui distingue Van Gogh et de Gauguin et de Monet et de Cézanne. — Sur l'enjeu d'une peinture qui cherche à peindre non pas ce qui est vu, mais ce qui donne à voir, nous renvoyons au dernier ouvrage, classique, de Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit* (1960), Paris : Gallimard, 1989, sur l'expérience de la vision à travers la peinture de Cézanne, elle-même marquée par l'expérience picturale de Van Gogh (cf. Francastel, *op. cit.* p. 129 sq.).

Cette manière singulière de peindre est précisément ce qui bouleverse Artaud. Ce qui fait que la peinture de Van Gogh est pour lui l'occasion d'un affect obscur, secret et pourtant sensiblement, picturalement partagé, le mettant en syntonie folle, intime et étrange avec l'œil du peintre. L'œil qu'il voit le voir, le découvrir du regard, à la façon d'un certain philosophe :

« L'œil de Van Gogh est d'un grand génie, mais à la façon dont je le vois me disséquer moi-même du fond de la toile où il a surgi, ce n'est plus le génie d'un peintre que je sens en ce moment vivre en lui, mais celui d'un certain philosophe par moi jamais rencontré dans la vie.

Non, Socrate n'avait pas cet œil, seul peut-être avant lui le malheureux Nietzsche eut ce regard à déshabiller l'âme, à délivrer le corps de l'âme, à mettre à nu le corps de l'homme, hors des subterfuges de l'esprit. » (VG, p. 88)

La « lecture », l'expérience du *Champ de blé* qu'à travers son écriture Artaud nous raconte, est une « lecture » interne, pour ainsi dire, une expérience *de l'intérieur* du tableau du peintre néerlandais (telle celle du peintre japonais dans *Rêves* de Kurosawa). Il entend le battement des ailes des corbeaux, il sent l'odeur et la couleur de lie de vin mélangé au jeune sale du blé, il éprouve le désir de mouiller les doigts dans l'eau quand il voit la peinture d'un pont.

Cette sensibilité exacerbée pour voir et pour sentir fait de lui un écrivain-critique d'art hors pair, hors norme — un critique en même temps de l'œuvre-folie ou de la folie à l'œuvre. Car le fait que Artaud écrivain, artiste, soit considéré lui aussi comme fou, diagnostiqué comme schizophrène, cela appelle un rapport intime, intérieur, empathique à l'œuvre et à la vie — à l'œuvre-vie — de Van Gogh, rapport que son écriture élabore et inscrit, comme au scalpel.²⁶¹

²⁶¹ Selon Artaud, Van Gogh peut « mieux qu'aucun psychiatre au monde » situer sa maladie. (VG, p. 89). Nous lisons le texte de Roudinesco « Antonin Artaud : Quatre lieux sur la mer » dans ce même sens, mais cette fois là c'est Artaud lui-même qui peut connaître sa maladie « mieux qu'aucun psychiatre au monde » parce qu'il est « sans doute le premier parmi les innombrables psychiatisés du demi-siècle à témoigner de l'intérieur de la poésie, et de la littérature, de la réalité du pouvoir psychiatrique ; il propose une nouvelle écoute de la folie qui anticipe sur les pratiques à venir des antipsychiatres. (...) Ni Van Gogh, ni Nerval, ni d'autres n'ont pu parler la schize de l'être ailleurs que dans leur écriture proprement dite, détachée de leur corps. Ils sont morts de démence, pleins de cris et de râles, la tête chargée d'un siècle de prophéties. *Les derniers textes d'Artaud sont une revanche : ils réalisent cette articulation jusque-là impossible entre une écriture poétique et une parole explicite et corporelle de la folie.* Le poète disjoint le délire de la maladie, il dépsychiatrise le

Cette hyper-sensibilité, est-ce donc le fait d'une entente intime de « schizophrène » à « schizophrène » ? On a pu écrire, en effet, que le *Van Gogh* d'Artaud est l'hommage enflammé d'un fou rendu à un autre fou. La « folie », la folie géniale, serait-elle donc une forme privilégiée d'accès à la folie géniale de l'*autre*, d'intelligibilité spéciale, intérieure de celle-ci, de sa vie-œuvre ?

Est-ce là le gage qu'une justice peut être faite à l'art, voire à la folie ?

Seule une folie pourrait-elle, non pas écrire *sur* la folie, mais *écrire la folie* ? Comme l'éclair chez Van Gogh, la folie ne peut s'écrire que si elle s'écrit d'elle-même ? Si elle fait œuvre de l'absence même d'œuvre ?

Nous ne nous sommes pas intéressés ici par le diagnostic médical d'Artaud, ni de Van Gogh d'ailleurs. Ce qui nous importe est de saisir ce qui permet de rapprocher ces deux cas de génies « schizophréniques » qui ont manifestement un accès privilégié à la vie intime, inconsciente de l'âme. Et plus encore, ce qui permet qui, entre eux, se joue quelque chose de l'ordre d'une « communication d'inconscient à inconscient », à travers laquelle l'un et l'autre, l'un par l'autre, ils arrivent à faire droit à la folie, à être juste avec la folie à l'œuvre.

Nous nous attachons ici à esquisser un champ de recherches organisé par l'hypothèse selon laquelle quelque chose de la folie, qui est absence d'œuvre, peut cependant se laisser inscrire par et dans l'écriture. Ce qui implique une sorte de connivence privilégiée, secrète, entre folie et écriture. Selon nous, Artaud en donne ici la démonstration. Il s'ensuit que l'écriture reste le mode par excellence par lequel il est possible de porter témoignage de l'autre de la raison, d'être juste à son égard.

C'est ici lieu de revenir, une fois encore, aux rapports entre les dispositifs de pensée foucauldien et derridien, eu égard à la question des rapports entre écriture et folie, œuvre et absence d'œuvre.

génie et dans son expérience d'interne, il renverse la relation médecin-malade, en faisant choir l'image du psychiatre dans celle de la baudruche. » cf. Roudinesco, E., et H. Deluy. *La psychanalyse mère et chienne*. 10/18 [i.e. Dix/dix-huit] ; 1307. Paris : Union générale d'éditions, 1979, pp. 79, 80. Nous soulignons.

3. *Écriture et folie. Retour sur le différend entre Foucault et Derrida.*

À partir de tout ce qui précède nous allons encore repérer quelques points de désaccord entre la lecture de Foucault et celle de Derrida à propos d'Artaud et de la folie, en partant de la question de l'œuvre et de l'absence d'œuvre. Nous tenons que ces points prolongent, ici encore, le *différend* entre les deux dispositifs que nous avons circonscrit tout au long de ce travail.

1) tous les commentaires de Foucault dans l'*Histoire de la folie* au sujet d'Artaud viennent couplées en série à d'autres noms de « génies fous », par exemple : Nietzsche, Hölderlin, Van Gogh ou Nerval ;

2) ces génies fous font des œuvres, mais, selon Foucault, ces œuvres sont dans un espace où il n'y a pas de *communication des langages* entre folie et œuvre. Ces œuvres éclatent justement de leur folie ; et la folie, c'est ce qu'il a appelé « l'absence d'œuvre » ;

3) entre les concepts d'œuvre et d'absence de l'œuvre, il y a une rupture, un partage radical ; l'un est la négation de l'autre, mais en même temps, l'un dépend de l'autre pour faire sens, pour exister en tant que concept.

La folie d'Artaud *appartient* à son œuvre, dit Foucault à la fin de l'*Histoire de la folie*. « La folie de Nietzsche, la folie de Van Gogh ou celle d'Artaud, appartiennent à leur œuvre, ni plus ni moins profondément peut-être, mais sur un tout autre monde. » (HF, p. 661 ; nous soulignons).

Néanmoins, comme nous le savons, cela ouvre d'autres questions, car « La fréquence dans le monde moderne de ces œuvres qui éclatent dans la folie ne prouve rien sans doute sur la raison de ce monde, sur *le sens de ces œuvres*, ni même sur les rapports noués et dénoués entre le monde réel et les artistes qui ont produit les œuvres. » (*Ibid.* ; nous soulignons)

Et Foucault de préciser :

« entre la folie et l'œuvre, il n'y a pas eu accommodement, échange plus constant, ni *communication des langages* ; leur *affrontement* est bien plus périlleux qu'autrefois ; et leur contestation maintenant ne pardonne pas ; leur jeu est de vie et de mort. *La folie* d'Artaud ne se glisse pas dans les *interstices de l'œuvre* ; elle est précisément l'absence d'œuvre, la présence ressassée de cette absence, *son vide central éprouvé et mesuré* dans toutes ses dimensions qui ne finissent point.

Le dernier cri de Nietzsche, se proclamant à la fois Christ et Dionysos, ce n'est pas aux confins de la raison et de la déraison, dans la ligne de fuite de l'œuvre, leur rêve commun, enfin touché, et aussitôt disparu, d'une réconciliation des "bergers d'Arcadie et des pêcheurs de Tibériade" ; *c'est bien l'anéantissement même de l'œuvre*, ce à partir de quoi elle devient impossible, et où il lui faut se taire ; le marteau vient de tomber des mains du philosophe. Et Van Gogh *savait bien que son œuvre et sa folie étaient incompatibles*, lui qui ne voulait pas demander "la permission de faire des tableaux à des médecins".» (HF, pp. 661, 662 ; nous soulignons).

C'est dans cette *rupture*, dans cette *absence*, qui demeure une ambiguïté entre « les œuvres » de ces fous géniaux et la folie elle-même. Écart que Foucault appelle « l'absence de l'œuvre ». Parce que, dit-il, la folie *est absolue rupture de l'œuvre*. Mais c'est cette rupture qui fonde dans le temps *la vérité de l'œuvre*. « L'œuvre d'Artaud éprouve dans la folie sa *propre absence*, mais cette épreuve, le courage recommencé de cette épreuve, *tous ces mots jetés contre une absence fondamentale de langage*, tout cet *espace de souffrance physique* et de terreur *qui entoure le vide* ou plutôt coïncide avec lui, voilà *l'œuvre elle-même : l'escarpement sur le gouffre de l'absence d'œuvre* » (HF, p. 662 ; nous soulignons).

L'œuvre comme précipitation sur le vide de l'absence d'œuvre.²⁶²

La folie n'est pas le seul langage commun à l'œuvre et au monde, dit Foucault ; mais c'est au sens d'un vide, d'une absence, que la folie peut interroger le monde, un monde qui pense qu'il peut mesurer et maîtriser la folie, la justifier par la science. Mais en fait, c'est devant la folie que se mesurent les œuvres :

²⁶² « Foucault entend poser au principe de l'écriture littéraire l'expérience d'une "absence d'œuvre" : expérience du langage qui rend l'œuvre impossible au moment même où elle s'inscrit. L'œuvre est, par cette expérience indéfectiblement liée à son absence, à sa rupture comme à son accomplissement. Ce qui se dit au cœur de l'œuvre, c'est son impossibilité propre. » cf. Gros, *Foucault et la folie, op.cit.*, p. 107.

« Cela ne veut pas dire que la folie soit le seul langage commun à l'œuvre et au monde moderne (dangers du pathétique des malédictions, danger inverse et symétrique des psychanalyses) ; mais cela veut dire que, *par la folie, une œuvre* qui a l'air de s'engloutir dans le monde, d'y révéler son non-sens, et de s'y transfigurer sous les seuls traits du pathologique, au fond engage en elle le temps du monde, le maîtrise et le conduit ; *par la folie qui l'interrompt, une œuvre ouvre un vide*, un temps de silence, *une question sans réponse*, elle provoque un déchirement sans réconciliation où le monde est bien contraint de s'interroger.

Ruse et nouveau triomphe de la folie : *ce monde qui croit la mesurer, la justifier par la psychologie, c'est devant elle qu'il doit se justifier*, puisque dans son effort et ses débats, *il se mesure à la démesure d'œuvres comme celle de Nietzsche, de Van Gogh, d'Artaud*. Et rien en lui, surtout pas ce qu'il peut *connaître* de la folie, ne l'assure que ces œuvres de folie le justifient. » (HF, p. 663 ; nous soulignons).

Dans l'essai « La parole soufflée » de 1965, Derrida analyse les trois études alors récentes sur la folie : celles de M. Blanchot, de M. Foucault et de J. Laplanche. Trois études qui se sont interrogées sur l'unité problématique de deux discours sur la folie, le discours *critique* et le discours *clinique*. Derrida entend cependant démontrer leur divergence par rapport à sa méthode d'analyse.

La lecture que Derrida fait d'Artaud s'inquiète plutôt de faire droit à ce qu'il y a ici d'unique ; c'est-à-dire, de ne pas le rabattre sur une analyse générale des œuvres des fous géniaux, pris comme un ensemble, en série ou en couple ; comme cela aurait été le cas des études mentionnées. En fait, pour lui, toutes les analyses de type *critique* et *clinique* tombent dans ce cas-là ; elles étudient les fous géniaux comme formant une totalité ressemblante. D'après la lecture derridienne, c'est justement là que demeure le problème, parce que

« aucun commentaire [sur la folie] ne peut échapper à ces défaites [devant l'unique], faute de se détruire lui-même comme commentaire en exhumant l'unité dans laquelle s'enracinent les différences (de la folie et de l'œuvre, de la psychè et du texte, de l'exemple et de l'essence, etc.) qui soutiennent implicitement la *critique* et la *clinique*. Ce sol, que nous n'approchons ici que par voie négative, est historique en un sens qui, nous semble-t-il, n'a jamais eu valeur de thème dans les commentaires dont nous venons de parler et se laisse, à vrai dire, mal tolérer par le concept métaphysique

d'histoire. La présence tumultueuse de ce sol archaïque aimantera donc le propos que les cris d'Antonin Artaud vont ici attirer dans leur résonance propre. De loin, encore une fois, car notre première clause de naïveté n'était pas une clause de style ». (ED, p. 260)

En ce sens, tous les études sur la folie, qu'ils soient *critique* ou *clinique*, transforment la folie de ces génies en « cas ». Or cela est incompatible avec l'Artaud lui-même ; c'est justement sa dernière leçon, son « aventure », dit Derrida. C'est cela qu'énoncent ou dénoncent ses cris : « l'existence d'un artiste qui n'est plus la voie ou l'expérience qui donnent accès à autre chose qu'elles-mêmes. »

Ainsi, l'Artaud de Derrida refuse de signifier quoi que ce soit : art, œuvre, langage.

« Aussi les considérations précédentes [celles des études de M. Blanchot, M. Foucault et J. Laplanche] ne sont-elles rien moins que des prolégomènes méthodologiques ou des généralités annonçant un nouveau traitement du *cas Artaud*. Elles indiqueraient plutôt la question même qu'Artaud veut *détruire en sa racine, ce dont il dénonce inlassablement* la dérivation sinon l'impossibilité, ce sur quoi rageusement ses cris n'ont cessé de fondre. Car ce que ses hurlements nous promettent, s'articulant sous les noms *d'existence, de chair, de vie, de théâtre, de cruauté* [Derrida souligne], c'est, avant la folie *et l'œuvre, le sens d'un art qui ne donne pas lieu à des œuvres*, l'existence d'un artiste qui n'est plus la voie ou l'expérience qui donnent accès à autre chose qu'elles-mêmes, d'une parole qui est corps, d'un corps qui est un théâtre, d'un théâtre qui est un texte parce qu'il n'est plus asservi à une écriture plus ancienne que lui, à quelque archi-texte ou archi-parole. Si Artaud *résiste absolument* — et, croyons-nous, comme on ne l'avait jamais fait auparavant — aux exégèses cliniques ou critiques — c'est par ce qui dans son *aventure* (et par ce mot nous désignons *une totalité antérieure à la séparation de la vie et de l'œuvre*) est la protestation elle-même contre l'exemplification elle-même. Le critique et le médecin *seraient ici sans ressource* devant une existence *refusant de signifier, devant un art qui s'est voulu sans œuvre, devant un langage qui s'est voulu sans trace*. C'est-à-dire sans différence. » (ED, pp. 260, 261, nous soulignons).

Et Derrida de poursuivre, en disant que les analyses de Foucault, Blanchot et Laplanche s'inspirent de la métaphysique dualiste de l'âme et du corps, mais aussi, secrètement, de la parole et de l'existence, du texte et du corps — dont l'histoire est précisément ce qu'Artaud veut détruire, selon l'analyse derridienne.

« En poursuivant une manifestation qui ne fût pas une expression, mais une création pure de la vie, qui ne tombât jamais loin du corps pour déchoir en signe ou en œuvre, en objet, *Artaud a voulu détruire une histoire*, celle de la *métaphysique dualiste* qui inspirait plus ou moins souterrainement les essais évoqués plus haut : dualité de *l'âme* et du *corps* soutenant, en secret, bien sûr, celle de la *parole* et de *l'existence*, du *texte* et du *corps*, etc. Métaphysique du commentaire qui autorisait les "commentaires" parce qu'elle commandait déjà les œuvres commentées. Œuvres non théâtrales, au sens où l'entend Artaud, et qui sont déjà des commentaires déportés. Fouettant sa chair pour la réveiller jusqu'à la veille de cette déportation, Artaud a voulu interdire que sa parole loin de son corps lui fût soufflée » (ED, p. 261, nous soulignons).

Artaud veut élaborer une rigoureuse *écriture du cri*, dit Derrida, « un système codifié des onomatopées, des expressions et des gestes, une véritable pasigraphie théâtrale portant *au-delà des langues empiriques*, une grammaire universelle de la cruauté » (DE, p. 287 ; nous soulignons).

La question est de savoir quel est le rapport avec l'œuvre et l'absence de l'œuvre dont parle Foucault. Comment Derrida voit-il ce nouveau partage foucauldien entre l'œuvre et l'absence d'œuvre ?

Sa réponse à Foucault est déjà inscrite dans son dispositif philosophique « grammatologique ». Nous pouvons la vérifier bel et bien au cours de son commentaire de la fin des années 1965 (deux années après le déclenchement de l'affrontement avec le dispositif « archéologique » foucauldien). La question est toujours celle des signatures des dispositifs hétérogènes.

« Même si Artaud n'avait pas dû, comme il l'a fait [Derrida explique en note de bas de page que "Artaud n'a pas seulement réintroduit l'œuvre écrite dans sa théorie du théâtre, il est aussi, en fin de compte, l'auteur d'une œuvre"], rendre ses droits à l'œuvre et à l'œuvre écrite, son projet même (la réduction de l'œuvre et de la différence, donc de l'historicité) n'indique-t-il pas l'essence même de la folie ? Mais cette folie, comme métaphysique de la vie inaliénable et de l'indifférence historique, du "Je dis / de par-dessus / le temps" (*Ci-gît*), dénonçait, non moins légitimement, dans un geste n'offrant aucun surplomb à une autre métaphysique, l'autre folie comme métaphysique vivant dans la différence, dans la métaphore et dans l'œuvre, donc dans l'aliénation, sans les penser comme telles, au-delà de la métaphysique. *La folie est aussi bien l'aliénation que l'inaliénation.*

L'œuvre ou l'absence d'œuvre. Ces deux déterminations *s'affrontent indéfiniment dans le champ clos de la métaphysique* comme s'affrontent dans l'histoire ceux qu'Artaud appelle "les aliénés évidents" ou "authentiques" et les autres. *S'affrontent, s'articulent et s'échangent nécessairement dans les catégories, reconnues ou non, mais toujours reconnaissables, d'un seul discours historico-métaphysique.* Les concepts de folie, d'aliénation ou d'inaliénation appartiennent irréductiblement à l'histoire de la métaphysique. Plus étroitement : à cette époque de la métaphysique déterminant l'être comme vie d'une subjectivité propre. Or la différence — ou la différance, avec toutes les modifications qui se sont chez Artaud dénudées — ne peut se penser comme telle qu'au-delà de la métaphysique, vers la Différence — ou la Duplicité — dont parle Heidegger. » (ED, pp. 290, 291).

Derrida lit Artaud avec les lunettes de son dispositif à lui ; de ce point de vue, les concepts d'œuvre et d'absence d'œuvre sont toujours déjà « contaminés » l'un para l'autre, comme le sont également les concepts d'aliénation et d'inaliénation. Les opposés s'affrontent et s'alimentent indéfiniment.

4. Artaud, Van Gogh et l'exigence d'être juste avec l'autre.

Une autre réflexion encore vaut d'être prise en considération dans le champ de la présente recherche. Elle a quelque chose d'inattendu, car on la passe souvent sous silence : il s'agit de la portée transformatrice, éthique, *initiatique* de ce qu'on pourrait appeler les « œuvres de la folie », les écrits ou l'art où la folie est à l'œuvre de manière particulièrement frappante.

Il revient à Jaspers d'avoir attiré l'attention sur ce point. Beaucoup sont les travaux de psychiatrie appliquée qui cherchent à analyser et à mettre en rapport la vie et l'œuvre

des artistes dits « malades mentaux ». On sait que le cas de Van Gogh a été étudié par Karl Jaspers dans un ouvrage publié à la première fois en 1922.²⁶³

Jaspers déclare qu'il se sentait attiré par les peintures de Van Gogh en raison de leur conception du monde et de leur façon d'y inscrire une intimité de l'existence. En ce sens général, tout au moins, Jaspers se situe lui aussi dans le droit fil de l'analyse d'Artaud. La différence entre les deux (mais elle est majeure) tient en ceci que, alors que Artaud procède en poéticien singulier, Jaspers, lui, entend mener une étude philosophique et psychopathologique de l'œuvre du peintre hollandais. « Van Gogh m'attire, dit-il, peut-être avant tout à cause de cette réalisation intérieure et de cette conception du monde que représente son existence : ensuite, à cause de l'univers que l'on voit surgir en lui au cours de sa psychose. »²⁶⁴

Jaspers entend témoigner, lui aussi, de l'événement qui fut pour lui la rencontre qu'il a fait avec l'œuvre de Van Gogh. Cela est entré en résonance, dit-il en substance, avec une source intime et obscure de sa propre existence. Il affirme que ce retentissement l'a conduit à entendre, en lui, un élément étranger à lui.

De ce sentiment, de cet épreuve d'un étranger « à l'intérieur », lui vient une interrogation radicale, un *appel* adressé à sa propre existence. L'effet que lui procure tel ou tel tableau de Van Gogh — à travers ce sentiment de résonance, d'*étrangement*, de questionnement —, se traduit alors en une demande de changement de vie, de *transformation de son existence*.²⁶⁵ « Son effet [à la peinture de Van Gogh] est bienfaisant, conclut-il, il provoque en nous une transformation ».²⁶⁶

²⁶³ Nous soulignons que cette étude de Jaspers a paru en 1922. Cf. Jaspers, K., *Strindberg et Van Gogh : Swedenborg-Hölderlin : étude psychiatrique comparative*, précédé de Blachot, M. « *La folie par excellence* », traduit de l'allemand par Hélène Naef en collaboration avec M.-L. Solms Naef et le Dr M. Solms, Les éditions de Minuit, p. 13.

À propos de Van Gogh on rappellera aussi, dans un tout autre ordre — non plus scientifique mais existential-ontologique —, l'essai publié plutôt par un célèbre collègue de Jaspers : M. Heidegger, *L'origine de l'œuvre d'art* (1^{er} éd. 1935) ; voir le commentaire circonstancié de J. Derrida, *La vérité en peinture* (1978). Champs 57. Paris : Flammarion, 2010.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 234.

²⁶⁵ Voir aussi sur ce sujet le commentaire de Blanchot, dans son introduction à la traduction française du livre de Jaspers : « Il semble que la rencontre de Van Gogh a été pour Jaspers une épreuve frappante. Cette rencontre a probablement eu lieu en 1912, lors de l'exposition de Cologne à laquelle il fait allusion dans son livre. Van Gogh, dit-il, l'a fasciné. En face de lui, il a éprouvé, d'une manière plus claire, quoique sans doute moins physique, ce qu'il avait ressenti en face de certains malades schizophrènes. *C'est comme si une source ultime de l'existence se rendait passagèrement visible, comme si des raisons cachées de notre être étaient ici immédiatement et entièrement en action. Ébranlement que nous ne pouvons pas supporter longtemps*, auquel nous devons nous soustraire, que nous trouvons en partie exprimé, apaisé dans les grands œuvres de Van Gogh, sans, là encore, pouvoir

Et Jaspers d'avouer encore :

« Elles [les œuvres de Van Gogh] ne peuvent être bienfaisantes que si nous ressentons comme un choc l'appel que nous adresse leur existence, la remise en question qu'elles impliquent, si nous trouvons dans les œuvres qu'elles inspirent, comme en tout ce qui est d'origine véritable, un regard sur l'absolu, cet absolu toujours caché et qui n'est visible que sous des apparences finies. »²⁶⁷

Il est remarquable, en effet, que l'œuvre du peintre fou, dans sa folle génialité, soit nantie de cette force éthique, initiatique, qui consiste à appeler à une transformation du mode d'existence de chacun. Mais si l'on fait attention au *Van Gogh* d'Artaud, on se rendra compte du fait que cette dimension est omniprésente : « Il avait raison Van Gogh, dit Artaud, on peut vivre pour l'infini, ne se satisfaire que d'infini. » (VG, p. 89)

Et qu'est-ce que cette dimension, sinon une exigence d'être juste avec l'autre, y compris et d'abord l'autre de la raison ?

le supporter longtemps. *C'est bouleversant, hors de toute mesure, mais ce n'est pas notre monde : de là vient une mise en question, de là s'élève un appel à l'existence qui agit d'une manière féconde en nous pressant de nous transformer nous-mêmes auprès de ce qui reste l'inaccessible.* » Cf. « La folie par excellence » de Maurice Blanchot in Jaspers, Karl. *Strindberg et Van Gogh, Swedenborg-Hölderlin : étude psychiatrique comparative*. Paris : Éd. de Minuit, p. 12, 13 ; nous soulignons.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 236.

EN GUISE DE CONCLUSION

Nous avons tenu à consacrer le dernier chapitre du présent travail à l'esquisse générale d'un champ de recherches consacrées aux rapports entre *écriture* et *folie*, ou encore : entre *œuvre* et *absence d'œuvre*.

Pour ce faire nous avons choisi, comme fil conducteur, l'hypothèse d'une *écriture de la folie* (au double génitif). Nous y avons pris alors pour guide un cas exemplaire (y compris aux yeux de Foucault et de Derrida), celui d'Antonin Artaud, dont l'expérience, nous y avons insisté, « situe l'un des enjeux les plus décisifs de notre époque ».

Ce champ de recherches s'appuie bien évidemment sur les travaux de Foucault et de Derrida, et notamment sur le *différend* entre leurs dispositifs de pensée respectifs, à propos de l'*autre* de la raison, que nous nous sommes efforcés d'établir et de décrire tout au long de ce travail, selon ses différents niveaux et dans ses détails. Mais le champ ainsi esquissé entend pointer un ensemble de recherches par-delà ce différend, serait-ce dans le sillage et le prolongement de celui-ci.

C'est dire que, à cet égard tout au moins, nous ne saurions pas « conclure » ici. Ouvrant sur la suite, au-delà de ces pages, la présente clôture n'est, pour nous, qu'une interruption.

Il reste qu'il serait convenable, au terme de ces pages, d'y faire le point des acquis, ainsi que des questions ouvertes. Mais plutôt que d'en entreprendre ici un récapitulatif qui risquerait d'être fastidieux, nous aimerions terminer le présent texte en en remarquant tout simplement quelques points principaux.

On trouvera ci-dessus une mise au point circonstanciée, ponctuant le parcours de cette recherche, insérée dans deux moments importants de celle-ci : (1) à la fin des chapitres II et III, sur le différend à propos de Descartes et de Freud et la discussion avec les exégètes ; et (2) à la fin du chapitre V, sur le différend entre les dispositifs philosophiques foucauldien et derridien.

Que ladite « querelle de la folie » entre Foucault et Derrida constitue en fait un *différend*, comme cette recherche s'est employée à le démontrer, cela a plusieurs

conséquences. Cela implique notamment, en l'occurrence : que la controverse ne sera jamais réglée, c'est-à-dire tranchée ; que son origine, ou ce qui la motive, ne se trouve pas dans on ne sait quel « référent » (le texte de Descartes ou celui de Freud) qu'il s'agirait de lire selon « la bonne » manière, philologique, etc.

D'où il découle une détermination de l'apport des spécialistes : celui-ci est intéressant finalement dans la mesure où il montre, implicitement, que la discorde entre les lectures est sans fin, que les deux lectures sont défendables (ce que démontre notamment Alquié), et que leur « querelle » est donc interminable. En somme : qu'il y a *différend*.

Si l'origine du différend ne se trouve pas dans on ne sait quelle mécompréhension de ce dont parlent les dispositifs foucauldien et derridien, c'est donc qu'elle se trouve dans l'hétérogénéité intrinsèque, irréductible, qui sépare ces dispositifs eux-mêmes. Cela étant posé, le différend en question suppose un certain arrière-plan commun, partagé par les deux penseurs — au-delà ou en deçà de leur différend.

Nous avons vu, cependant, que cet arrière-plan est constitué essentiellement d'un ensemble de références communes (Heidegger, Nietzsche, Freud, Saussure, Blanchot, Bataille, Genet, Artaud...), et de thèmes communs qui ressortissent à ces références — dont *l'autre* de la raison et *l'écriture* —, sans que leur différend ne cesse pour autant à aucun moment, à aucun propos. Au contraire, il semble persister jusqu'aux confins de l'épineuse question des rapports entre l'œuvre et l'absence d'œuvre.

(Question, qui restera pendante ici : qu'en est-il de *l'écriture*, de la dimension de l'écriture et de son rôle, dans les dispositifs de pensée de Foucault et de Derrida ?)

À travers ce travail nous avons cherché à apporter une contribution aussi bien à la compréhension de la nature (langagière) de ce qui se trouve en jeu avec ladite « querelle de la folie » entre Foucault et Derrida ; qu'à l'intelligence de la philosophie contemporaine de langue française ; ainsi qu'à une théorie générale de la logique des controverses et plus précisément des *différends* entre dispositifs philosophiques — logique qui prenne également en charge l'agonistique des *signatures*.

Un dernier point, non moins important, mérite d'être mentionné ici.

Une question générale, primordiale, a accompagné et hanté cette recherche, tout au long de celle-ci : comment ou pourquoi *choisit-on tel* dispositif philosophique plutôt qu'un autre ?

Telle fut la question sous-jacente et à cette recherche divisée, à plusieurs égards, entre le dispositif foucauldien et le dispositif derridien. Tentée tantôt par l'un, tantôt par l'autre ; tout attachée en même temps à être fidèle, aussi loin que possible, à l'hypothèse de leur différend ; et donc veillant à ne jamais ériger l'un des deux dispositifs en juge et partie à la fois. Ce qui n'est pas allé sans une sorte d'ascèse, exigée par le projet même d'essayer d'habiter le fil du rasoir du différend entre ces deux grands penseurs contemporains.

Pourquoi *choisit-on*, donc, *tel* dispositif philosophique plutôt qu'un autre ? Un tel choix, une telle décision, n'est pas déduite, fondée en raison, ou de manière argumentative — puisque cela a lieu *avant* toute déduction, fondement ou justification, et que ce sera justement au dispositif de pensée d'élaborer (après coup pour ainsi dire) la déduction, de fonder et de justifier le choix.

Comme on le sait, la philosophie est ce genre de discours singulier, réflexif, qui se déploie afin d'essayer de trouver les règles qui le constituent. On discourt, on juge, on choisit donc, *avant* de connaître les règles constitutives de son discours, de son jugement, de son choix. (On trouvera une détermination du discours philosophique allant dans ce sens dans le *Différend* de J.-F. Lyotard.)

Penseur de l'affect et du langage, Freud apporte ici un éclairage convergent, particulièrement intéressant.²⁶⁸ À la question « pourquoi entreprendre des recherches "spéculatives" et pourquoi en plus les communiquer au public ? », l'auteur d'*Au-delà du principe de plaisir* répond au fond que c'est, finalement, une affaire de « *préférences* » : « On est rarement impartial lorsqu'il s'agit des choses dernières, des grands problèmes de la science et de la vie. » Et Freud de poursuivre : « Je crois que chacun de nous est alors [lorsqu'il y va des choses dernières] *sous l'emprise de préférences profondément enracinées* que nous ne faisons que servir à notre insu... ».

Il souligne que ces préférences sont des *prédilections langagières* en matière d'analogies, de liaisons, de rapports. Il relie ainsi le travail de l'analogie, c'est-à-dire finalement, de l'écriture, à l'emprise de l'*affectivité*.

²⁶⁸ Voir : S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920) (tr. fr. Laplanche et Pontalis) Payot 1981, pp. 109-110).

Il conviendrait alors de reprendre à nouveaux frais, à la lumière de ces indications, le différend entre les dispositifs de pensée que signent Michel Foucault et Jacques Derrida.

OUVRAGES CONSULTÉS

I. M. Foucault

- FOUCAULT, M. *Maladie mentale et psychologie*. 4^e édition. Quadrige. Paris : Presses universitaires de France, 2005 (1^{re} édition 1954).
- *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard, 1976 (1^{re} édition 1961).
- Pierre Macherey. *Raymond Roussel*. Collection Folio Essais 205. Paris : Gallimard, 1992 (1^{re} édition 1963).
- *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Nouveau tirage. Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard, 1989 (1^{re} édition 1966).
- *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité, tome I*. Bibliothèque des histoires. Paris : Gallimard, 1976.
- *La pensée du dehors*. Montpellier : Fata Morgana, 1986.
- *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité, tome II* Nouveau tirage. Bibliothèque des histoires. Paris : Gallimard, 1994 (1^{re} édition 1984).
- *Le souci de soi. Histoire de la sexualité, tome III*. Bibliothèque des histoires. Paris : Gallimard, 1984.
- Daniel Defert, François Ewald, et Jacques Lagrange. *Dits et écrits, tome I : 1954-1975*. Quarto. Paris : Gallimard, 2001 (1^{re} édition 1994).
- Daniel Defert, François Ewald, et Jacques Lagrange. *Dits et écrits, tome II : 1976-1988*. Quarto. Paris : Gallimard, 2001 (1^{re} édition 1994).
- François Ewald, Alessandro Fontana, et Frédéric Gros. *L'herméneutique du sujet : cours au Collège de France, 1981-1982*. Hautes études. Paris : Gallimard Seuil, 2001.
- Frédéric Gros, François Ewald, et Alessandro Fontana. *Le Courage de la Vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au collège de France. 1984*. Hautes études. Paris : Gallimard Seuil, 2009.
- Claude Bonnefoy, et Philippe Artières. *Le beau danger: entretien avec Claude Bonnefoy*. Audiographie 1. Paris : Éd. de l'EHESS, 2011.
- Artières, Philippe, éd. *Michel Foucault*. Les cahiers de l'Herne 95. Paris : Éditions de l'Herne, 2011.

- Fabienne Brion, et Bernard E Harcourt. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice : cours de Louvain, 1981*. Louvain-la-Neuve; Chicago : Presses universitaires de Louvain ; University of Chicago Press, 2012.
- Philippe Artières, Jean-François Bert, Mathieu Potte-Bonneville, et Judith Revel. *La grande étrangère : A propos de littérature*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2013.
- Henri-Paul Fruchaud, et Daniele Lorenzini. *L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Philosophie du présent. Paris : J. Vrin, 2013.
- *Subjectivité et vérité: cours au Collège de France, 1980-1981*. Hautes études. Paris : EHESS Gallimard Seuil, 2014.

II. J. Derrida

- DERRIDA, J., Husserl, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Paris : Presses universitaires de France, 2010 (1^{re} édition 1961).
- *La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : PUF, 2016 (1^{re} édition 1967).
 - *De la grammatologie*. Critique. Paris : Minuit, 1967.
 - *L'écriture et la différence*. Points. Paris : Éd. du Seuil, 1979 (1^{re} édition 1967).
 - *La dissémination*. Tel Quel. Paris : Éd. du Seuil, 1972.
 - *Marges de la philosophie*. Critique. Paris : les Éditions de Minuit, 1972.
 - Henri Ronse, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, et Julia Kristeva. *Positions: entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Critique. Paris : les Éditions de Minuit, 1972.
 - *Limited Inc*. La philosophie en effet. Paris: Éd. Galilée, 1990 (1^{re} édition 1977).
 - *La vérité en peinture*. Champs 57. Paris : Flammarion, 2010 (1^{re} édition 1978).
 - *Otobiographies : l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Débats. Paris : Editions Galilée, 1984.
 - « Au-delà du principe de pouvoir » (1985), *Revue Rue Descartes* 2014/3 (n°82) p. 4-13. DOI 10.3917/rdes.082.0004.
 - « Artaud et ses doubles » par Jacques Derrida. Entretien avec Jean-Michel Olivier, scènes Magazines, 5 février 1987. Disponible sur : <https://histoireetsociete.wordpress.com/2011/10/11/artaud-et-ses-doubles-par-jacques-derrida/>, [consulté le 21/09/16].

- . Thévenin, P., *Antonin Artaud : dessins et portraits*. Paris : Gallimard, 1986.
- . *Du droit à la philosophie*. La philosophie en effet. Paris : Galilée, 1990.
- . François Ewald « Une “folie” doit veiller sur la pensée » entretien avec Jacques Derrida, paru dans un numéro du *Magazine littéraire* consacré à Derrida, 286, mars 1991, disponible sur : <http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/folie.htm>, [consulté le 25/07/2016].
- . *Spectres de Marx : l'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. La philosophie en effet. Paris : Galilée, 1993.
- . *Politiques de l'amitié L'oreille de Heidegger : suivi de*. La philosophie en effet. Paris : Éd. Galilée, 1994.
- . *Résistances de la psychanalyse*. Collection La philosophie en effet. Paris : Galilée, 1996.
- . Entretien avec Jaques Derrida, par Pierre Barbacey, *Regards*, 27 septembre 1997 disponible sur : <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/evoc-art.html> [consulté le 21/09/16].
- . *Demeure, Maurice Blanchot*. Incises. Paris : Galilée, 1998.
- . Safaa Fathy. *Tourner les mots. Au bord d'un film*. Incises. Issy-les-Moulineaux : Editions Galilée-Arte Editions, 2000.
- . Élisabeth Roudinesco. *De quoi demain... dialogue*. Champs 542. Paris : Flammarion, 2001.
- . *Chaque fois unique, la fin du monde*. La philosophie en effet. Paris : Galilée, 2003 (1^{re} édition 2001).
- . *Artaud le Moma : interjections d'appel*. Collection Écritures/Figures. Paris : Éd. Galilée, 2002.
- . Mallet, Marie-Louise, et Ginette Michaud, éd. *Jacques Derrida*. L'Herne 83. Paris : L'Herne, 2004.
- . *Pardonner l'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris : Galilée, 2012.

III. J-F. Lyotard

- LYOTARD, J-F. *Dérive à partir de Marx et Freud*. 10-18 754. Paris : Union générale d'éditions, 1973.
- . *Instructions païennes*. Débats. Paris : Galilée, 1977.
- . Jean-Loup Thébaud. *Au juste : conversations*. Paris : C. Bourgeois, 1979.

- *La condition postmoderne*. Édité par Impr. Corbière et Jugain. Collection Critique. Paris : Éd. de Minuit, 1979.
- *Le différend*. Collection Critique. Paris : Les éd. de Minuit, 1983.
- *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*. Débats. Paris : Galilée, 1984.
- *Pérégrinations : loi, forme, événement*. Débats. Paris : Galilée, 1990.
- *Discours, figure*. 5e tirage. Collection d'esthétique 7. Paris : Klincksieck, 2002 (1^{re} édition 1985).
- *Moralités postmodernes*. Débats. Paris : Galilée, 1993.
- « Réponses à Philosophie » – « Questions posées par Jacob Rogozinski, Plínio Prado et Thierry Briault » et les réponses de Jean-François Lyotard, Septembre 1993. Repris in : *Cahiers critiques de philosophie, n°16 : Les aventures de la philosophie française en Amérique latine : la philosophie au Brésil*. Paris : Hermann, 2016.
- *Des dispositifs pulsionnels*. Collection Débats. Paris : Galilée, 1994.
- *Misère de la philosophie*. Incises. Paris : Galilée, 2000.
- *Lyotard à Nanterre*. Continents philosophiques 3. Paris : Klincksieck, 2010.
- *Rudiments païens: genre dissertatif*. Continents philosophiques 6. Paris : Klincksieck, 2011.

IV. Œuvres et essais

- ALQUIÉ, F. *Leçons sur Descartes: science et métaphysique chez Descartes*. La petite vermillon 227. Paris : la Table ronde, 2005.
- *Le philosophe et le fou* [1974 ; resté inédit], in Armogathe, J.-R. et Belgioioso, G. (éd.), *Descartes metafisico : interpretazioni del Novecento*, Rome : Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1994, pp. 107-116 (avec une introduction de J.-M. Beyssade).
- ARYAL, Y. *Between Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- ARMOGATHE, J-R, Belgioioso, G. Istituto della enciclopedia italiana, Università del Salento, et Centre d'études cartésiennes (Paris). *Descartes metafisico: interpretazioni del novecento : seminari di studi cartesiani, Roma, 21 e 22 gennaio 1993*. Istituto della enciclopedia italiana, 1994.
- ARTAUD, A. *Van Gogh : le suicidé de la société*. Paris : Gallimard, 2001.
- Evelyne Grossman. *Œuvres*. Quarto. Paris : Gallimard, 2004.

- ARTIÈRES, Ph. ; et Bert, J-F., (sous la direction) *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques*, 1961-2011, Caen : Presses Universitaires de Caen, 2011.
- . *Un succès philosophique. L'Histoire de la folie de Michel Foucault*, Caen : Presses Universitaires de Caen, 2011.
- AUSTIN, J. L., et Gilles Lane. *Quand dire, c'est faire : how to do things with words*. L'ordre philosophique. Paris : Éd. Seuil, 1970.
- BADIOU, A. *L'aventure de la philosophie française*. Édité par Impr. Floch. Paris : la Fabrique Éd., 2012.
- BATESON, G. *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. Northvale, N.J : Aronson, 1987.
- BEYSSADE, J-M. *Descartes au fil de l'ordre*. Épiméthée. Paris : Presses universitaires de France, 2001.
- . « *Mais quoi ce sont des fous* » : sur un passage controversé de la Première méditation [1973], *Revue de métaphysique et de morale*, 1973-3, pp. 273-294 ; repris dans Beyssade, J.-M., 2001. *Descartes au fil de l'ordre*, Paris : Presses universitaires de France, pp. 13-48.
- BERNHARD, Th., et Hémery, J-C. *Le Neveu de Wittgenstein une amitié*. Paris : Gallimard, 1985.
- BLANCHOT, M. *Le livre à venir*. Collection Folio Essais 48. Paris : Gallimard, 2005.
- . *L'entretien infini*. Paris : Gallimard, 2006.
- . *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Paris : Fata Morgana, 1986.
- BOYNE R., *Foucault and Derrida. The Other Side of Reason*, Londres : Unwin Hyman, 1990.
- BOURETZ P., *D'un ton guerrier en philosophie : Habermas, Derrida & Co*, Paris : Gallimard, 2010.
- BRAGUE, R. « The Mad Man of Stoic Philosophy » In *Jacques Derrida : Critical Assessments of Leading Philosophers*, translated by M. Kaiser, edited by Zeynep Direk and Leonard Lawlor, 112-120. London and New York : Routledge, 2002.
- BUCKINX, S. *Descartes entre Foucault et Derrida: la folie dans la « Première méditation »*. Ouverture philosophique. Paris : l'Harmattan, 2008.
- CANGUILHEM, G. *Le normal et le pathologique*. Paris : Presses universitaires de France, 2009.
- . *La connaissance de la vie*. Deuxième édition revue et augmentée. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2015.

- CARROLL, D. *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*. New York : Methuen, 1987 ; Taylor, Mark C. *The moment of complexity: emerging network culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- CHAR, R., et Jean Roudaut. *Œuvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade 308. Paris : Gallimard, 1983.
- CHEVALLIER, Ph. *Michel Foucault et le christianisme*. Croisée des chemins. Lyon : ENS éditions, 2011.
- COLLIN, F. « La pensée de l'écriture : différence et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault », *Revue de métaphysique et de morale* 2015/2 (N° 86).
- DELEUZE, G. ; *Foucault*, Paris : Les Éditions de Minuit, 2006.
- . *Deux régimes de fous*. Textes et entretiens 1975-1995, Paris : Minuit, 2003.
- . *Nietzsche et la philosophie*. 7^e édition « Quadrige ». Quadrige, Paris : PUF, 2014 (1^{re} édition 1974).
- DESCOMBES, V. *Le Même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Collection Critique. Paris : Éditions de Minuit, 1979.
- DESCARTES, R., *Œuvres et Lettres* : Textes présentés par André Bridoux. Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Paris : Gallimard, 1937.
- DREYFUS, H. ; et Rabinow, P. ; *Michel Foucault, un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, avec un entretien et deux essais de Michel Foucault, traduit de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert, Paris : Gallimard, 1984.
- . *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago : University of Chicago Press, 1982.
- DROIT, R-Pol. *La compagnie des philosophes*. Paris : O. Jacob, 2002.
- ERIBON D., *Michel Foucault*, Paris : Flammarion, 2011 (2^{ème} édition).
- . *Michel Foucault et ses contemporains*. Paris : Fayard, 1994.
- FREUD, S., Elise Pestre, Jean Laplanche, et Jean-Bertrand Pontalis. *Au-delà du principe de plaisir*. Paris : Payot & Rivages, 2010.
- FABIANI, J.-L., « Controverses scientifiques, controverses philosophiques. Figures, positions, trajets », in *Enquête*, Marseille : Parenthèses, 1997, pp. 11-34.
- . J.-L., « Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels. Vers une sociologie historique des formes de débat agonistique », *Mil neuf cent. Revue d'histoire*

intellectuelle, 2007/1, n°25, pp. 45-60.

FLYNN, B. « Derrida and Foucault : Madness and Writing ». In *Derrida and Deconstruction*, edited by Hugh Silverman, 201-218. London and New York : Routledge.

FRANK, M. 1989. *What is Neostructuralism?* Translated by Sabine Wilke and Richard Gray. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1989.

GUVEN, F. *Madness and Death in Philosophy*. Ithaca : State University of New York Press, 2005.

GRANEL, G. « Jaques Derrida et la rature de l'origine », revue *Critique* n° 246, novembre 1967, p. 887-905.

GROS, F. *Foucault et la folie*. 1. éd. Philosophies 100. Paris : Presses Univ. de France, 1997.

— . *et al.* (org.). *Foucault : le courage de la vérité*. Débats philosophiques. Paris : Presses universitaires de France, 2002.

HABERMAS, J., et Christian Bouchindhomme. *Le discours philosophique de la modernité*. Bibliothèque de philosophie. Paris : Gallimard, 1988.

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris : Albin Michel, 2002.

HEIDEGGER, M., trad. Clément Layet. *De l'origine de l'œuvre d'art première version*. Paris : Rivages, 2014.

HUSSERL, E., Henri Dussort, et Gérard Granel. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris : Presses universitaires de France, 2002.

JASPERS, K. *Strindberg et Van Gogh, Swedenborg-Hölderlin : étude psychiatrique comparative*. Paris : Édition de Minuit, 1990.

KAMBOUCHNER, D. *Les Méditations métaphysiques de Descartes : Introduction générale, première méditation*. Paris : Presses Universitaires de France - PUF, 2005.

— . « Descartes : un monde sans fous ? Des *Méditations métaphysiques* au *Traité de l'homme* », *Dix-septième siècle*, 2010-2, n°247, Paris : Presses universitaires de France, pp. 213-222.

KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Édité par Raymond Queneau. Nouvelle présentation. Collection Tel 45. Paris : Gallimard, 2014.

LANCASTER, R. *La poésie éclatée de René Char*. Faux titre 80. Amsterdam : Rodopi, 1994.

LINHART, V. *Le jour où mon père s'est tu*. Paris : Édition du Seuil, 2010.

MACHEREY, P. *Histoires de dinosaures*. Pratiques théoriques. Paris : Presses universitaires de France, 1999.

- *Querelles cartésiennes*. Collection Opuscules Philosophique n°31, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2014.
- MAJOR, R., et Jacques Derrida, éd. *Derrida pour les temps à venir*. L'autre pensée. Paris : Stock, 2007.
- MANIGLIER, P. (org.) et Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine, éd. *Le moment philosophique des années 1960 en France*. 1^{re} éd. Philosophie française contemporaine. Paris : Presses universitaires de France, 2011.
- MARGOT, J-P. « La lecture foucauldienne de Descartes : ses présupposés et ses implications » *Philosophiques*, vol. 11, n° 1, 1984, p. 3-39.
- MILNER, J-C. *La puissance du détail : phrases célèbres et fragments en philosophie*. Paris : B. Grasset, 2014.
- *Le périple structural*. Nouvelle Édition revue et augmentée. Verdier poche. Lagrasse : Verdier, 2008.
- NANCY, J-L. « *Ipso facto cogitans ac demens* » dans le collectif *Pour les temps à venir : Derrida*, sous la direction de René Major, aux éditions Stock, p. 81-83.
- NORRIS, C. *Derrida*. London : Fontana, 1987.
- PEETERS, B. *Derrida*. Grandes biographies. Paris : Flammarion, 2010.
- POTTE-BONNEVILLE, M. « Chapitre II. Du sable à la bataille : Foucault avant 1968 », in Maniglier, P. (org.) *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Presses Universitaires de France « Philosophie française contemporaine », 2011, p. 195-210.
- *Foucault*. Paris : Ellipses, 2009.
- PRADO, P. *De l'art de juger: aspect, affect, écriture*. [Ressource électronique] sous la direction de Jean François Lyotard. Thèse de doctorat d'État : Philosophie : 1998 : 1998PA081469. Disponible sur : <http://www.sudoc.fr/049631942>.
- « Les gestes de l'intonation. Fragments sur Wittgenstein après Kant », in Sens et phénomène, philosophie analytique et phénoménologie, *Rue Descartes*, Paris : Ciph / PUF, 29, 2000.
- « Le couple Socrate et Alcibiade. Notes sur la relation enseignante à l'heure du libéralisme cognitif » In : Irodoutou, C., (org.) *Mélanges offerts à René Schérer*, Paris : l'Harmattan, 2015.
- « Le sentiment du différend ou la critique de raison communicationnelle » in Prado, P., Cany, B., Poulain, J. (org.) *Passages de Jean-François Lyotard : rencontre internationale, Paris, 14-17 octobre 2009*. Paris : Hermann, 2011.

- « La norme et l’idiome. Notes sur Wittgenstein, le dressage et l’infans », *Le Télémaque* 2009/2 (n° 36), p. 57-68.
- « *Talking cure* : une technique de l’aveu ? Foucault, l’inconscient et le *Sexual* », intervention au séminaire du Département de Philosophie de Paris VIII : « L’aveu de Foucault », Alain Brossat et Muhamedin Kullashi (org.), Maison des Sciences de l’Homme de Paris Nord, le 14 mai 2007.
- « La dette d’affect », in *L’exercice du différend* – J.-F. Lyotard, Actes du Colloque international org. par D. Lyotard, J.-Cl. Milner et G. Sfez, Paris : Collège international de philosophie / PUF, 2001.
- REVEL, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris : Ellipses, 2009.
- *Foucault, une pensée du discontinu*. Essai. Paris : Mille et une nuits, 2010.
- ROUDINESCO, E. (Org.) *Penser la folie: essais sur Michel Foucault*. Débats. Paris : Galilée, 1992.
- et Deluy, H. *La psychanalyse mère et chienne*. 10/18 ; 1307. Paris : Union générale d’éditions, 1979.
- *Philosophes dans la tourmente*. Paris : Éd. Points, 2011.
- *Sigmund Freud en son temps et dans le nôtre*. Paris : Éd. du Seuil, 2014.
- SAFATLE, V. « Être juste avec Freud : la psychanalyse dans l’antichambre de De la grammatologie », in Maniglier, P. (org.) *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Presses Universitaires de France « Philosophie française contemporaine », 2011, p. 395-408.
- SCHOPENHAUER, A. *L’art d’avoir toujours raison : la dialectique éristique*. Paris : Éd. Mille et une nuits, 1998.
- SEARLE, J. R. *Speech Acts : An Essay in the Philosophy of Language*. 30. print. Cambridge : Univ. Press, 2008.
- SOUYRI, P. *Révolution et contre-révolution en Chine : des origines à 1949*. Paris : C. Bourgois, 1982.
- SPIVAK, G. Ch. Translator’s preface to *Of Grammatology*, by Jacques Derrida, Baltimore : John Hopkins University Press, 1976.
- VERMEREN, P. (org.), Université de Paris VIII : Vincennes, éd. *La formation de Georges Canguilhem : un entre-deux-guerres philosophique*. Collection Hermann Philosophie. Paris : Hermann, 2013.
- « Le postulat de l’égalité et la démocratie à venir », *Diogène* 2007/4 (n° 220), p. 60-77.

- WALTHER, I. F. *Vincent Van Gogh: 1853-1890 : vision et réalité*. Köln, Allemagne : Taschen, 2000.
- WATZLAWICK, P., Janet Beavin Bavelas, et Don D Jackson. *Une logique de la communication* ; Paris : Éditions du Seuil, 2014 (1^{re} édition 1979).
- ŽIŽEK, S. « Cogito, Madness and Religion: Derrida, Foucault and then Lacan ». Disponible in : <http://www.lacan.com/zizforest.html> [site consulté en 09/10/15].
- ZWEIG, S., et Jean-Pierre Lefebvre. *Romans, nouvelles et récits. I* : Bibliothèque de la Pléiade 587. Paris : Gallimard, 2013.
- . *Le combat avec le démon: Kleist, Hölderlin, Nietzsche*. Paris : LGF, 2007 (1^{re} édition 1928).

ABRÉVIATIONS DE TEXTES UTILISÉS

I - M. Foucault

BD — *Le beau danger*

CV — *Le courage de la vérité*

DE I — *Dits et écrits I*

DE II — *Dits et écrits II*

GE — *La grande étrangère*

HF — *Histoire de la folie*

HS — *Herméneutique du sujet*

MC — *Les mots et les choses*

SV — *Subjectivité et vérité*

II – J. Derrida

CHF — « Cogito et Histoire de la folie »

DQD — *De quoi demain...* (dialogue entre Roudinesco et Derrida)

ED — *L'écriture et la différence*

EJF — « Être juste avec Freud »...

G — *De la Gramatologie*

Marges — *Marges de la philosophie*

OTO — *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*

Position — *Position : entretiens*

III – J-F. Lyotard

D — *Le différend*

MPM — « Mémorial pour un marxisme »

IV - Essais divers

DA — « La dette d'affect », P. Prado

IMM — *Les Méditations métaphysiques de Descartes...*, D. Kambouchner

JD — *Derrida*, B. Peeters

LC — *Une logique de la communication*, P. Waltzlawick, et al.

LMA — *Le Même et l'Autre*, V. Descombes,

LPD — *La Puissance du Détail*, J-C. Milner

MF — *Michel Foucault*, D. Eribon

MQSF — « Mais quoi ce sont des fous », J-M. Beyssade

DMSF — « Descartes : un monde sans fous ? », D. Kambouchner

PF — « Le philosophe et le fou », F. Alquié

PLF — *Penser la folie*, E. Roudinesco et al.

QC — *Querelles Cartésiennes*, P. Macherey

VG — *Van Gogh le suicidé de la société*, A. Artaud

ANNEXE I

Les lettres qui suivent font partie du dossier sur ladite « querelle de la folie ». Elles ont été publiées dans le livre *Descartes au fil de l'ordre* de Jean-Marie Beyssade.²⁶⁹

²⁶⁹ Cf. Beyssade, Jean-Marie. *Descartes au fil de l'ordre*. Epiméthée. Paris : Presses universitaires de France, 2001.

Lettre de Michel Foucault à Jean-Marie Beyssade

7 novembre 1972

Cher ami,

Merci de ta lettre et de ton envoi. Tu penses combien ton texte m'a intéressé. Sa rigueur est en tous points remarquable, et s'il y a un certain nombre de petits détails sur lesquels je chicanerais peut-être, il me semble — et c'est pour moi l'essentiel — que nous sommes d'accord sur le principe d'une analyse qui ferait apparaître la « série » de l'exercice méditatif, trop souvent négligée au profit de l'« ordre des raisons » ; c'est à ce niveau des évènements discursifs du texte que le rapport à la folie se pose comme problème. Avec ta méthode propre, tu le démontres très bien et le texte sur la cohaerentia que tu cites à la fin de ton article est fort convaincant.

Décidément, ce passage de Descartes est fort amusant, et je ne pensais pas au départ qu'il prêterait à tant de discussions. Puisque tu as eu la bonté de m'envoyer ton manuscrit, me permets-tu de continuer le débat?

Une chose d'abord : tu me demandes bien généreusement si quelque chose me gêne. En toute franchise, une chose, une seule, il est vrai. Entre la première édition de mon livre et ma réponse à Derrida, dix ans se sont écoulés. Entre temps, ma perspective a pas mal changé. En 1960, j'avais eu le sentiment que cette « exclusion » de la folie s'intégrait mal à l'ordre des raisons ; j'y voyais donc un geste furtif, violent, qui fait irruption dans un mouvement continu. J'avais raison, je crois, de sentir qu'on ne pouvait le réduire à la systématité cartésienne, telle qu'elle est décrite d'habitude ; mais le statut que je lui donnais n'était sans doute pas le bon. Il a fallu que mon attention soit attirée vers les « évènements discursifs », les modalités d'inclusion du sujet dans le discours, pour saisir la cohérence d'un mouvement qui est spécifique, mais qui s'ajuste à l'ordre des raisons ; les procédures qui s'y déroulent, le jeu des qualifications et des disqualifications ne troublent pas l'ordre des raisons.

Tu vois bien, dès lors, ce qui me fait problème dans ton texte : c'est que tu traites en bloc, comme si elles étaient en continuité, les quelques lignes que j'avais écrites en 1960 et les analyses que je viens de faire, dans un style, avec une méthode et un degré

d'approximation tout autres.

C'est ainsi que tu critiques l'ensemble de ce que je dis sur Descartes à partir des huit propositions qui se trouvent en effet dans la première édition. Mais plusieurs d'entre elles sont précisées, modifiées ou abandonnées dans la réponse à Derrida ; par exemple :

— *« la folie à côté du rêve » : en 1960 je me contentais d'indiquer cette juxtaposition ;*

dans ma réponse j'insiste presque à chaque page sur la série, la succession, la mise en ordre chronologique des deux moments, celui de la folie et celui du rêve ; je ne crois pas qu'il soit exact de dire que j'ai « effacé » l'ordre chronologique dans le texte de 1971.

— *La distinction corps, monde et conscience ; je n'y fais aucune allusion dans ma réponse ; je souligne au contraire (p.595) l'importance décisive, pour le doute en ce point de la méditation, de la différence entre le « faible » ou « lointain » et le proche, le vif, l'actuel ; j'en suis tout à fait d'accord avec toi ; c'est bien la seule coupure que connaisse la Première Méditation.*

— *À propos des six autres thèses, je crois que je pourrais faire remarquer des modifications du même genre.*

Tu vois donc le point, ou plutôt les deux points qui me gênent :

— *tu critiques deux analyses (dont l'une est élaborée, modifiée, déplacée par rapport à l'autre) au nom de huit thèses qui ne sont présentes que dans la première ;*

— *la représentation en huit thèses ne me paraît de toute façon pas très adéquate pour décrire ma réponse à Derrida, où tout l'essentiel de l'effort est dans la méthode et le niveau de l'analyse. J'ai l'impression que tu « verrouilles » un peu le second texte par le premier, et que tu les condamnes d'un bloc.*

Pardonne, je t'en prie, la franchise avec laquelle je te parle ; et sois bien sûr que je te suis très profondément reconnaissant travail que tu as fait ; il enrichit considérablement la lecture qu'on peut faire maintenant du texte de Descartes.

Bien sûr, et en dehors du point qui me gêne, j'ai quelques objections théoriques à faire, mais avec prudence ; tu connais Descartes tellement mieux que moi. Il me semble qu'on peut résumer la situation de la façon suivante : tu serais d'accord pour dire que l'épreuve de la folie concerne la qualification du sujet méditant ; mais tu refuses que la qualification de non-fou soit acquise définitivement à ce niveau. Tes arguments sont impressionnants ; trois d'entre eux cependant n'ont pas emporté tout à fait mon adhésion :

a) *La pluralité des voix. L'analogie avec le dialogue est extrêmement intéressante.*

Est-elle absolument probante? La méditation est un exercice au cours duquel le sujet ne dialogue pas avec les autres, mais reprend à son compte, pour en faire une épreuve à travers laquelle il passe, ce qui peut bien avoir été rencontré dans le discours des autres ou bien encore ce qui apparaîtra rétrospectivement comme préjugé courant. Transformer en épreuve modifiant le sujet discourant ce qui n'est peut-être qu'un objet de rencontre, tel est le propre de la Méditation ; il n'y a pas de pluralité de voix.

b) Tu as parfaitement raison de souligner la différence entre amens et demens. Mais cette distinction n'est pas pertinente seulement pour l'historien de la philosophie ; elle vaut dans le domaine médical. Amens (c'est bien la négation) : celui qui n'en bénéficie plus, qui a dévié, etc. Je ne pense pas que demens puisse jamais désigner l'état de quelqu'un qui volontairement « s'est dépouillé » de son esprit. « Si je me réglais sur l'exemple de ceux qui n'ont pas de mens, je paraîtrais en être privé. » (N'oublions pas le « nec minus demens » du texte latin.)

c) Il me semble que tu donnes à viderer un sens faible (bien sûr possible, mais non nécessaire). Est-ce qu'il ne peut pas dire « apparaître » plutôt que « sembler »?

Telles sont les premières questions que je me pose à propos de ton article ; mais avec la prudence que je dois à ton érudition et à ta maîtrise. Elles sont, tu le vois, d'une tout autre nature que la gêne dont je te parlais tout à l'heure.

Bien sûr tu fais de ma lettre ce que tu veux. Si tu souhaites qu'on poursuive la discussion, sous la forme qui te plaira, j'en serais ravi.

Je souhaite que tu aies une année favorable à Rennes et je te prie de bien vouloir accepter mon souvenir très amical.

Michel Foucault

Lettre de Martial Gueroult à J-M. Beyssade

11 janvier 1974

Cher Monsieur,

Un déménagement et une opération chirurgicale m'ont empêché de vous remercier plus tôt pour l'envoi de votre intéressant article, et de vous en féliciter.

C'est ce que je fais présentement.

J'ai vu que, dans cet article, il est incidemment question de mon livre sur Descartes. Vous y relevez (p. 292) « quelques conséquences téméraires que la plupart des commentateurs ont autant de peine à admettre que les conclusions de M. Foucault ».

Je serais, pour ma part, curieux de savoir quelles sont ces conséquences, en quoi elles sont téméraires et ce qu'il faut entendre par « téméraires ».

Si elles sont téméraires parce que mal déduites, contraire à l'ordre et à l'enchaînement des raisons, ou contraires aux textes, je suis prêt à y renoncer. Si elles sont téméraires parce que « la plupart des commentateurs » les refusent, alors peu m'importe, car je me soucie d'être d'accord avec la vérité et non avec les commentateurs. Lorsque mon livre est paru, j'ai eu contre moi, non pas la plupart, mais tous les commentateurs, contrariés dans leurs opinions traditionnelles et leurs douillettes habitudes de penser. J'étais « téméraire » d'user d'une méthode, qu'aucun d'entre eux n'avait jamais pratiquée, mais que Descartes prescrit comme la seule qui puisse permettre de comprendre quoi que ce soit à ses écrits. Mais je me consolais en pensant que j'étais, là encore, dans le sillage de Descartes, qui, lui aussi, avait eu contre lui l'unanimité des doctes.

Vous opposez, en arguant d'un texte des Cinquièmes Réponses, ordre des raisons et cohérence, et tirez avantage de cette opposition pour réduire l'ordre des raisons à une « formule partielle et subordonnée » (p.293). Vous affirmez que l'ordre des raisons est subordonné à une règle inverse « où ce qui précède dépend dans son sens et dans son intention de ce qui vient ensuite ».

Cette règle inverse - qui effectivement renverserait la cartésienne - Descartes, et pour cause, ne l'a jamais formulée et vous seriez bien embarrassé de me citer un seul

texte où on la trouverait. En revanche, il énonce à plusieurs reprises, de façon catégorique, comme un principe fondamental dans la règle de l'ordre, et il la répète, en la soulignant, dans sa Réponse aux Cinquièmes Objectons, précisément quelques lignes avant le passage que vous citez (AT VII, P.178, l.26-29, p.179, l.1-2) et d'où vous croyez pouvoir tirer une règle inverse.

Quel chemin avez-vous donc suivi pour aboutir à une aussi remarquable énormité ?

1) Tout d'abord, vous vous appuyez sur la traduction française d'un texte des Secondes Réponses, selon laquelle Descartes aurait suivi l'ordre « autant qu'il l'a pu ». Mais, d'après le texte latin, Descartes déclare l'avoir suivi « quam accuratissime », c'est-à-dire avec le maximum de rigueur, ou de soin (cura). C'est là un superlatif. La traduction française en fait un approximatif : Descartes aurait suivi l'ordre autant qu'il l'a pu, par conséquent, il ne l'a pas toujours pu et, le reste du temps, il ne l'a pas suivi. Il ne l'a donc pas suivi rigoureusement. Ce qui est un faux-sens évident.

2) Vous faites de ce faux-sens, un contre-sens ferme en ajoutant un « ne...que » : Descartes n'a suivi l'ordre qu'autant qu'il l'a pu. Le maximum devient alors un minimum, et l'on peut alors tranquillement conclure que « l'ordre est une formule partielle ».

Voilà comment, de fil en aiguille, de faux-sens en contre-sens, on arrive tout doucement à faire dire à une phrase de Descartes le contraire de ce qu'elle dit.

3) L'ordre est une formule « subordonnée » à la règle de la cohérence.

Il n'y a pas là deux règles, mais une seule : celle de l'ordre, car la cohérence, loin de se distinguer de l'ordre et de l'enchaînement des raisons, lui est coextensive est en résulte.

Il faut, dit Descartes, diviser la difficulté en autant de parcelles que possible, et les prendre une à une (singulatim), chacune donnant lieu par elle-même à une connaissance claire et distincte, indubitable. Cependant la question n'est entièrement résolue que lorsque toutes ces parcelles de vérité sont finalement réunies selon leur enchaînement rationnel. Leur totalité complète et confirme à la vérité de chacune, tout en ne servant en rien à l'établir. Telle est la cohaerentia. Celui qui ne poursuit pas jusqu'au bout la chaîne des raisons laisse échapper cette cohérence, et, par la même, la solution complète du problème.

C'est ce que Descartes répond à Gassendi : « Vous n'avez pas assez pris garde à la suite et la liaison de ce que j'ai écrit. » Gassendi, en effet, avait contesté qu'il y eût des essences éternelles des choses matérielles, réduisant ces essences à des universaux tirés de ce que présentent de commun les choses sensiblement perçues. Or, s'il n'avait lu la

suite, il aurait vu que Descartes réfutait d'avance cette objection dans la Sixième Méditation, en montrant la différence entre l'imagination et la conception des figures. Ainsi la Sixième Méditation, confirmant et complétant sur ce point la Cinquième contribue à sa preuve. C'est cela la cohaerentia.

Autre exemple. La Seconde Méditation traite de la nature de l'Âme humaine. Elle me permet d'affirmer que j'existe du moment que je pense, que mon Âme est pensée pure, que je puis la penser clairement et distinctement indépendamment de mon corps, etc. Cependant, malgré ces certitudes définitivement établies, il s'en faut que la nature de l'Âme me soit entièrement connue, que je puisse affirmer qu'en soi l'Âme est une substance purement intelligente, réellement séparée du corps, car j'aperçois en moi d'autres facultés que l'intellect (le sentiment, l'imagination, etc.), et je sens que je suis uni à un corps. Ces difficultés ne peuvent être résolues que dans la suite, c'est-à-dire dans la Sixième Méditation, par l'enchaînement ultérieur d'autres raisons, qui constituent la plus grande partie des Méditations, et qui, confirmant et complétant les vérités de la Seconde, achèvent de nous éclairer sur la nature de l'Âme. Pourtant elles ne servent en rien à les établir et sont au contraire établies grâce à celles-ci. Telle est ici encore la cohaerentia : « Je n'ai pas traité dans la Seconde [Méditation] de la distinction qui est entre l'esprit et le corps, mais seulement dans la Sixième, et [...] j'ai omis tout exprès beaucoup de choses dans ce traité parce qu'elles supposent l'explication de beaucoup d'autres. » Où voit-on là une cohaerentia qui serait règle inverse de l'ordre des raisons, règle selon laquelle la vérité de ce qui précède serait établie par la vérité de ce qui suit ?!

Il est vrai que la formule dont vous usez : « Ce qui précède dépend dans son sens et dans son intention de ce qui vient ensuite », doit aider le lecteur à avaler la pilule. Car il n'y a pas de démonstration au monde, cartésienne ou non, logique, mathématique, ou autre, qui ne dépende quant à son sens et à son intention de ce qu'elle vise à démontrer. Pour démontrer que la somme des angles d'un triangle rectiligne est égale à deux droits, le mathématicien doit avoir préalablement l'idée de cette vérité, avoir l'intention de démontrer, intention qui donne son sens à sa démarche.

Mais c'est un sophisme de faire de cette condition psychologique une règle de logique démonstrative selon laquelle la vérité des prémisses dépendrait de la vérité de la conclusion, et le premier commencement du dernier résultat. C'est là une assertion hégélienne qui n'a rien à voir avec Descartes.

J'arrête ici mes considérations. Je vous prie d'en excuser la longueur qui tient à l'estime où je vous tiens et à la justice que je désire rendre à Descartes.

Quant à vous convaincre, loin de moi cette idée ! Un commentateur renonce rarement à ses opinions. Ce sont ses enfants, il y tient comme un père, et un père renie difficilement ses enfants, même si l'on arrive à lui montrer qu'ils sont vicieux.

Cordialement vôtre,

Martial Gueroult

Lettre de J-M. Beyssade à Martial Gueroult

18 janvier 1974

Monsieur le Professeur,

Je vous remercie vivement de l'attention que vous avez accordée à mon article, et de votre lettre. Je la relis avec soin, pour me débarrasser, quam accuratissime, de mes erreurs : on n'a pas tous les jours la chance d'avoir d'un tel maître une telle leçon.

Les quelques remarques sur l'ordre et la cohaerentia que vous avez eu l'amabilité de discuter ne sont pas du tout, pour moi, la proclamation d'une opinion à laquelle je serais attaché comme un père à ses enfants. Elles expriment un embarras, et formulent ce qui m'apparaît comme à vous une « énormité ». En effet, depuis que je travaille sur Descartes, j'ai toujours considéré, à la suite de votre enseignement (vous savez que je ne cache pas cette dette), que l'ordre des raisons était la norme. C'est justement cette habitude de travail qui m'a rendu sensible, dans les textes de Descartes, à ce que j'appellerai par commodité des résidus ou des a-nomalies, et qui m'a conduit à chercher s'il y a, oui ou non, chez Descartes, une loi générale de ces anomalies.

1) La démarche du doute (dont je traitais, dans mon article, après Michel Foucault) obéit incontestablement à une règle rigoureuse irréductible à la rigueur de l'ordre des raisons : les Septièmes Réponses disent expressément que rien, au moment du doute, n'est définitivement posé, et toute énonciation est alors suspendue et subordonnée à ce qui suivra. Vous serez sans doute le premier à reconnaître cette spécificité du doute, qui justifie tout à fait la place limitée, et comme « hors-d'oeuvre », que votre Descartes selon l'ordre des raisons accorde à la Méditation Première.

2) Est-il possible de maintenir à l'extérieur de l'ordre des raisons cette a-nomalie du doute? L'effet rétroactif (qui fait l'unité de ce que j'appelle ici résidus) n'est pas contestable dans la question du cercle, cette difficulté « résiduelle » dont vous avez si bien montré qu'elle résiste opiniâtrement à la cure par l'ordre des raisons. Descartes a expressément signalé l'effet rétro-actif de la véracité divine, qui transforme rétro-

activement les autres persuasions en science alors qu'elles ne l'étaient pas encore sans elle, même au moment de leur actualité (à Regius, 24 mai 1640, III, 65, l.1).

3) Puisque l'existence de cet effet rétro-actif est explicitement professée par Descartes, la question est de mesurer avec précision : votre lettre m'y aide beaucoup. Vous faites remarquer que la suite « confirme », ou « complète », ou « contribue à (la) preuve » de ce qui précède. La distinction entre ces trois verbes éclairent certainement la question. Compléter est en effet ce que l'ordre permet et exige : chaque parcelle, claire, distincte et indubitable par elle-même, est réunie aux autres pour composer la solution complète du problème. Confirmer n'est-il pas davantage? Vous dites très justement de Gassendi que, « s'il avait lu la suite il aurait vu que Descartes réfutait d'avance cette objection dans la Sixième Méditation » : n'est-il pas déjà un peu a-normal qu'il faille « d'avance » lire la Méditation Sixième pour répondre à une objection portant sur la Cinquième ? Et pourtant les textes de Descartes, seule norme absolue au fond, nous obligent à aller en effet, comme vous, jusqu'à contribuer : c'est bien ce que dit le passage des Cinquièmes Réponses (VII, 379, l. 17-19), « avertissement » d'autant plus remarquable qu'il suit en effet, comme vous me le signalez, un rappel de l'impératif classique (classique grâce à vous et depuis votre livre) de l'ordre. J'éprouve depuis longtemps ce texte comme une « énormité » : c'est bien pour la preuve, probatio (il ne s'agit donc pas de l'ordre des matières) qu'est mise à contribution « une grande partie de ce qui suit ». Il était tout naturel de chercher si cette « énormité » n'était pas la loi de toutes les a-normalies résiduelles rencontrées, bref (c'est absolument synonyme) s'il n'y avait pas une autre norme que la norme de l'ordre. Il s'agissait de savoir si, oui ou non, cette autre norme est explicitement présente dans les textes de Descartes.

4) Je me demande - et c'est une hypothèse, non une certitude - si ce n'est pas cela que dénote le vocable cartésien de cohaerentia. Je médite les exemples que vous me donnez, où l'ordre en effet, par séries et nexus, suffit à résoudre intégralement une question, sans aucun effet rétro-actif. Est-ce que dans ces cas-là que Descartes parle de cohaerentia ? Il faudrait un recensement exhaustif des occurrences du mot, que l'ordinateur permettra dans quelques années. Mais je suis déjà sur que c'est bien le terme que Descartes emploie quand il veut distinguer la valeur intrinsèque de l'élément ou parcelle et ce qui surgit au niveau des conséquences (VII, 4, l.27) ; je remarque que c'est le mot choisi pour signaler la validation rétro-active des hypothèses, même si elles sont d'abord supposées par hasard et sans raison, par la vérité de leurs conséquences (Principes II, 54). La cohaerentia semble bien avoir partie liée avec le surcroît ou

supplément de force qui est conférée à ce qui précède par son accord avec ce qui le suit.

5) Faut-il alors prendre pour une restriction la nuance de quam accuratissime des Secondes Réponses ? Clerselier a pu faire un faux sens, il en a fait d'autres, et même des contresens. Il n'est pas sûr pour autant qu'il en ait fait un ici : il n'y a pas « le superlatif », opposé à « l'approximatif », il y a des superlatifs. Il est incontestable que le quai du latin introduit une nuance : votre discussion avec M. Goumier, jadis, sur l'« au moins aussi certain » de la Méditation Cinquième nous a appris à tous à être attentifs à ces nuances, et je vais réfléchir à celle-là. La négliger serait « téméraire ».

Vous me pardonnerez, j'espère, l'ingénuité avec laquelle je vous ai soumis mes hésitations, comme un fils à son père : c'est que vous trouverez peut-être que j'ai majoré les a-nomalies, ou que je me suis trompé en cherchant la loi dans la cohaerentia, mais que je sais très bien que mon problème n'aurait même pas pu être posé si vous n'aviez d'abord imposé la norme rigoureuse de l'ordre.

Avec mes remerciements et mes vœux de prompt rétablissement, recevez, Monsieur le Professeur, l'assurance de mes sentiments respectueux.

J-M. Beyssade

P.-S. — Je crois que M. Villemin serait intéressé par votre lettre et ma réponse. Naturellement, je ne les lui communiquerai qu'avec votre accord explicite.

ANNEXE II

Le texte qui suit, « Être juste avec l'affect : le paradoxe de l'inenseignable », est une contribution au livre qui va paraître cette année : *L'art d'enseigner. Essais sur le travail de Plínio Prado*, précédé de *Paradoxes Educatifs* de René Schérer et d'*Agonie* de J.-F. Lyotard, in Generoso H, V., Briault T. et Spilak, A. (org.).

Ce texte est un petit hommage à un style d'enseigner singulier, rare, où l'affect donne le ton aux cours, où le plaisir d'enseigner est mélangé à celui d'apprendre, y compris d'apprendre en enseignant.

Il est en rapport avec notre thèse à plusieurs titres. Il a été pensée et écrit dans l'élan de notre propre recherche ; c'est grâce aux lectures au cours de l'élaboration du texte que nous avons découvert la source du « sentiment de *différend* » chez Lyotard, un concept cher à Prado aussi. Aussi, on trouve au cœur de cet essai l'élaboration de l'idée d'*écriture* dont nous faisons usage ici, dans les pages qui précèdent.

Être juste avec l'affect : le paradoxe de l'inenseignable

Viviane Horta Generoso

I

1) Affect et écriture

Dans ce qui suit, nous voulons élaborer le concept d'*affect* dans le travail de Plínio Prado.

Nous postulons que ce concept est au cœur de sa pensée et de son enseignement.

On sait que le concept d'*affect* est en même temps au centre de la littérature, de la psychanalyse (en tant que thérapie de l'âme par le langage) et de la philosophie du langage — telle du moins que Prado la reprend, à partir des derniers écrits de Wittgenstein. Ce sont là les trois champs à l'intersection desquels nous pouvons situer la pensée, les écrits, et l'enseignement de Prado.

Nous essayerons de montrer, par la suite, comment ces champs convergent vers une pensée de l'*écriture*. En effet, le langage est l'élément commun aux trois champs. Puisque notre fil conducteur, dans ces pages, est le concept d'affect, il nous faudra déterminer comment l'affect s'inscrit dans le langage. Pour établir cette articulation entre l'affect et le langage, nous suivrons alors le concept d'*aspect* formulé par Prado, à la suite des derniers manuscrits de Wittgenstein.²⁷⁰ Nous verrons que l'aspect est, selon lui, le lieu qui fait seuil entre le langage et l'affect.

D'où il résultera une définition de l'*écriture* comme travail sur l'aspect, c'est-à-dire travail attaché à inscrire l'affect (inarticulé) dans le langage (articulé).

2) Enseignement et l'affect

²⁷⁰ Cf. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, 2nd partie, et les manuscrits tardifs de 1946 à 1949, publiés sous le titre posthume de *Remarques sur la philosophie de la psychologie*. Ces textes sont au centre de la thèse de Plínio Prado « *De l'art de juger. Aspect, affect, écriture* ». Voir aussi, *infra*, la note 9.

Mais par ailleurs, l'*affect* est aussi la chose qui donne un caractère unique à l'enseignement de Prado, comme nous tâcherons de le montrer. Pour soutenir cette idée, nous allons donc étudier le rapport entre le langage et l'aspect, c'est-à-dire l'*écriture*, dans son enseignement.

L'enseignement est entendu, selon Prado, comme indissociable d'un style de pensée et d'un engagement éthique. Cela veut dire que le contenu du discours de l'enseignant est et doit être nécessairement lié à sa pratique et même à sa manière d'être.

Concevoir l'enseignement en ce sens et selon cette exigence de cohérence — entre le discours et sa pratique quotidienne — implique inévitablement un retour aux idées antiques des « écoles de sagesse », où la philosophie était déterminée comme manière de vivre et d'être. On sait que dans les « écoles de l'art de vivre » de l'Antiquité, l'enseignement avait lieu au sein des rapports entre maîtres et disciples, où les contenus à enseigner étaient ancrés dans un choix de vie, une conduite éthique, aussi bien pour les maîtres que pour les disciples.²⁷¹

Le point auquel nous voulons en venir est celui-ci : ce choix de vie éthique est nécessairement tributaire de l'*affect*. Comme l'on peut déjà voir avec la *philia*, l'amitié, qui vient précisément souder la relation maître/disciple pour les Anciens. L'affect est ce qui fait d'abord lien dans la relation maître/disciple. « Il nous faut encore revenir sur le lien étroit qui lie Socrate et Éros, le philosophe et l'amour, dans le Banquet de Platon », insiste, par exemple, Pierre Hadot (QPA, p. 91). Ou, comme le dit Prado : « La relation maître/disciple instaurait un lien direct, sans médiation, une présence inspirant ou incitant

²⁷¹ Nietzsche, revendiquant encore cet héritage à la fin du XIX^e siècle, écrivait : « Je considère les différentes écoles morales [antiques] comme des laboratoires expérimentaux dans lesquels un nombre considérable de recettes de l'art de vivre ont été pratiquées à fond et pensées jusqu'au bout : les résultats de toutes les écoles et de toutes leurs expériences nous reviennent en légitime propriété. ». *Fragments posthumes* (1881). Sur la philosophie antique comme manière de vivre, voir le livre de Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Dorénavant désigné QPA. Editions Gallimard. Par exemple : « Le Banquet a donc immortalisé la figure de Socrate comme philosophe, c'est-à-dire comme l'homme qui cherche, à la fois par son discours et par son mode vie, à s'approcher et à faire approcher les autres de cette manière d'être, de cet état ontologique transcendant qu'est la sagesse », p. 91. Ou encore, la référence à Kant, qui après avoir décrit l'enseignement des Antiques (Socrate, Epicure, Diogène, Zénon, etc.), précise que les Anciens exigeaient de leurs philosophes qu'ils vivent comme ils enseignaient, QPA, p. 401.

une forme d'amour, justement, fondée sur la parole vivante, révélatrice et secrète tout à la fois, initiatique. » (CSA, p. 3)²⁷²

Le rapport maître/disciple, ancré dans l'affect, vise donc une *initiation*. Ou inversement, l'initiation du disciple à la vie intellectuelle, philosophique (socratique, épicurienne, etc.) suppose ce lien « érotique », comme on le voit dans l'*Alcibiade*, attribué à Platon. S'initier, en ce sens, c'est adopter un mode vie qui suppose un *travail sur soi*, une ascèse permanente, un effort pour pratiquer quotidiennement des *exercices spirituels* en vue d'accéder sans cesse à la vie philosophique.

Ces pratiques de soi exigent un *rapport de soi à soi* qui se noue donc au sein d'un rapport de soi à l'autre. Comme le dit Prado :

La dimension d'Éros est bel et bien constitutive de toute relation d'initiation orientant le cours d'une existence, c'est-à-dire induisant l'élaboration d'un rapport de soi à soi, lequel se branche nécessairement avec les relations de soi à un autre (le maître, le « directeur d'existence », l'*hégemôn*) (CSA, p. 2).

L'idée de philosophie comme manière de vivre implique la *pratique* quotidienne d'*exercices*, comme nous montrent les études des écoles grecques et romaines²⁷³. Où nous pouvons voir que la philosophie ne se limite pas à un discours théorique et à des concepts abstraits, mais consiste aussi et surtout en un *art de vivre*, en une attitude qui engage dans sa globalité la vie de l'être humain. Le *travail* philosophique ne se situe pas seulement dans la sphère de la connaissance, il est en même temps de l'ordre du soi et de l'être,

²⁷² Nous nous référons au texte inédit de Plínio Prado, « Le couple Socrate et Alcibiade : Notes sur la relation enseignante à l'heure du libéralisme cognitif », contribution aux *Mélanges pour René Schérer* (à paraître). Dorénavant désigné (CSA).

²⁷³ Les *exercices spirituels* peuvent être partagés en exercices physiques et exercices de la pensée. Les deux doivent être cultivés et pratiqués pour une transformation radicale de soi et de son rapport au monde. Hadot, par exemple, reprend les listes d'exercices spirituels élaborés par Philon d'Alexandrie (qui au premier siècle de l'ère chrétienne [vers 20 av. J.-C /vers 45 après J.-C.] à élaboré deux listes d'exercices qui nous permettent d'accéder à un panorama complet de la thérapie philosophique stoïco-platonicienne.) ; Pierre Hadot met en avant les exercices qui seraient proprement intellectuels, comme la lecture, l'écoute, la recherche et l'examen de soi. L'assimilation de ces pratiques se fait au moyen de la lecture des poètes, des philosophes et des œuvres écrites par les maîtres des écoles philosophiques. Cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002.

engageant la psyché au sens large du terme. Il a à nous transformer et à nous nous donner la possibilité d'être bien qui nous sommes.²⁷⁴

Souligner que le rapport maître/disciple se déploie dans l'élément de l'affect revient à dire aujourd'hui, en termes modernes, que cette *initiation* s'opère dans l'élément du *transfert*, phénomène central de la cure analytique, tel que Freud l'a élaboré autour des années 1915. C'est-à-dire que, encore une fois, le *rapport de soi à soi* et le travail de la transformation de soi, en quoi consiste l'accès à la philosophie, est intimement noué à la relation amoureuse de soi à l'autre.

Ce motif du transfert est repris par Prado aujourd'hui, dans ces analyses du rapport (antique) maître/disciple et son passage au rapport (moderne) professeur/étudiant, dans le contexte institutionnel de l'Université. La question s'impose alors d'elle-même : « Est-ce à dire qu'il n'y a plus des maîtres et des relations d'initiation au sens antique à l'âge de l'Université ? » Et Prado d'ajouter : « On pourrait essayer de montrer que, au XX^e siècle, Heidegger ou Lacan ont été des survivances ou des résurgences manifestes, en un sens, de la figure du maître ancien. » (CSA, p. 4).

Mais la conclusion annonce l'émergence, aujourd'hui, d'un autre rapport encore, au-delà de celui entre professeur/étudiant :

Ce qui est en train d'advenir, à l'heure du libéralisme dit cognitif (où la connaissance devient la force décisive dans la reproduction élargie du capital), c'est un nouveau dispositif, où le professeur et l'étudiant tendent à céder respectivement leur place au fournisseur de services et au client, selon le régime général de l'échange (économique, d'informations, de savoirs) (CSA, p. 4).

3) Affect et *différend*

²⁷⁴ «*Amo* signifie *volo ut sis*, a dit une fois Augustin : je t'aime — je veux que tu sois ce que tu es. ». Phrase d'Augustin citée par Martin Heidegger dans une lettre à Hannah Arendt, son étudiante, en 13/05/25.

Cette scène de Heidegger et Arendt est dans le droit fil du travail de Prado sur la dimension « érotique » de la relation d'*initiation*, la relation maître/disciple établissant *une forme d'amour fondée sur la parole révélatrice d'un maître*, orientant le cours d'une existence. (Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925-1975*, Frankfurt 1998, S. 31, 13. V 1925 ; trad. fr. Heidegger, Hannah Arendt, *lettres et autres documents, 1925-1975*. Gallimard, 2002.)

Enfin, nous voudrions examiner brièvement le concept d'*affect* par rapport à celui du *différend*, tel qu'il est développé par Jean-François Lyotard. Dans son livre *Le Différend*, Lyotard élabore une « philosophie des phrases » ; celle-ci se distingue par sa précision et sa sobriété, en contraste avec la désinvolture de l'époque de l'*Économie libidinale*. Prado a montré, dans son texte « La dette d'affect », consacré à Lyotard, qu'il y a une « genèse affectuelle » du concept de *différend* chez celui-ci. Cette dimension « affectuelle » est liée à l'expérience que fait Lyotard de l'effondrement du marxisme et du « retrait du politique ». Prado s'attachera par la suite à articuler le « *sentiment du différend* » aux derniers écrits de Lyotard, où le concept d'affect fait retour.

En d'autres termes, l'analyse de Prado fait apparaître que la « genèse affectuelle » du concept lyotardien de *différend* est indissociable d'un *travail de deuil* que fait Lyotard après la perte d'un horizon communiste possible, et, par la même occasion, la rupture avec les amis dans l'action militante, à l'époque de la scission du groupe *Socialisme ou Barbarie*, en 1966²⁷⁵.

Lors de l'expérience de la perte de légitimation du « récit marxiste », Lyotard est d'abord affecté par le retrait de cette légitimation, avant de pouvoir le comprendre et d'avoir les moyens de l'articuler. C'est cette épreuve que viendra nommer et élaborer le concept de *différend*, comme nous le verrons.

Notre hypothèse générale est que cette *expérience affectuelle du différend* peut être rigoureusement articulée au concept de l'enseignement comme *initiation*, dans le sens développé par Prado. Autrement dit, il y aurait un lien étroit entre le « sentiment du différend » et la pratique ou le processus de l'*initiation*, comme nous nous attacherons à le montrer.

²⁷⁵ Lyotard a consacré un mémorial à son ami Pierre-François Souyri, militant du groupe *Socialisme ou Barbarie* (organisation révolutionnaire d'orientation communiste où Lyotard a milité dans les années 1950.). Dans ce mémorial : « On y voit à l'œuvre toutes les ressources, langagières, scripturaires, affectives, exigées par l'exorbitant travail que la perte demande à la psychè. Cette sorte d'épithète et de traité sur l'amitié, voir sur la politique de l'amitié, est en même temps, soulignons-le, un récit de la genèse — affectuelle — du différend : du mot (du concept) et de la chose, à travers justement cette attention scrupuleusement prêtée à la dette dont nous parlons.», Prado « Dette d'affect » paru dans *L'Exercice du Différend*, p.9. Dorénavant désigné DA. Sur le texte de Lyotard voir : « Pierre Souyri : le marxisme qui n'a pas fini », Introduction à P. Souyri, *Révolution et contre-révolution en Chine*, Chr. Bourgois, 1982; repris dans J.-F. Lyotard, *Pérégrinations* (Galilée, 1990), sous le titre de « Mémorial pour un marxisme : à Pierre Souyri ».

II

L'affect et l'aspect

Prado construit le concept d'affect dans les legs ouverts par trois sources de lectures : Wittgenstein (spécialement les derniers manuscrits sur l'« esthétique »)²⁷⁶, Kant (celui de la *Critique du jugement*) et la psychanalyse freudienne. Il déploiera cette construction par la suite, surtout à partir d'une discussion avec les derniers écrits de Lyotard.²⁷⁷

Dans *De l'art de juger*, l'affect est, selon Prado, un *mouvement de l'âme*, comprenant des sentiments et des sensations « vécues » (de plaisir ou de déplaisir). L'affect se montre ou se manifeste dans nos gestes, nos mots, nos accents et nos comportements ou, comment il dit : « l'affect s'inscrit aspectuellement (plutôt qu'il ne se dit ou ne s'articule) dans la *manière* d'apparaître d'une « phrase », sous tel ou tel « visage » ou aspect tonal ». ²⁷⁸

Selon Prado il y a, donc, un rapport inhérent et crucial entre *aspect* et *affect*.

L'aspect est un concept que Prado prend au dernier Wittgenstein. L'exemple canonique est celui du dessin que l'on voit tantôt comme un canard, ou sous l'aspect « canard » ; tantôt comme un lapin, ou sous l'aspect « lapin ». Mais cela opère aussi sur une toile cubiste, lorsqu'on voit un visage tantôt de face, tantôt de profil ; ou encore lorsqu'on entend la même phrase tantôt comme une information (ou sous l'aspect « information ») tantôt comme une promesse, ou tantôt comme une menace.

Dans ses lectures des manuscrits de Wittgenstein, Prado retient alors cinq points principaux, sur lesquels il fonde son analyse du concept d'aspect :

- (1°) [l'aspect] désigne la manière dont quelque chose apparaît, est présent à la vue (ou à l'écoute);
- (2°) il est par là étroitement apparenté au concept de visage (ce qui s'offre à la vue, mais aussi à l'écoute);
- (3°) cette *manière d'apparaître* est de l'ordre du «comme» (quelque chose est présent, s'offre à la vue comme quelque chose), elle pose donc *un*

²⁷⁶ Sur le « dernier » Wittgenstein, cf. note 1.

²⁷⁷ Sur ces derniers écrits, voir « Voix », in *Lectures d'enfance*, Galilée, Paris, 1991. « La phrase-affect (D'un supplément au *Différend*) » ; « Emma » in : *Misère de la philosophie*, Galilée, Paris, 2000.

²⁷⁸ P. Prado, *De l'art de juger. Aspect, affect, écriture. (Kant, Freud et Wittgenstein)*. Thèse de doctorat d'État ès lettres en philosophie, reproduite sur microfilm par l'Atelier National de Lille sous le n° 98PA081469, Paris, 1998, p. 275 : <http://www.sudoc.fr/049631942>. (page consultée le 20/06/2015). Dorénavant désigné par LAJ.

rapport : comparaison, analogie, association;

(4°) en quoi elle n'est pas seulement une manière de se présenter "à la vue", mais est due aussi à une vue (ou oreille) mêlée d'interprétation, une *manière* de "percevoir" infiltrée d'association, d'imagination, d'affect, qui fait ou laisse apparaître ainsi l'aspect, la forme, le "visage", la manière (de se présenter);

(5°) pour "percevoir" ainsi l'aspect (par exemple, "voir une forme humaine dans les lignes d'un rébus", "voir l'horreur se peindre sur son visage", "entendre l'humiliation dans l'inflexion de sa voix", etc.), il ne suffit pas d'*aspicere*, regarder vers, mais il faut en outre *perspicere*, regarder à travers : autrement dit, la "saisie" de la manière ou de l'aspect sous lequel quelque chose est présent (comme quelque chose) requiert une perspicacité, "la vision du rapport", le "vécu" (*Erlebnis*) du comme (association, analogie), l'*eustochia* des Anciens dite²⁷⁹. Le "coup d'œil", grâce auquel l'aspect apparaît. (LAJ, p. 260)

Nous pouvons déjà comprendre, en première approximation, comment l'affect et l'aspect se nouent ici. La *valeur affective* d'une phrase, par exemple, s'exprime dans l'*aspect* sonore ou tonal selon lequel elle se présente ou « sonne » (ton colérique, détaché, tendre, moqueur, amical, affecté).

De là l'importance et l'impact du nouage affect/aspect dans la philosophie du langage, tel que Prado l'entend et l'élabore. Et par là même, son importance fondamentale pour la littérature, pour la psychanalyse qui, elle-même est une thérapie de l'âme par le langage — et, en rassemblant ces champs, pour l'écriture.

L'*aspect* est donc la manière dont prend « forme » ou retentit l'*affect*, qui est par définition inarticulé, voire *inarticulable*, mais qui peut faire signe dans une phrase, par exemple dans sa matière sonore ou rythmique. Il est le concept-limite qui demeure à la frontière du langage articulé. Ou comme le dit encore Prado, l'aspect est une manière de signaler l'affect, au *seuil* du langage articulé :

L'aspect est le "lieu" même de l'inscription, de la manifestation du mouvement affectuel. Songeons par exemple au "ton émotionnel, *gefühlten Ton*", c'est-à-dire à l'aspect (tonal) affectuel dont certains mots sont "chargés" — et qui les rend à nos yeux, et à nos oreilles, irremplaçables. (LAJ, p. 275)

²⁷⁹ Dans *l'Art de Juger*, dorénavant désigné LAJ, Prado a mis comme exergue de son chapitre central cette phrase d'Aristote. « En philosophie aussi [comme en poésie] il faut de la sagacité (eustochon) pour apercevoir le semblable même entre les choses qui sont fort éloignées » Aristote, Rhétorique, III 1412 a 10-15. Cf. LAJ, p. 185.

Pour bien montrer cette idée de l'aspect comme lieu de l'inscription affectuel, Prado cite Wittgenstein : « Pense simplement aux mots qu'échangent les amoureux ! Ils sont "chargés" de sentiments »²⁸⁰. Cette « charge » excède précisément ce que les mots articulent et signifient.

Et là nous avons déjà une indication de comment le nœud aspect/affect viendra s'articuler avec le motif du transfert au sens de la relation enseignante.

On sait, dit Prado, « depuis Kant et Freud (et grâce aussi à Lyotard) qu'on ne raisonne pas l'affect, pas plus qu'on n'argumente le sentiment » (DA, p. 6). Mais l'affect, grâce à l'aspect, peut se manifester dans le langage, s'y présenter, par le ton, par le geste, qui « chargent » les mots.

Et cela se noue parfaitement à une *problématique de l'écriture*. Celle-ci étant définie, dès lors, comme une opération où s'éprouve, se joue et s'élabore l'inscription – aspectuelle, précisément – de l'affect dans le langage.²⁸¹

²⁸⁰ Cf. LAJ, p.275. Cet exemple des mots « chargés de sentiments » qu'échangent les amoureux, repérés par Prado sur l'exemple de Wittgenstein, sera précieux pour légitimer son étude d'une affinité entre aspect/affect dans la relation « érotique » de l'initiation. Mais aussi, crucial dans le « *sentiment du différend* », où l'esprit est d'abord « affecté » avant d'avoir les moyens d'articuler ce qui l'affecte.

Cf. aussi, à ce propos, l'article de Coulomb, M. « L'amour ou la folie selon Ludwig Binswanger » <http://www.cairn.info/revue-l-information-psychiatrique-2010-9-page-798.htm>. (page consultée le 04/01/2016). Dans cette étude, on retrouve un écho de notre problématique de l'excès de l'affect sur l'articulation langagière. Nous y lisons en effet ceci : « La tonalité de l'amour est au fond prélangagière » ; et l'auteur d'en conclure : « la rencontre aimante [précède] ontologiquement l'accès même à une parole possible ».

Nous savons que la thèse de cette primauté ontologique de l'amour en tant qu'accès à la vérité est au centre de l'analytique heideggérienne du *Dasein*, comme l'a montré G. Agamben et V. Piazza, dans le livre *L'ombre de l'amour : Le concept d'amour chez Heidegger*. Heidegger était « parfaitement conscient de l'importance fondatrice de l'amour, fondatrice dans le sens qu'il conditionne précisément la possibilité de la connaissance et de l'accès à la vérité » (p.12)

Or si nous remarquons que cette primauté ou préséance de l'amour chez Heidegger est aussi liée à l'expérience de la relation passionnée qu'il vit avec Hannah Arendt, qui était à l'époque son étudiante (entre les années 1923 et 1926), alors qu'il prépare son œuvre majeure, *Être et Temps* (1927) — tandis que Hannah Arendt, de son côté, prépare sa thèse de doctorat sur le *concept d'amour chez Augustin* (1929) —, « sous le signe de l'amour », cela signifie que nous retrouvons ici, le rôle du travail de l'amour dans la relation maître /disciple.

²⁸¹ Le concept d'aspect viendrait finalement, selon Prado, nommer les résonances d'expression répondant à la problématique wittgensteinienne, d'un langage inscrivant en son sein les *limites* du langage. Nous pouvons voir que « Le motif de l'aspect viendrait en ce sens, au bout de la pensée wittgensteinienne, répondre à ce que celle-ci exigeait dès ses débuts, et que résume la fameuse lettre à Paul Engelmann du 9 avril 1917, à propos de l'exprimable en tant que "contenu — inexprimablement (*unaussprechlich*) — dans ce qui est exprimé". » (*Letters from L. Wittgenstein, with a Memoir*, p.6, 89-90) ». Cf. (LAJ note 1, p. 13).

Ce travail de l'écriture qui cherche à écrire, *inscrire* le sentiment, à lui donner une forme qui respecte l'informe, opère à la limite de l'exprimable, dit Prado, en suivant les legs des écrivains comme Samuel Beckett et Clarice Lispector (pour citer seulement quelques-unes des références littéraires majeures de ses écrits).²⁸²

Et ce travail, qui se réalise à la limite du langage, exige pour se guider, un art de juger ; cela veut dire un art d'écouter et d'accueillir, de « contenir inexprimablement » au sein de l'articulé, ce qui l'excède et n'est pas (encore) articulable. L'écriture est toujours inscription *aspectuelle*, écriture d'aspects. C'est de cette forme, et à ce prix qu'elle peut se risquer à témoigner d'une dette envers l'*inexprimable*. (LAJ, p. 13).

III

« *Sentiment du différend* »

Nous disons succinctement qu'il y a *différend*, selon Lyotard, chaque fois que :

— d'une part, il y a occasion de juger, de décider ou de faire un choix entre deux parties (ou plus) qui sont en désaccord ;

— et d'autre part, il n'y a aucun critère commun, acceptable par les deux parties à la fois, qui rendrait ce jugement ou ce choix possible, c'est-à-dire *légitime*. Au contraire, chaque partie a ses propres critères de jugement, ses propres raisons ; et les critères, les raisons acceptées comme valables dans l'idiome d'une partie, ne sont pas traduisibles, à proprement parler, dans l'idiome de l'autre (sauf à faire d'une partie, juge et partie à la fois, ce qui reviendrait à invalider, délégitimer le jugement).

En d'autres termes, il y a différend chaque fois que, à l'occasion d'un conflit opposant deux parties, l'une de celles-ci (au moins) se trouve dans l'*impossibilité d'articuler*, d'exprimer et de signifier le tort dont elle souffre, à l'*intérieur* d'un genre de discours supposé commun aux deux parties, érigé en tribunal prétendument universel, au-dessus des parties, et censé « régler » leur conflit. (D, p.16-55)

²⁸² Nous soulignons que le concept d'*inexprimable* est très important dans le travail de Prado ; d'origine wittgensteinienne, Prado le rapprochera par la suite du « non-mot » chez Beckett et chez Clarice Lispector. Cf. Prado : « O impronunciável : Observações sobre um fracasso sublime » (L'imprononçable. Observations sur un échec sublime : Cl. Lispector et l'analytique kantienne) », Remate de Males, São Paulo 1989. <http://revistas.uel.unicamp.br/index.php/remate/article/view/2983/2466> (page consultée le 04/01/16) ; LAJ, p. 7.

Dans les exemples donnés par Lyotard du *différend*, il y a précisément le cas, paradigmatique, du travailleur face au capitaliste. Lyotard reprend la célèbre analyse du livre premier du *Capital* de Marx et l'élabore en termes langagiers. Il expose la situation discursive du dilemme où sont pris travailleurs et capitalistes :

L'AMA' [argent-marchandise-plus d'argent], que parlait le capitaliste, et le MAM [marchandise-argent-marchandise] que parlait le salarié. Le locuteur de l'un entendait fort bien le locuteur de l'autre, et les deux idiomes étaient traduisibles l'un dans l'autre, mais il y avait entre eux une différence qui faisait qu'en transcrivant une situation, une expérience, un référent quelconque exprimé par l'un dans l'idiome de l'autre, ce référent devenait méconnaissable pour le premier, et le résultat de la transcription incommensurable avec l'expression initiale.²⁸³

Voir aussi l'exemple du militant qui ne croit plus au discours marxiste, mais qui n'a comme moyen pour exprimer cette incroyance que le discours marxiste — et là nous retrouverons la scène pour ainsi dire autobiographique, originaire, déjà évoquée²⁸⁴. Ces exemples, tirés de l'économie politique et de la politique révolutionnaire, permettent de penser les écarts inconciliables où se manifeste immanquablement le travail de l'altérité, *notre société étant toujours habitée par des différends*.

Alors, l'enjeu du *différend* pour Lyotard est précisément celui du jugement de ce qui échappe à la règle, c'est-à-dire au concept. Or, être juste dans le *différend*, lorsqu'on ne dispose pas d'une règle générale, suppose la possibilité de se guider par l'*affect*. L'*affect* est plus fin que le concept, c'est lui qui permet, dans un premier temps, de détecter un *tort*, une injustice et, dans un deuxième temps, de se guider pour essayer de réparer ce *tort*²⁸⁵. Cela veut dire : la possibilité de juger sans règle. Parfois il faut aussi inventer un nouveau langage, ou une nouvelle « grammaire », ou des *idiomes*, dans le sens

²⁸³ Cf. Lyotard, « Pierre Souyri. Le marxisme n'a pas fini », p. 22. Voir aussi *Le Différend*, dorénavant désigné D, §236-250 ; et encore, « Sur le *différend* » in *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, p. 29 et 30, Galilée, 1984.

²⁸⁴ Cf. note 6 supra.

²⁸⁵ Lyotard écrit : « un tort serait ceci : un dommage accompagné de la perte des moyens de faire la preuve du dommage. C'est le cas si la victime est privée de la vie, ou de toutes les libertés, ou de la liberté de rendre publiques ses idées ou ses opinions, ou simplement du droit de témoigner de ce dommage, ou encore plus simplement si la phrase du témoignage est elle-même privée d'autorité. Dans tous ces cas, à la privation qu'est le dommage s'ajoute l'impossibilité de le porter à la connaissance d'autrui, et notamment d'un tribunal » (D., § 7, p. 18).

de Wittgenstein, où il se frayerait la possibilité de porter témoignage d'un tort, ou d'un dommage inexprimé ou actuellement inexprimable.

Le *sentiment* qu'il y a là quelque chose qui « demande » à être dit, mais qui souffre cependant du *tort* de ne pouvoir l'être actuellement, ce sentiment trahit et signale le différend. Il ouvre aussi la possibilité d'une analyse des limites du droit à partir de la notion de *tort*. Le tort est ce dont souffre la victime, du fait qu'elle n'a pas les moyens d'exprimer le dommage qui lui est causé. C'est un *reste*, signalé par un sentiment, qui n'est pas (encore) exprimable, parce qu'il ne revêt aucun sens dans les discours en vigueur.

C'est justement le sentiment qu'il y a du *reste*, un *reste en souffrance*, un « *affect contrarié* » entre la chose et son impossibilité d'être représentée, c'est cela qui est nommé le « *sentiment du différend* ». Et c'est l'« écoute » et la fidélité à ce sentiment, à cette « alerte » qu'il y a là quelque chose qui est inarticulable, qui se signale lorsqu'« on ne trouve pas ses mots », c'est cela le premier pas pour témoigner du *différend*. Comme y insiste Lyotard : « le différend est l'état *instable* et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases *ne peut pas* l'être encore. » (D, § 22)

S'il y a une « dette » envers ce « quelque chose » qui veut être exprimé, mis en forme, etc., mais qui ne peut pas l'être actuellement et si cette dette témoigne qu'il y a un *différend* (entre ce qui cherche à se dire et le discours dans lequel il essaie de se dire), alors nous pouvons avancer qu'il y a une « dette » envers l'affect signalé par le « sentiment du différend ». Et cette « dette » est dans ce sens « dette d'affect », dit nettement Prado :

Comme dette du langage articulé et communicable envers ce qui, à chaque fois, *l'excède* et reste inexprimé, voire inexprimable (« sans relation »), mais dont le mode de « présence » [aspectuelle] qu'est l'affect peut néanmoins donner témoignage (et éventuellement le faire partager).
(DA, p. 6).

Enfin, Prado articule et développe le motif de l'affect que Lyotard poursuit dans ses derniers écrits. Il discute avec lui sur comment est-il possible d'aborder l'affect (inarticulé) en termes de phrase (articulée), soulevant la question de savoir s'il est possible de penser à une *phrase inarticulée* — ce que serait une *phrase-affect* —, mais qui est une contradiction dans les termes. Dans *Le Différend*, en effet, la phrase est définie par le fait qu'elle articule un *sens*, une *référence*, un *destinateur* et un *destinataire*. Or, si la *phrase-*

affect est non significative, non référencée, non destinée, alors elle contrevient à la définition canonique de ce qu'est une phrase dans *Le Différend*. Elle est justement une « non-phrase » dans le sens où elle est dépouillée des instances destinataire, destinataire, sens et référence. Mais même dans ce « vide » des instances, elle n'est pas rien, parce qu'elle « vibre », elle « résonne » (métaphore sonore de la « tonalité affective »), elle « dit » qu'il y a là quelque chose : le *là* lui-même, « pur ». C'est pour cela que Lyotard insistera sur le mot « phrase-affect », par exemple dans son essai « Emma ».

Dans un entretien avec Lyotard, autour de l'analyse du langage et d'une pensée de l'affect, Prado discute avec lui de cette problématique de la « phrase affect » précisément, en lui posant la question suivante :

Dans l'essai intitulé "Emma", sorte de supplément au Différend où il s'agit d'approcher l'inconscient en termes de phrases, vous introduisez... l'expression "phrase d'affect". Que "l'affect peut et doit être pensé comme une phrase", c'est là, à votre sens, la condition pour qu'une pensée de l'affect soit possible... ? Or les traits, tous négatifs, qui caractérisent la "phrase d'affect" (elle est, dites-vous, non significative, non référencée, non destinée), la distinguent d'une phrase (y compris et d'abord au sens du Différend où une phrase s'articule au moins en un "univers" présentant sens, référence, destinataire et destinataire). Plus précisément, alors que ces traits marquent l'irréductibilité de la "phrase d'affect" au langage articulé (et a fortiori aux approches pragmatiques), ils révèlent, d'autre part, sa parenté avec ce qu'on appelle "écriture", qui serait alors en quelque sorte à la limite entre la "phrase d'affect" et la phrase articulée. Maintenant, si l'on considère qu'écrire est, pour l'essentiel, se risquer à "présenter négativement" le non-scriptible (le "non-mot", comme l'appelaient Beckett et Lispector), s'aventurer à inscrire l'"affectivité "pure" dans le langage articulé, c'est-à-dire à même l'écriture — en se guidant, pour ce faire, sur la seule réflexion "sentimentale" — , ne faut-il pas alors dire que l'"écriture" est finalement le nom du lien le plus intime entre la réflexivité "sentimentale" et l'élément du langage (non encore articulé)? N'est-ce pas en tant qu'écriture (et peut-être n'est-ce qu'en tant qu'écriture) que cette réflexivité est puissance langagière?

Et Lyotard de lui répondre alors :

Quant à l'écriture, il faudrait établir, pour vous suivre, que le "non-mot" ou l'innommable, qui en est l'enjeu, est un "nom" de l'affect. Il est tentant de le penser, mais il faut le "montrer" sur pièces. Se méfier ici de l'arrogance

(souvent faussement timide) du philosophe au regard de l'écriture "littéraire". J'indiquerai seulement ceci : écrire expose en effet la phrase articulée à devoir signifier l'inarticulé (l'affect, la Chose *peut-être*). Pourquoi et comment l'exigence de cette tâche la suffisance du sentiment, que nous nommons sa détresse par une compassion vicieuse. Ou bien le discours ne peut-il pas tolérer le quasi-silence de l'affect ? Le discours, sans doute, *mais l'écriture n'est justement pas le discours*. Il faudrait penser plutôt à une dette de phrases due à une *infantia* imprescriptible, toujours oubliée.²⁸⁶

Pour Lyotard, mais aussi pour Prado, *la phrase-affect* est possible dans le champ de ce qu'on appelle l'écriture. L'écriture demeure justement à la limite entre la « phrase-affect » et la phrase articulée ; c'est pour cela que l'écriture, dans ce sens, est toujours otage de la « dette d'affect » dirait Prado.

Si l'écriture inscrit ce qui ne se laisse pas exprimer, voire le reste *inexprimable* (comme le disent Lyotard et Prado), alors nous ne pouvons qu'essayer de montrer l'inexprimable dans ce qui est exprimé (cf. Wittgenstein). Ou encore, si c'est là l'écriture, si cette inscription est une opération (c'est-à-dire, un travail dans le sens freudien du terme) qui peut se faire sur n'importe quel support (électronique, optique, sonore, cinématographique, etc.), alors nous pouvons « écrire », c'est-à-dire inscrire aussi dans le support oral du discours « pédagogique » ou « psychagogique » : parole, gestualité, chorégraphie, scène théâtrale, etc. — tout ce qui a un rapport avec une salle de cours.

Par conséquent, l'écriture, qui peut témoigner par la dimension *aspectuelle* d'un *reste inexprimable, imprésentable*, peut engager une pratique ou un processus d'*initiation*. Ou encore, elle peut être une puissance d'initiation par elle-même.

Dans ce sens, nous pouvons essayer de penser l'enseignement comme *écriture*.

IV

L'inenseignable

²⁸⁶ Cf. L'entretien complet : "REPONSES" à PHILOSOPHIE – « Questions posées par Jacob ROGOZINSKI, Plínio PRADO et Thierry BRIAULT » et les réponses de Jean-François LYOTARD, Septembre 1993. Texte disponible on line, site : <http://www.lasca.fr/pdf/entretiens/Lyotard.pdf>. (page consultée le 17/06/15). Voir aussi la note 8 *supra*.

Nous suivons ici l'hypothèse de Prado, d'après laquelle l'enseignement des années soixante en France aura eu comme enjeu majeur de rendre possible la formation ou la transformation de l'esprit, de l'*éthos* de chacun, par delà la transmission des savoirs et des compétences. Et ce à travers les travaux et les enseignements de Hadot, Foucault, mais aussi de Barthes, Derrida, Lacan, Laplanche (avec l'enseignement de « la psychanalyse à l'Université »), Lyotard, Deleuze, Schérer, Badiou et bien d'autres. Plínio Prado vient lui-même de cet héritage de la « philosophie française », de l'héritage de l'enseignement de « Vincennes », de l'enseignement de Lyotard, Deleuze et Châtelet.

J'aimerais soutenir la thèse [écrit-il], que la relation enseignante, telle que René Schérer et plus généralement (mais non exclusivement) "Vincennes" et ladite "pensée française" des années 60 ont su l'honorer, reprend, par bien de ses traits, les ressources de l'antique relation d'initiation. En ce sens, tout le travail du dernier Foucault autour de "subjectivité et vérité" (1980) peut être vu comme l'élaboration philosophique de cette pratique contemporaine, l'anamnèse de ses fondements. (CSA, p. 4).²⁸⁷

Toute la question sera alors de savoir ce qu'il en est, aujourd'hui, de ce *geste* de l'enseignement comme *initiation*, à l'ère du libéralisme cognitif qu'installe le « processus de Bologne »²⁸⁸.

²⁸⁷ Nous soulignons que, depuis 2005, Plínio Prado enseigne au département de philosophie de l'Université de Paris 8 Vincennes, aujourd'hui à Saint-Denis, où il a été étudiant. « Après sa rencontre avec Michel Foucault à São Paulo en 1975/1976, alors que la dictature militaire brésilienne bat son plein, ayant déjà quitté l'activisme politique, il est amené à « changer de destination » et à venir étudier à Paris 8, où il rédigera un mémoire de maîtrise avec François Châtelet et une thèse d'État avec Jean-François Lyotard, avec qui il se liera d'amitié.» Cf. « À l'horizon de la résistance, il y a une stylistique de l'existence », L'entretien avec P. Prado propos recueillis par D. Viennet, Revue Tête à Tête n°1, p.74.

²⁸⁸ Selon Prado, avec le démantèlement de l'Université qu'inaugure le « processus de Bologne » (1999), à l'âge du libéralisme cognitif, l'enseignement universitaire et sa formation sont désormais l'objet d'un « investissement en capital-savoir où le temps, comme de règle, est la variable décisive, le coût de l'investissement étant proportionnel à la durée de la formation. Il faut donc de l'offre en formations rapides, accélérées, « intensives » ; le talent se mesure désormais à l'aune de la vitesse ; être doué, ce n'est rien d'autre désormais que pouvoir aller plus vite (Gary Becker).

Et Prado d'ajouter : « Que reste-t-il, dans ces conditions, du temps propre à la « culture de l'âme », celui que requiert toute relation d'initiation ? La pénétration de la loi de l'échange sape les conditions mêmes de possibilité de l'initiation, donc la possibilité de remise en question de soi et d'une éventuelle transformation de son *éthos*, — à commencer par le rapport au temps et au rythme lent que celle-ci exige, avec l'investissement transférentiel en affect et en désir que cela requiert. En somme, elle [la loi de l'échange] est structurellement, essentiellement conservatrice dans ses effets. Elle tend même à étouffer jusqu'au désir d'initiation, de questionnement, de changement, l'inquiétude quant au « comment vivre ? » que l'on pourrait éventuellement ressentir encore. Forclusion de l'interrogation

Prado nous donne un premier « modèle » de *résistance inventive* au « déclin de la culture » en général et de l'Université en particulier, dans son essai « Un poète égaré au sein de l'Université : Wittgenstein et l'invention du “non-cours” »²⁸⁹. Où il déploie le motif de *l'art de l'enseignement qui se trouve au cœur d'une zone d'expérimentation*.

Soit, précisément, à partir du *cas d'un poète égaré au sein de l'Université* : Wittgenstein à Cambridge. Celui qui au-dedans de l'institution s'attache à expérimenter un *dehors*, à expérimenter *les limites et à la limite de l'Université et du jeu de langage de la didactique universitaire*.

[Wittgenstein] y interroge ce qui se transmet, et comment cela se transmet, dans le dispositif “de bouche à oreille”²⁹⁰ : à la fois les contenus *qui dans le cas* de Wittgenstein ne sont plus donnés à l'avance, il n'y a même pas de notes ou de texte préétabli) ; leur mode d'enchaînement (plus “monstratif” que démonstratif et argumenté, suivant un mouvement plutôt réticulaire et en dédale que linéaire — on se souviendra ici des *Investigations philosophiques* et de leur Préface) ; leur *médium* ou matérialité propre (geste, ton, rythme, scansion, tempo).

Tout cela est indissociable de l'engagement total de celui qui parle dans ce qu'il dit, pense et fait (et non plus l'extériorité du savoir par rapport au “sachant”, de règle à l'Université), sa dévotion passionnée à sa tâche, voire à son destin. (PE, p. 18).

Wittgenstein doit être vu, selon Prado, comme quelqu'un qui avait une exigence de *probité*, un engagement existentiel, éthique à l'égard de la question fondamentale : *comme faut-il vivre ?* Il a lui-même choisi une certaine activité philosophique comme manière de

quant au sens. On n'a plus à s'inquiéter de ce que l'on devient ou devrait devenir ; on n'a qu'à s'occuper des seules stratégies de échanges de messages, de marchandises, en quoi consiste principalement la vie aujourd'hui. » (CSA, p. 11).

Sur l'enseignement d'initiation dont Prado voudrait faire un enjeu majeur de l'Université à venir, ou comme il dit lui-même : *de son « envers »*, voir : « L'Université, le soi et le marché », journal L'Humanité (Paris, 31/12/2009) en ligne : <http://www.humanite.fr/node/430206> ; « L'Envers de l'Université (Socrate et Alcibiade, relation d'initiation et amour de transfert ; lectures de Lacan, Barthes, Foucault) (à paraître) » et « Figures de l'« anti-universitaire » in : *De l'Université*, Université de Lille I, 2015.

²⁸⁹ Cf. « Un poète égaré au sein de l'université. Wittgenstein et l'invention du « non-cours », Revue Lignes n° 30 (Paris, novembre 2009). Dorénavant désigné par PE.

²⁹⁰ L'expression « de bouche à oreille » vient de Nietzsche qui « définissait la « machine à culture » de l'Université par l'« appareil » acroamatique de la relation enseignante : une bouche qui parle s'adressant à des oreilles qui en prennent des notes. » Cf. PE, p. 17, note 26. Nietzsche, « Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement », tr. fr. Backès in *Écrits posthumes 1870-1873*, Œuvres philosophiques complètes, tome I, Gallimard, 1975, Cinquième conférence.

vivre, s'attachant à ordonner sa conduite à un *inexprimable*. *Et cette exigence se trouvera toujours au cœur de l'enseignement wittgensteinien, dès le Tractatus*. Or, nous savons que la « signification ultime de l'existence » est l'inexprimable par excellence, car il n'y a pas de *réponse articulée* au problème que soulèvent la question de l'existence et de son sens.²⁹¹

Mais il faut enseigner en dépit de ce paradoxe — voire grâce à celui-ci. Il faut enseigner en habitant ce dilemme, celui de *devoir enseigner ce qui se situe au-delà des limites de l'enseignable*. Et Prado ajoute que ce dilemme convoque une réponse, non pas sur le plan des mots, mais *en acte*. Il faut *montrer* ce qui n'est pas exprimable. Cela est justement l'enjeu du « non-cours » que Wittgenstein invente dans son appartement à *Trinity College* (dans les années 30 et 40), où la condition, pour prendre part au « non-cours », est l'engagement existentiel de chacun : « La monstration de ce qui ne saurait pas se dire, le sens de la valeur à la lumière duquel il s'agit de transformer sa manière de voir et de vivre. » (PE, p. 18).

Dans le même sens, nous pourrions dire que Wittgenstein approche l'enseignement en tant qu'*écriture*. Celle-ci apparaît dès lors comme une force susceptible d'induire par elle-même la possibilité de s'orienter vers une nouvelle « technique de vie », de transformer le cours d'une existence, dirait Prado.

Après le livre *Le principe d'Université*, Prado a écrit plusieurs articles en s'interrogeant sur le sens de l'enseignement universitaire, de la relation d'initiation et sur le transfert enseignant, de Socrate/Alcibiade jusqu'à Heidegger/Arendt et au-delà. Le transfert, selon Freud, est ce qui appelle un fort investissement affectif, il est :

En somme une force qui investit, travaille et détermine, voire destine une relation. Pour autant qu'il affecte la relation enseignante, le transfert est ou devrait être un principe propulseur, une force motrice, formatrice, transformatrice. (...) celle-ci exige par conséquent une interlocution fortement personnelle, d'affection et d'amour, où maître et disciple pensent ensemble, unis par l'inspiration d'Éros. (PE, p. 24).

En conséquence, un facteur fondamental pour le transfert enseignant, dans le sens d'un enseignement comme *écriture*, est la présence d'un maître. Le maître en tant que

²⁹¹ Cf. Wittgenstein, *Conférence sur l'éthique* (1929).

présence singulière, comme un Autre, l'absolument étranger, indispensable à l'enseignement comme écriture ayant en vue l'initiation.

Il est important de remarquer que Levinas, dans sa conception de l'enseignement centré sur l'altérité, va dans le même sens :

L'Autre n'est pas pour la raison un scandale qui la met en mouvement dialectique, mais le premier enseignement. Le Discours [du Maître] est ainsi expérience de quelque chose d'absolument étranger, « connaissance » ou « expérience » *pure, traumatisme de l'étonnement*. L'absolument étranger seul peut nous instruire.²⁹²

La présence du maître est condition insubstituable de l'initiation. Cela est déjà vrai dans le cas de Wittgenstein ainsi que l'atteste toute l'importance de ses *gestes*, de son *ton*, de tout cela qui fait signe, à partir des aspects, vers la chose inexprimable, comme nous l'avons vu.²⁹³

V

Rencontre-événement et initiation

Stefan Zweig a remarquablement réussi à mettre en scène l'impact de la *rencontre* d'un étudiant avec un « vrai maître » dans sa nouvelle *La Confusion des Sentiments* (1927). Il présente avec richesse des détails une *rencontre-événement*²⁹⁴. La nouvelle

²⁹² Cf. Lamarre, Jean-Marc, « Seule l'altérité enseigne. », *Le Télémaque* 1/2006 (n° 29), p. 69-78
URL : www.cairn.info/revue-le-telemaque-2006-1-page-69.htm. DOI : 10.3917/tele.029.0069. Voir aussi Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p.46.

²⁹³ Afin de donner la mesure du rôle majeur de l'enseignement oral dans l'œuvre de Wittgenstein, nous soulignons ici qu'une bonne partie de l'ensemble des textes qui compose l'œuvre connu aujourd'hui a été établi par ses étudiant(e)s ; ceux qui suivent les « non-cours » et ceux à qui il dictait les cours et les textes, remarques, fiches, carnets. Par exemple, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse* ; il s'agit de notes prises par Yorick Smythies, Rush Rhees et James Taylor ; *Les Cours de Cambridge*, sont des notes de cours prises par Alice Ambrose, Margaret Macdonald, John King et Desmond Lee.

²⁹⁴ Cf. Zweig, *La Confusion des Sentiments : Notes intimes du Professeur R. de D* ; traduction Alzir Rella et Olivier Bournac (1926). Édition du Groupe « Ebooks libres et gratuits ». Dorénavant désigné CS.

Rencontre dans ce sens veut dire, selon Prado, qu'il y a eu un *événement*, c'est-à-dire une occurrence qui est de l'ordre de l'inattendu et du hasard. « *A l'origine de toute initiation il y a un événement* » (CSA p.2). Une rencontre-événement relève d'une résonance affective entre soi et l'autre inconnu au-

décrit l'histoire d'un professeur universitaire de philologie nommé Roland qui a reçu de ses étudiants et collègues un livre d'hommage, une biographie composée de toutes ses écrits et conférences reliées. Ils lui ont offert ce livre à l'occasion de son soixantième anniversaire et de sa trentième année de professorat. À le regarder de plus près, le professeur constate qu'il n'y manque qu'une expérience vécue dans sa jeunesse, laquelle fut pourtant déterminante pour sa vie entière. « Ce livre [remarque-t-il] ignore tout du secret de mon avènement à la vie intellectuelle (...). Tout y est vrai, seul y manque l'essentiel. Il me décrit, mais sans parvenir jusqu'à mon être. Il parle de moi sans révéler ce que je suis. » (CS, p. 3).

C'est alors, à cette occasion, que le narrateur va se remémorer la *rencontre initiatique* avec un maître dans sa jeunesse. C'est cette *rencontre* qui l'a conduit *sur les voies de la vie de l'esprit* ; elle fut décisive pour sa destinée.

On peut voir à l'œuvre notre problématique du « sentiment du différend », de l'affect comme *mouvement de l'âme, qui s'inscrit aspectuellement* — avant qu'on soit en mesure de l'articuler. Ainsi de Roland, frappé, affecté, traumatisé lors de la *rencontre* avec le professeur, le « vrai maître » : il est terrassé par l'affect, il est ravi, fasciné, avant de pouvoir s'expliquer ce qui lui arrive. Il avoue le sentiment de *raptus*, de *ravissement*, lors de sa première *rencontre* avec le professeur dans une salle de cours²⁹⁵. « Jamais

dedans de soi, à l'occasion d'une expérience avec un quelque chose dans le monde (un lieu, un visage, une voix). Ici, c'est le cas d'un étudiant avec un maître. Sur ce type de rencontre/initiation, Prado constitue une axiomatique en quatre propositions :

« [1] À l'origine de toute initiation (...) il y a un événement ; cet événement est de l'ordre de la rencontre ; cette rencontre-événement est, par définition, de type amoureux (l'énamoration, die Verliebtheit).

[2] Par conséquent, "on n'apprend que de qui on aime" (selon le célèbre mot de Goethe à Eckermann). Ce qui revient à poser une priorité de l'amour dans le travail sur soi et sur la transformation de soi, et partant, dans l'accès à la vérité. Le souci de soi et de l'autre en soi est intimement noué à la relation amoureuse.

[3] De là nous pouvons déduire la proposition réciproque : celui ou celle de qui on apprendra, on l'aimera. Puisque le sens — le sens d'un nouvel éthos, d'une conversion existentielle — est profondément noué à l'affect amoureux. Et inversement : l'Eros est fonction du sens aussi (c'est dans cette exacte mesure, d'ailleurs, qu'il ne fait pas plus acception du physique qu'il ne le fait de l'âge ou du sexe).

[4] D'où l'on peut préciser l'axiome de l'amour initiateur : tu ne donneras un sens (une forme) à ton existence que grâce à un autre, celui ou celle que tu aimes (fût-il ou elle d'un autre âge ; Épicure pour Lucrèce). Et réciproquement : celui ou celle grâce à qui tu donneras un sens (une forme) à ton existence, tu l'aimeras. » Cf. (CSA, p. 2 et 3).

²⁹⁵ On peut reconnaître, dans notre exemple, la description de Barthes au sujet du *ravissement* : « Épisode réputé initial (...) au cours duquel le sujet amoureux se trouve "ravi" (capturé et enchanté) par l'image de l'objet aimé (nom populaire : coup de foudre ; nom savant : énamoration. » Cf. R.

encore je n'avais entendu un être humain parler avec tant d'enthousiasme et d'une façon si véritablement captivante ; pour la première fois, j'assistais à ce que les Romains appelaient *raptus*, c'est-à-dire à l'envol d'un esprit au-dessus de lui-même. » (CS, p. 13).

Zweig décrit, par la bouche du narrateur, le sentiment d'*étonnement* à l'égard du discours d'un maître, à défaut de pouvoir l'articuler. Zweig-Roland exprime magnifiquement par le travail de l'*écriture* les manifestations aspectuelles de Roland-étudiant. Par exemple, il utilise des descriptions métaphoriques, physiologiques et physiques, pour évoquer les mouvements troublants de l'âme. C'est une façon de suppléer à l'impossible articulation par l'*écriture* :

Quant à moi [Roland-étudiant], je ne pouvais pas bouger, j'étais comme frappé au cœur. Passionné et capable seulement de saisir les choses d'une manière passionnée, dans l'élan fougueux de tous mes sens, je venais pour la première fois de me sentir conquis par un maître, par un homme ; je venais de subir l'ascendant d'une puissance devant laquelle c'était un devoir absolu et une volupté de s'incliner. Mon sang me brûlait dans les veines, je le sentais ; ma respiration était plus rapide ; ce rythme impétueux battait jusque dans mon corps, et tirillait avec impatience mes articulations. (CS, p. 18).

L'épisode de la rencontre de Roland avec son maître a été tellement hypnotique que le visage du professeur a été *fondue* dans son discours, il n'y avait que les mots, les écarts entre l'étudiant et son maître, la voix de celui-ci, tout cela qui l'a ravi, comme il le raconte lui-même. « Enfin je cédai à mon impulsion, et je me poussai lentement jusqu'au premier rang pour voir la figure de cet homme, car chose étrange, tandis qu'il parlait, je n'avais pas du tout aperçu ses traits, tellement ils étaient fondus dans la trame même de son discours. » (CS, p. 18). Cette question de la primauté *de la voix du discours* du maître est aussi cruciale pour la philosophie antique comme initiation où, comme nous l'avons vu, *l'amour est fondé sur la parole révélatrice du maître*. Lire ou relire par exemple, le célèbre éloge de Socrate par Alcibiade dans le *Banquet* où Socrate est comparé à un « silène »²⁹⁶.

Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, p. 223. Cf. aussi note 22 et 24 supra. Or, l'objet ravissant entre tous, c'est précisément le maître par excellence : Socrate (cf, *ibid*).

²⁹⁶ Cette problématique de la *voix de l'Autre* est fascinante et s'inscrit à merveille dans notre travail sur l'*écriture*. Dans les limites de ces pages, nous pouvons seulement indiquer quelques piste dans l'œuvre de Lyotard, que Prado a mis en évidence dans le texte « Dette d'affect » : « On entend la voix des autres avec les oreilles (donc dans le monde du communicable), mais on entend sa voix, soi (voir

Dans le récit de Zweig le narrateur, Roland, confie que même après le cours « la voix du maître » continue à l'appeler, à lui *apprendre à lire*, comme un *exercice spirituel*.²⁹⁷ On peut voir de nouveau, dans ce beau passage, les descriptions physiologiques, métaphoriques de l'*affect* et l'importance du *geste* du maître qui donne le *ton* de son discours (cela même qui ouvre le chemin à l'*inenseignable*, comme nous l'avons étudié). Et à la fin, nous voyons l'aveu du narrateur à propos de cette *rencontre initiatique* qui a orienté sa vie, qui lui a donné un sens.

Ce soir-là, je ne sortis plus ; j'oubliai même de manger, de fumer. Mon premier mouvement avait été de tirer de ma malle le Shakespeare que par hasard j'avais emporté, impatient de le lire (c'était la première fois depuis des années) ; ma curiosité avait été enflammée jusqu'à la passion par le discours du professeur, et je lus l'œuvre du poète comme je ne l'avais jamais fait auparavant. (...) Mais tout d'un coup, je découvrais dans ce texte un univers ; les mots se précipitaient sur moi, comme s'ils me cherchaient depuis des siècles ; le vers courait, en m'entraînant comme une vague de feu, jusqu'au plus profond de mes veines, de sorte que je sentais à la tempe cette étrange sorte de vertige ressenti quand on rêve qu'on vole. Je vibraï, je tremblais ; je sentais mon sang couler plus chaud en moi ; une espèce de fièvre me saisissait ; rien de tout cela ne m'était encore jamais arrivé et, pourtant, je n'avais fait qu'entendre un discours passionné. Mais l'enivrement de ce discours persistait sans doute encore en moi ; si je répétais une ligne tout haut, je sentais que ma voix imitait inconsciemment la sienne ; les phrases bondissaient suivant le même rythme impétueux et mes mains avaient envie, tout comme les siennes, de planer et de s'envoler. Comme par un coup de magie, j'avais en une heure de temps renversé le mur qui jusqu'alors me séparait du monde de l'esprit et je me découvrais, moi, passionné par essence, une nouvelle passion qui m'est restée fidèle jusqu'à aujourd'hui : le désir de jouir de toutes les choses terrestres dans des mots inspirés. (CS, p. 21 et 22).

l'autre en soi) avec sa gorge. Et le miracle, la merveille, voir “ l'horreur presque mystique”, c'est qu'il arrive qu'on entende la voix de l'autre, l'autre voix, avec sa gorge à soi. Cette “violence communielle” s'appelle aimer; aimer d'amitié (c'est la “fraternité virile” éprouvée dans le combat) ou aimer d'amour (c'est l'étreinte, la communion des amants “dans le continuum animal et nocturne”). Mais cela s'appelle aussi lire, entendre “monter par la gorge la voix des œuvres mutiques”, c'est-à-dire se les destiner. “C'est par cette fusion seule [de deux gorges en une] (que) la pérennité éventuelle des œuvres peut se comprendre”. (DA, p.20). Cf. aussi Prado « Exercice de dépropriation. Pessoa, la littérature et la philosophie », suivi de : Choix et traduction de poèmes de la coterie pessoenne : Caeiro, Campos, Pessoa. Deux volets, respectivement dans Cahiers Critiques de Philosophie, 3 (2006) et dans Chimères, 2007-2008. Cet donc, avec sa gorge que le disciple, ici Roland, entend la voix du maître.

²⁹⁷ Voir sur ce sujet la note 4 supra.

Ou encore l'affect de Roland, en décrivant les moments de travail avec son maître, des moments où celui-ci lui dicte sa pensée.

Je m'asseyais à la table, lui tournant le dos, tandis qu'il marchait dans la pièce d'un pas agité, jusqu'au moment où le rythme s'était pour ainsi dire rassemblé en lui et où l'élévation de sa voix donnait le départ. Car cet homme singulier tirait toutes ses pensées de la musicalité du sentiment : il avait toujours besoin de prendre son élan pour mettre ses idées en mouvement. (CS, p. 44).

Ces gestes, de tourner le dos (scène qui renvoie à la psychanalyse et l'importance donnée à l'écoute, plutôt qu'au regard), le geste singulier du maître de marcher et de parler à haute voix (l'importance du *ton* de la voix, de sa *musicalité*) sont tous des gestes wittgensteiniens bien connus, que Prado met en évidence dans le « Poète égaré »²⁹⁸. On pourrait dire, dans le cas de Wittgenstein, que l'enseignement comme l'*écriture* ont été possible à *la limite* des pratiques universitaires établies. Il a pu ainsi témoigner de ce qui demeure, inexprimable ou encore, *inenseignable*.

Mais aujourd'hui il nous reste à inventer quelque chose d'analogue. Prado nous invite à chercher des horizons possibles, dans ses textes et par sa façon passionnée d'enseigner. Il a un savoir-faire pour susciter la curiosité de ses étudiants, une manière particulière de raconter une histoire ; le don d'établir des analogies, de faire ressortir les rapports entre les idées apparemment fort éloignées ; il a l'aisance pour déchiffrer des contenus, pour *voir... comme....* Il a aussi une manière particulière de lire des passages de textes à haute voix, le *timbre* et le *ton* de sa voix changent constamment pour donner de l'intensité à sa lecture; il a une façon fine de laisser un temps après un mot pour souligner la nuance d'un texte ; c'est tout cela qui rend unique sa manière de nous apprendre à lire ensemble.

Ses cours se déroulent toujours en *mouvement*, comme une espèce de « chorégraphie » ; nous avons l'impression que son discours suit la marche de son corps dans la salle, ou le contraire, sa parole veut suivre ses pas. De plus, il y a des

²⁹⁸ Nous soulignons que dans *L'Art de Juger*, Prado a bel et bien exploré les rapports entre *tonalité affective, musicalité et pensée* chez Wittgenstein, ainsi que chez E. Poe et M. Proust. Cf. LAJ.

« parenthèses » dans ses cours, bien connues par ses étudiants, c'est-à-dire des instants de *grâce* qu'il partage avec nous, lorsqu'il lui arrive de s'adonner à des développements qui n'étaient pas prévus.

À la fin de ses cours à l'Université, mais aussi, dans les conférences qu'il donne partout, il y a, couramment, une sorte de file d'attente formée par des étudiants, des auditeurs libres, des spectateurs, qui restent pour lui porter témoignage de leurs sentiments d'*étonnement*, de *ravisement* d'ébranlement, qui viennent de sa parole. Un de ces étudiants, à Université de Paris 8, M. L., lors d'une fin de cours, a défini ainsi son style d'enseignement : « Ce cours de philosophie est un art de toucher à cet autre au-dedans de nous, comme une séance de psychanalyse, comme le temps d'une performance artistique, un événement. »

Comme il le dit lui-même souvent dans ses cours : « A chacun de tâcher d'ordonner sa vie à cela [l'inexprimable ultime], de faire hommage, à son existence singulière, du travail sur soi et sur l'autre de soi qu'il ou elle lui doit ». ²⁹⁹

Références Bibliographique

- Agamben, G. et Piazza, V. dans le livre *L'ombre de l'amour : Le concept d'amour chez Heidegger*. Paris : Rivages/Payot, 2003.
- Barthes, R. *Fragments d'un discours amoureux*, Paris : Seuil, 1977.
- Coulomb, M. « L'amour ou la folie selon Ludwig Binswanger » <http://www.cairn.info/revue-l-information-psychiatrique-2010-9-page-798.htm> (consultée le 04/01/2016).
- Hadot, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris : Editions Gallimard, 1995.
- ___ . *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002.
- ___ . *La Philosophie comme manière de vivre*. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davison. Paris : Éditions Albin Michel, 2001.
- Arendt H., Heidegger, M. *Briefe 1925-1975*, Frankfurt 1998, S. 31, 13. V 1925 ; trad. fr. *Heidegger, Hannah Arendt, lettres et autres documents, 1925-1975*. Paris : Gallimard, 2002.
- Lamarre, Jean-Marc, « Seule l'altérité enseigne. », *Le Télémaque* 1/2006 (n° 29), p. 69-78 URL: www.cairn.info/revue-le-telemaque-2006-1-page-69.htm. DOI : 10.3917/tele.029.0069.
- Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1971.
- Lytard, *Le Différend*, Paris : Minuit, 1983.

²⁹⁹ Cf. Prado, Austauschbarkeit [Échangeabilité], in : *Bologna Bestiarium*, Diaphanes, 2013, inédit en français.

- ___ . « Pierre Souyri : le marxisme qui n'a pas fini », Introduction à P. Souyri, *Révolution et contre-révolution en Chine*, Chr. Bourgois, 1982; repris dans J.-F. Lyotard, *Pérégrinations* (Galilée, 1990), sous le titre de « Mémorial pour un marxisme : à Pierre Souyri ».
- ___ . « Sur le différend » in *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Galilée, 1984.
- Prado, P. *Le Principe d'Université*, Éditions Lignes, Paris, 2009. [Version abrégée en accès libre : <http://www.editions-lignes.com/LE-PRINCIPE-D-UNIVERSITE.html>]
- ___ . Austauschbarkeit (« E comme ÉCHANGEABILITÉ ») in : Bologna Bestiarium, Unbedingten Universitäten (hrsg.), a. d. Französischen v. Johanna-Charlotte Horst, Vera Kaulbarsch, Elias Kreuzmair u. Léa Kuhn, in: *Unbedingte Universitäten* (hrsg.), Bologna-Bestiarium, Diaphanes, Berlin, Zürich voraus. Zürich-Berlin : Diaphanes 2013.
- ___ . « Le couple Socrate et Alcibiade : Notes sur la relation enseignante à l'heure du libéralisme cognitif », contribution in Irodoutou, Constantin (org.) *Mélanges offerts à René Schérer*, 2015.
- ___ . « La dette d'affect », in *L'exercice du différend – J.-F. Lyotard*, Actes du Colloque international org. par D. Lyotard, J.-Cl. Milner et G. Sfez, Collège international de philosophie / PUF, Paris 2001.
- ___ . « O impronunciável : Observações sobre um fracasso sublime » (L'imprononçable. Observations sur un échec sublime : Cl. Lispector et l'analytique kantienne) », *Remate de Males*, São Paulo 1989. <http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/remate/article/view/2983/2466> (page consultée le 04/01/16).
- ___ . *De l'art de juger. Aspect, affect, écriture. (Kant, Freud et Wittgenstein)*. Thèse de doctorat d'État ès lettres en philosophie, reproduite sur microfilm par l'Atelier National de Lille sous le n° 98PA081469, Paris, 1998, p. 275 : <http://www.sudoc.fr/049631942>. (page consultée le 20/06/2015).
- ___ . « Réponses » (entretien avec J.-F. Lyotard, en collab. avec J. Rogozinski et Th. Briault), in *Philosophie, philosophie* (Paris), Septembre 1993. Texte disponible on line, site : <http://www.lasca.fr/pdf/entretiens/Lyotard.pdf>. (page consultée le 17/06/15).
- ___ . « Exercice de dépropriation. Pessoa, la littérature et la philosophie », suivi de : Choix et traduction de poèmes de la coterie pessoenne : Caeiro, Campos, Pessoa. Deux volets, respectivement dans *Cahiers Critiques de Philosophie*, 3 (2006) et dans *Chimères*, 2007-2008.
- ___ . « À l'horizon de la résistance, il y a une stylistique de l'existence », Entretien avec D. Viennet in *Tête-à-tête*, 1, Paris : mai 2011.
- ___ . « L'Université, le soi et le marché », journal *L'Humanité* (Paris, 31/12/2009) en ligne : <http://www.humanite.fr/node/430206> ; « L'Envers de l'Université (Socrate et Alcibiade, relation d'initiation et amour de transfert ; lectures de Lacan, Barthes, Foucault) (à paraître) » et « Figures de l'« anti-universitaire » in : *De l'Université*, Université de Lille I, 2015.
- ___ . « Un poète égaré au sein de l'université. Wittgenstein et l'invention du « non-cours », *Revue Lignes* n° 30, Paris : novembre 2009.
- Wittgenstein, L. *Conférence sur l'éthique* (1929), trad. fr., Paris/ Gallimard, 2008.
- Zweig, *La Confusion des Sentiments : Notes intimes du Professeur R. de D* ; traduction Alzir Rella et Olivier Bournac (1926). Édition du Groupe « Ebooks libres et gratuits ».

INDEX DE NOMS

A

ALQUIÉ, 13, 14, 62, 114, 116, 117, 120, 122, 123,
124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 135, 137,
138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 149, 151,
168, 211, 212, 293, 299, 306, 352
ALTHUSSER, 19, 45, 65, 148, 207, 214
ARMOGATHE, 123, 299
ARON, 20
ARTAUD, 11, 12, 77, 80, 132, 163, 208, 264, 265,
266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276,
277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286,
287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 297, 298, 299,
306, 353
ARTIÈRES, 32, 216, 270, 296, 297, 300
ARYAL, 11, 299
AUSTIN, 139, 173, 300

B

BADIOU, 18, 19, 33, 207, 267, 300, 334
BARTHES, 6, 32, 89, 193, 206, 268, 334, 335, 338,
342, 343
BATAILLE, 20, 23, 32, 63, 89, 94, 132, 182, 186, 196,
266, 268, 293
BATESON, 187, 300
BEAUFRET, 28
BECKETT, 43, 268, 329, 332
BELGIOISO, 123
BENNINGTON, 79
BERGSON, 25, 76
BERNHARD, 274, 300
BERSANI, 218
BERT, 270, 297, 300
BEYSSADE, 14, 62, 67, 74, 81, 95, 96, 101, 102, 104,
106, 114, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127,
135, 142, 210, 299, 300, 306, 308, 309, 316, 352
BLANCHOT, 23, 63, 64, 90, 94, 132, 182, 186, 191,
242, 256, 257, 258, 266, 267, 268, 286, 287, 290,
293, 298, 300, 301
BLAUSIUS, 78
BONNEFOY, 32, 216, 296
BOURETZ, 300
BOYNE, 11, 300
BRAGUE, 11, 300
BREDA, 139
BRIAULT, 43, 270, 299, 320, 343
BUCKINX, 300
BURTON, 136

C

CANGUILHEM, 66, 272, 300, 304
CARNAP, 187
CARROLL, 11, 301
CASTORIADIS, 45, 51
CHAR, 79, 178, 179, 224, 226, 227, 229, 230, 231,
232, 245, 274, 301, 302, 352
CHÂTELET, 91, 334

CHEVALLIER, 182, 301
CLERSELIER, 80, 81, 318
COLLIN, 256, 257, 258, 267, 301

D

DEFERT, 85, 92, 199, 204, 205, 217, 242, 243, 296
DEGUY, 89, 198, 206
DELEUZE, 25, 27, 33, 65, 79, 91, 218, 225, 276, 301,
334
DELUY, 283, 304
DERRIDA, 1, 6, 9, 11, 12, 13, 14, 17, 19, 21, 22, 23,
25, 26, 27, 28, 29, 32, 37, 59, 61, 62, 63, 64, 65,
66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79,
80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92,
93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103,
104, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115,
116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 128,
129, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140,
141, 142, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154,
155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164,
165, 167, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190,
191, 192, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202,
203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212,
213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222,
225, 226, 227, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239,
240, 241, 242, 244, 247, 248, 250, 251, 252, 253,
254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 264, 265,
266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 277,
279, 281, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 293,
295, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 306, 309, 310,
334, 351, 352, 353
DESCARTES, 1, 9, 11, 12, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 59,
62, 63, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 91, 92, 94, 95,
96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106,
109, 110, 111, 112, 114, 116, 117, 118, 119, 120,
121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130,
131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142,
143, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 152, 153, 154,
155, 156, 157, 158, 159, 160, 167, 168, 169, 170,
171, 182, 186, 192, 197, 200, 201, 202, 203, 207,
208, 209, 211, 219, 220, 222, 225, 229, 233, 248,
252, 256, 258, 265, 266, 267, 292, 293, 297, 299,
300, 301, 302, 303, 306, 308, 309, 310, 312, 313,
314, 316, 317, 351, 352
DESCOMBES, 20, 22, 23, 24, 28, 29, 174, 226, 227,
230, 234, 236, 238, 240, 241, 254, 255, 301, 306
DOMENACH, 90
DREYFUS, 143, 301
DROIT, 178, 179, 229, 252, 253, 301

E

ERIBON, 66, 77, 80, 90, 191, 197, 198, 203, 206, 211,
212, 213, 218, 301, 306
EWALD, 94, 296, 298

F

FABIANI, 301
 FATHY, 84, 298
 FAURISSON, 39
 FLAUBERT, 23, 268
 FLYNN, 11, 79, 302
 FOUCAULT, 1, 6, 9, 11, 13, 14, 17, 21, 22, 23, 25, 27,
 29, 32, 37, 45, 46, 47, 48, 55, 59, 61, 62, 63, 64,
 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91,
 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103,
 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114,
 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135,
 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146,
 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156,
 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166,
 167, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178,
 179, 180, 181, 182, 184, 186, 187, 188, 189, 190,
 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 201, 202,
 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212,
 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 225,
 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 242, 243,
 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253,
 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 264, 265,
 266, 267, 268, 270, 271, 273, 274, 275, 279, 284,
 285, 286, 287, 288, 292, 293, 295, 296, 300, 301,
 302, 303, 304, 306, 309, 312, 316, 334, 335, 343,
 351, 352, 353
 FRANK, 11, 302
 FREUD, 1, 9, 11, 12, 14, 17, 27, 29, 30, 32, 52, 56,
 59, 63, 64, 70, 90, 107, 110, 113, 114, 117, 133,
 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161,
 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171,
 181, 182, 183, 189, 190, 212, 216, 219, 225, 248,
 249, 250, 251, 256, 258, 260, 265, 266, 292, 293,
 294, 298, 301, 304, 306, 324, 326, 328, 336, 343,
 352

G

GAYATRI, 11
 GENEROSO, 270, 320, 321
 GOLDMANN, 139
 GOUHIER, 76, 77, 78, 80
 GRANEL, 89, 116, 206, 207, 208, 209, 210, 215, 222,
 251, 302
 GROS, 1, 7, 268, 285, 296, 302
 GROSSMAN, 275, 299
 GUEROULT, 14, 120, 137, 138, 139, 140, 141, 143,
 146, 147, 148, 149, 151, 212, 312, 316
 GUVEN, 11, 302

H

HABERMAS, 29, 32, 49, 213, 214, 227, 267, 300, 302
 HADOT, 46, 47, 106, 110, 143, 144, 145, 302, 322,
 323, 334, 342
 HASUMI, 90, 244
 HEGEL, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 234, 238,
 241, 268, 302

HEIDEGGER, 19, 20, 26, 27, 28, 29, 37, 88, 177, 186,
 192, 204, 234, 249, 266, 289, 290, 293, 298, 302,
 324, 328, 336, 342
 HÖLDERLIN, 64, 84, 163, 266, 271, 274, 275, 276,
 284, 290, 302, 305
 HUSSERL, 20, 27, 186, 198, 199, 235, 236, 237, 297,
 302
 HYPOLITE, 20, 25, 27

J

JAMES, 79, 173, 178, 337
 JASPERS, 64, 289, 290, 291, 302
 JOYCE, 84

K

KAMBOUCHNER, 14, 62, 104, 105, 109, 110, 114,
 117, 119, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 146, 169,
 213, 302, 306, 352
 KANT, 20, 33, 38, 210, 276, 322, 326, 328, 343
 KIERKEGAARD, 183
 KLEIST, 84, 305
 KLOSSOWSKI, 20, 63, 182
 KOJÈVE, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 302
 KORTIAN, 64
 KOYRÉ, 27

L

LACAN, 11, 19, 20, 28, 29, 30, 118, 181, 193, 214,
 275, 305, 324, 334, 335, 343
 LACOUE-LABARTHE, 64
 LAGRANGE, 296
 LANCASTER, 231, 302
 LAPLANCHE, 275, 286, 287, 294, 301, 334
 LEFORT, 45
 LEIBNIZ, 144, 145
 LEVINAS, 65, 181, 337, 342
 LÉVI-STRAUSS, 214
 LINHART, 45, 302
 LISPECTOR, 43, 329, 332, 343
 LOYOLA, 106, 110
 LYOTARD, 13, 14, 19, 25, 26, 29, 32, 33, 36, 37, 38,
 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52,
 53, 55, 56, 57, 58, 115, 169, 171, 173, 187, 194,
 195, 205, 210, 218, 225, 226, 267, 268, 269, 270,
 279, 294, 298, 299, 303, 304, 306, 320, 325, 326,
 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 339, 342, 343,
 351

M

MACHEREY, 12, 14, 62, 68, 83, 84, 88, 106, 114,
 117, 120, 128, 129, 130, 135, 137, 138, 139, 141,
 142, 143, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 169, 211,
 212, 213, 296, 302, 306, 352
 MAJOR, 219, 227, 255, 303
 MALEBRANCHE, 145
 MALLARMÉ, 23, 113, 268
 MANFRED, 11
 MANIGLIER, 170, 303, 304
 MARGOT, 111, 112, 303
 MARION, 179

MARX, 20, 26, 27, 29, 32, 40, 52, 54, 56, 58, 90, 231,
232, 234, 248, 249, 268, 298, 330
MELEAU-PONTY, 139
MERLEAU-PONTY, 19, 20, 24, 30, 281
MILLER, 178
MILNER, 41, 79, 178, 179, 229, 230, 231, 232, 254,
268, 303, 304, 306, 343
MIYAKAWA, 90
MONTAIGNE, 18, 69, 104, 136
MONTROYA, 44
MORRIS, 187

N

NAKAMURA, 90
NAKANO, 89, 90
NANCY, 64, 255, 256, 303
NAPOLÉON, 23
NERVAL, 163, 266, 274, 284
NEWTON, 20
NIETZSCHE, 27, 29, 32, 63, 64, 79, 80, 84, 90, 94,
106, 132, 162, 163, 164, 174, 175, 179, 180, 182,
183, 184, 185, 186, 196, 212, 214, 225, 230, 234,
250, 266, 272, 274, 275, 276, 282, 284, 285, 286,
293, 297, 301, 305, 306, 322, 335
NORRIS, 11, 303
NOVALIS, 186

O

ODELLO, 154, 248
OLIVIER, 186, 191, 266, 269, 270, 271, 274, 275,
281, 297, 337, 343

P

PIEL, 89, 206
PINEL, 161, 162, 164, 212
PLATON, 20, 46, 178, 193, 322, 323
POTTE-BONNEVILLE, 1, 7, 85, 92, 143, 217, 242,
243, 297, 303
PRADO, 6, 7, 40, 41, 42, 43, 44, 49, 145, 165, 191,
193, 252, 267, 270, 299, 303, 306, 320, 321, 322,
323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 332, 333,
334, 335, 336, 337, 339, 341, 342, 343

Q

QUENEAU, 24, 27
QUINE, 139

R

RABROW, 106
RABINOW, 143, 245, 301
REVEL, 79, 246, 297, 304
RICHARD, 113, 302

RICCEUR, 113, 218
ROGOZINSKI, 43, 299, 343
ROUDINESCO, 1, 7, 32, 98, 118, 154, 181, 213, 214,
218, 219, 251, 275, 298, 304, 306
RYLE, 139

S

SAFATLE, 1, 7, 170, 304
SARTRE, 19, 24, 28, 29, 65
SCHELLING, 64
SCHÉRER, 191, 270, 303, 320, 323, 334
SCHOPENHAUER, 98, 304
SEARLE, 173, 174, 304
SOUYRI, 41, 45, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 169,
171, 304, 325, 330, 343
SPILAK, 270, 320
SPINOZA, 144, 145, 151
SPIVAK, 11, 304
STOHRER, 110
STONE, 78
STRAWSON, 139

T

THÉVENIN, 298
TOYOSAH, 90
TUIKE, 161, 162

U

URMSON, 139, 173

V

VAN GOGH, 64, 163, 264, 266, 270, 272, 275, 276,
277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286,
289, 290, 291, 299, 302, 305, 306, 353
VERMEREN, 6, 17, 44, 304
VERNANT, 218
VIDAL-NAQUET, 39, 90

W

WAHL, 27, 65, 88, 139, 199, 200, 202
WALTHER, 280, 305
WATZLAWICK, 173, 187, 305
WILLIAMS, 139
WITTGENSTEIN, 38, 41, 49, 252, 274, 300, 304, 321,
326, 328, 331, 333, 335, 336, 337, 341, 343

Z

ŽIŽEK, 11, 305
ZWEIG, 21, 84, 191, 192, 193, 305, 337, 339, 340,
343

INDEX DES NOTIONS

A

ABÎME, 64, 132, 163, 226
ABSENCE D'ŒUVRE, 15, 76, 77, 78, 158, 266, 273,
274, 283, 284, 285, 288, 289, 292, 293
ADRESSE, 9, 11, 12, 42, 171, 172, 173, 216, 221,
222, 223, 234, 269, 291, 357
AFFECT, 14, 40, 41, 42, 43, 44, 57, 59, 194, 270,
282, 294, 303, 304, 306, 320, 321, 322, 323,
324, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 333,
334, 338, 339, 340, 341, 343
AGONISTIQUE, 172, 174, 186, 187, 211, 214,
221, 244, 262, 293, 301
ARCHÉOLOGIE, 64, 73, 74, 75, 76, 106, 111, 112,
115, 159, 173, 174, 175, 198, 199, 207, 208,
226, 228, 229, 231, 232, 245, 254, 261, 262,
296
ARCHÉOLOGIQUE, 13, 63, 64, 65, 150, 178, 228,
244, 245, 261, 262, 288
ARGUMENTATION, 39, 51, 92, 100, 139, 150, 169,
205, 210, 223
ART, 33, 64, 94, 98, 176, 177, 269, 270, 279, 281,
282, 283, 287, 289, 290, 298, 302, 303, 304,
320, 321, 322, 323, 326, 329, 335, 342, 343
AUTRE, 1, 3, 9, 11, 14, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 25,
26, 30, 31, 38, 43, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 54, 58,
59, 62, 63, 65, 69, 72, 75, 76, 78, 80, 82, 83, 86,
87, 88, 91, 94, 95, 96, 98, 99, 101, 102, 105,
106, 109, 110, 111, 112, 115, 118, 121, 122,
123, 124, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 146,
147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157,
158, 159, 160, 161, 163, 164, 167, 168, 169,
170, 171, 172, 173, 174, 176, 179, 180, 181,
182, 183, 184, 185, 187, 189, 190, 194, 195,
196, 197, 201, 204, 206, 215, 216, 217, 219,
220, 221, 222, 223, 225, 226, 229, 232, 234,
235, 238, 239, 240, 242, 244, 246, 247, 249,
250, 251, 252, 254, 255, 256, 258, 259, 261,
262, 264, 265, 268, 271, 273, 275, 276, 278,
280, 281, 283, 284, 287, 288, 289, 290, 291,
292, 293, 294, 301, 303, 310, 311, 314, 317,
323, 324, 329, 330, 332, 334, 337, 338, 340,
342, 356, 357, 358

B

BIOGRAPHIE, 12, 174, 178, 179, 180, 183, 184,
338
BIOS, 175, 176, 177, 181, 232, 233

C

CAS, 13, 14, 23, 26, 27, 32, 38, 39, 40, 44, 46, 48,
50, 52, 55, 56, 58, 63, 64, 67, 68, 75, 76, 81, 84,
94, 96, 105, 106, 108, 110, 112, 115, 121, 125,
126, 127, 128, 131, 140, 149, 167, 169, 170,

171, 177, 178, 181, 182, 183, 187, 188, 189,
191, 192, 193, 194, 196, 199, 205, 206, 208,
209, 210, 212, 216, 219, 221, 222, 223, 225,
232, 234, 241, 249, 250, 256, 259, 260, 265,
268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277,
283, 286, 287, 290, 292, 317, 330, 335, 337,
338, 341
COGITO, 25, 28, 69, 72, 111, 120, 139, 141, 146,
147, 182, 222, 223, 251, 252
COMMENTAIRE, 72, 77, 80, 84, 93, 106, 110, 111,
158, 192, 200, 201, 203, 208, 213, 216, 217,
242, 275, 276, 286, 288, 290
CONCEPT, 9, 13, 14, 19, 21, 26, 28, 29, 30, 36, 37,
40, 41, 44, 46, 49, 51, 53, 54, 56, 63, 84, 97,
106, 113, 122, 123, 144, 152, 159, 165, 166,
181, 182, 188, 191, 208, 225, 226, 229, 230,
234, 240, 241, 254, 257, 259, 267, 284, 286,
320, 321, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 342,
356
CORPS, 24, 25, 32, 53, 67, 68, 83, 91, 97, 98, 100,
105, 109, 110, 111, 116, 118, 121, 125, 130,
132, 136, 161, 180, 184, 185, 189, 229, 230,
232, 233, 267, 271, 273, 274, 278, 279, 282,
287, 288, 310, 314, 339, 341
CRITIQUE, 11, 18, 19, 20, 26, 28, 31, 32, 45, 46,
49, 52, 53, 54, 56, 59, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 74,
75, 79, 80, 86, 87, 89, 91, 92, 93, 98, 99, 105,
107, 110, 112, 113, 120, 128, 131, 148, 156,
162, 164, 170, 178, 179, 180, 181, 198, 199,
202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210,
213, 216, 224, 226, 227, 242, 245, 247, 253,
254, 260, 267, 273, 275, 277, 282, 286, 287,
303, 356, 357
CULTURE, 21, 32, 134, 136, 145, 158, 228, 238,
253, 270, 273, 274, 334, 335

D

DEHORS, 12, 44, 56, 65, 67, 70, 75, 120, 129, 134,
148, 149, 151, 166, 168, 180, 218, 231, 296,
310, 335
DÉRAISON, 22, 62, 65, 66, 69, 74, 77, 80, 91, 151,
159, 161, 162, 163, 228, 229, 266, 285, 356
DIALECTIQUE, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 49, 50, 75,
113, 187, 195, 207, 213, 233, 240, 241, 242,
254, 255, 257, 258, 268, 304, 337
DIALOGUE, 25, 32, 106, 157, 181, 192, 194, 197,
214, 215, 222, 259, 298, 306, 310
DIFFÉRENCE, 224, 233, 234, 236, 237, 238, 239,
253, 254, 255, 256, 257, 258, 289, 301, 357
DIFFÉREND, 1, 9, 13, 14, 15, 17, 20, 35, 36, 37, 38,
39, 40, 41, 42, 44, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 61, 63, 64, 71, 80, 89, 110, 111, 114,
115, 120, 128, 130, 131, 133, 149, 152, 154,
155, 156, 169, 170, 171, 172, 173, 181, 184,
187, 188, 194, 201, 205, 206, 210, 211, 212,
217, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 227, 252,

254, 256, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 265,
267, 269, 271, 274, 284, 292, 293, 294, 295,
299, 303, 304, 306, 320, 324, 325, 328, 329,
330, 331, 338, 343, 356, 357, 358

DISCOURS, 12, 13, 14, 19, 20, 25, 27, 31, 32, 37,
38, 39, 40, 42, 43, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56,
57, 58, 59, 62, 63, 66, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 84,
86, 90, 93, 94, 95, 96, 99, 102, 106, 107, 109,
111, 113, 122, 131, 134, 135, 141, 148, 150,
151, 152, 155, 167, 170, 174, 175, 180, 182,
183, 187, 189, 195, 203, 207, 208, 212, 213,
214, 215, 220, 221, 225, 226, 227, 228, 229,
233, 234, 237, 242, 243, 244, 245, 246, 249,
253, 256, 259, 260, 261, 262, 266, 267, 269,
273, 274, 277, 286, 289, 294, 302, 309, 311,
322, 323, 329, 330, 331, 333, 339, 340, 341,
342, 357

DISPOSITIF, 13, 49, 65, 122, 160, 161, 167, 170,
171, 201, 225, 226, 233, 234, 239, 242, 243,
247, 248, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257,
258, 259, 260, 261, 288, 289, 293, 294, 324,
335

E

ÉCRITURE, 9, 11, 14, 15, 16, 19, 23, 31, 32, 33, 37,
43, 44, 57, 63, 69, 71, 84, 88, 90, 94, 111, 115,
141, 150, 158, 189, 200, 201, 202, 203, 216,
217, 225, 226, 230, 231, 234, 239, 240, 242,
243, 245, 253, 256, 257, 264, 265, 266, 267,
268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277,
279, 280, 282, 283, 287, 288, 292, 293, 294,
297, 301, 303, 306, 320, 321, 322, 326, 327,
328, 329, 332, 333, 336, 339, 341, 343, 356,
358

ÉTHIQUE, 38, 54, 80, 106, 143, 145, 157, 176, 181,
245, 289, 291, 322, 335, 336, 343

ÉVÈNEMENT, 20, 51, 52, 67, 69, 79, 93, 94, 99,
144, 148, 181, 182, 191, 206, 219, 228, 249,
250, 252, 255, 256, 257, 258, 267, 280, 290,
301, 337, 338, 342

EXCLUSION, 66, 67, 75, 76, 81, 82, 85, 95, 99, 103,
104, 108, 120, 124, 129, 133, 134, 137, 139,
142, 148, 165, 168, 169, 218, 236, 244, 252,
273, 275, 279, 309

EXERCICES SPIRITUELS, 47, 56, 106, 142, 144, 146,
323

EXISTENCE, 21, 22, 23, 29, 31, 39, 40, 47, 77, 80,
99, 106, 135, 136, 141, 142, 144, 162, 176,
177, 191, 208, 215, 221, 239, 287, 288, 290,
291, 317, 323, 324, 334, 336, 338, 342, 343

EXPÉRIENCE, 23, 26, 40, 41, 47, 54, 56, 66, 69, 72,
80, 82, 86, 88, 94, 96, 97, 99, 101, 102, 112,
120, 126, 128, 133, 134, 141, 147, 150, 157,
165, 176, 181, 182, 183, 186, 216, 230, 235,
237, 250, 266, 267, 268, 270, 271, 273, 281,
282, 287, 292, 325, 328, 330, 337, 338

F

FOLIE, 1, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 21, 22, 23, 59,
62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74,
75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102,
103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111,
113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 132,
133, 134, 135, 136, 137, 140, 142, 143, 147,
148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157,
158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 167, 168,
182, 187, 190, 192, 196, 199, 200, 203, 204,
205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 216,
218, 219, 220, 221, 222, 223, 227, 228, 229,
230, 231, 232, 243, 251, 252, 255, 256, 257,
260, 261, 262, 264, 265, 266, 270, 271, 272,
273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 282, 283,
284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 293,
296, 298, 300, 302, 304, 306, 308, 309, 310,
328, 342, 356, 357, 358

G

GRAMMATOLOGIE, 151, 170, 209, 226, 261, 262,
297, 304

GRAMMATOLOGIQUE, 13, 63, 64, 150, 261, 262,
288

H

HÉTÉROGÈNE, 31, 38, 42, 221, 225, 226, 269

HISTOIRE, 6, 9, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 31,
38, 45, 46, 54, 59, 62, 63, 65, 69, 70, 72, 73, 75,
76, 77, 78, 79, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 104,
106, 112, 114, 117, 143, 144, 147, 148, 149,
150, 152, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161,
162, 166, 168, 178, 190, 196, 204, 205, 206,
207, 210, 211, 215, 219, 220, 221, 224, 226,
227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 236, 237,
238, 239, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248,
249, 255, 258, 260, 261, 264, 265, 272, 273,
274, 277, 287, 288, 289, 301, 338, 341, 356,
357, 358

I

INSTITUTION, 94, 161, 175, 218, 226, 229, 266,
277, 279, 280, 335

J

JEU, 23, 38, 64, 87, 95, 102, 111, 112, 143, 182,
183, 184, 189, 192, 204, 211, 215, 223, 231,
234, 235, 241, 246, 251, 252, 253, 254, 255,
260, 276, 280, 285, 293, 309, 335

JUSTE, 1, 3, 9, 12, 13, 17, 21, 26, 35, 36, 37, 41,
45, 50, 63, 86, 104, 117, 133, 154, 157, 158,
161, 163, 165, 167, 169, 170, 172, 184, 190,
192, 195, 197, 210, 215, 216, 219, 241, 248,
251, 262, 264, 265, 270, 273, 280, 283, 289,

291, 298, 304, 306, 320, 321, 330, 356, 357,
358
JUSTICE, 14, 21, 26, 28, 39, 143, 157, 163, 227,
262, 265, 270, 271, 275, 283, 297, 314

L

LANGAGE, 12, 24, 31, 37, 38, 41, 42, 43, 49, 50,
52, 56, 63, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 83, 84, 86,
131, 132, 133, 157, 158, 161, 170, 173, 175,
187, 189, 202, 204, 211, 235, 238, 240, 244,
266, 270, 273, 274, 285, 286, 287, 294, 321,
322, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 335
LANGUE, 11, 14, 17, 18, 19, 20, 31, 32, 50, 53, 54,
55, 64, 114, 115, 176, 235, 247, 254, 259, 261,
268, 269, 277, 281, 293
LINGUISTIQUE, 204, 226, 238, 253, 254, 267
LOGIQUE, 12, 25, 28, 30, 31, 49, 50, 56, 63, 64, 65,
74, 82, 107, 118, 132, 147, 150, 153, 158, 160,
162, 163, 164, 165, 168, 173, 187, 215, 240,
248, 249, 262, 293, 305, 306, 314, 357

M

MALADIE, 47, 85, 130, 227, 228, 229, 230, 231,
272, 273, 274
MANIÈRE DE VIVRE, 12, 45, 46, 131, 175, 176,
183, 322, 323, 336, 342
MÉDICAL, 14, 97, 102, 103, 104, 126, 136, 159,
230, 273, 274, 277, 283, 311
MÉDITATION, 97, 101, 105, 106, 107, 108, 109,
121, 122, 128, 131, 140, 146, 271, 300, 302,
310, 311
MÉTALANGAGE, 50, 58, 64, 168, 259, 261
MÉTAPHYSIQUE, 19, 28, 44, 65, 67, 73, 80, 88, 90,
114, 116, 120, 128, 134, 135, 140, 141, 146,
200, 202, 203, 213, 235, 236, 237, 238, 239,
241, 242, 244, 255, 257, 260, 261, 286, 287,
288, 299, 300, 301
MILITANT, 36, 40, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 53,
55, 56, 59, 222, 260, 325, 330, 356

N

NORMAL, 63, 85, 272, 300, 317

O

ŒUVRE, 11, 12, 15, 19, 22, 27, 36, 37, 41, 44, 52,
54, 63, 74, 75, 76, 77, 79, 84, 85, 106, 115, 130,
131, 140, 149, 152, 154, 157, 162, 163, 165,
172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 185,
188, 192, 207, 216, 229, 231, 232, 233, 245,
247, 248, 249, 251, 256, 257, 258, 264, 269,
272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 282,
283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291,
292, 293, 302, 325, 328, 337, 338, 339, 340,
356, 357, 358

P

PAROLE, 72, 77, 85, 151, 161, 190, 191, 194, 202,
204, 215, 216, 225, 234, 239, 240, 245, 260,
266, 275, 277, 286, 287, 288, 323, 324, 328,
333, 339, 341, 342
PARTAGE, 17, 22, 66, 69, 72, 74, 75, 76, 77, 79,
141, 148, 151, 158, 167, 168, 228, 250, 265,
284, 288, 342
PEINTRE, 276, 277, 279, 282, 290, 291
PEINTURE, 225, 264, 271, 276, 278, 279, 280, 281,
282, 290, 297, 358
PENSÉE, 12, 15, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 28, 31,
33, 37, 38, 42, 43, 44, 46, 48, 52, 54, 55, 56, 57,
59, 63, 64, 67, 68, 69, 73, 76, 77, 79, 80, 82, 83,
84, 85, 91, 92, 94, 101, 106, 109, 118, 120,
121, 128, 130, 132, 133, 141, 146, 147, 149,
150, 151, 154, 158, 162, 165, 171, 174, 175,
177, 181, 183, 186, 203, 204, 207, 208, 219,
222, 227, 230, 233, 234, 235, 237, 238, 239,
242, 245, 246, 247, 249, 256, 257, 258, 265,
267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 276, 283,
292, 293, 294, 295, 296, 298, 301, 303, 304,
314, 320, 321, 322, 323, 328, 332, 334, 341
PHILOSOPHIE, 1, 6, 9, 12, 16, 17, 18, 19, 20, 23,
24, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 37, 38, 41, 44, 56,
63, 64, 65, 68, 70, 73, 76, 77, 84, 86, 87, 88, 90,
91, 92, 93, 94, 95, 99, 104, 110, 111, 120, 121,
122, 129, 131, 132, 133, 137, 138, 139, 140,
141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150,
151, 152, 154, 173, 175, 179, 182, 183, 186,
189, 198, 200, 201, 208, 211, 213, 218, 225,
226, 228, 233, 234, 235, 239, 247, 252, 253,
255, 256, 262, 267, 268, 276, 293, 294, 297,
298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 311,
321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 334, 339,
340, 342, 343, 356
PHILOSOPHIE FRANÇAISE, 18, 28, 31, 37, 137, 262
PHILOSOPHIQUE, 11, 12, 14, 18, 19, 32, 33, 49, 63,
64, 65, 66, 67, 70, 71, 73, 75, 76, 78, 86, 92, 94,
99, 106, 115, 128, 129, 131, 132, 134, 138,
139, 142, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 153,
155, 158, 159, 162, 170, 175, 177, 179, 183,
190, 196, 199, 200, 201, 205, 207, 225, 226,
227, 228, 233, 234, 235, 236, 239, 242, 247,
250, 252, 253, 255, 257, 258, 260, 266, 267,
268, 272, 281, 288, 290, 293, 294, 300, 301,
302, 303, 304, 323, 334, 335, 357
POLITIQUE, 14, 20, 23, 26, 32, 36, 37, 38, 40, 41,
44, 45, 46, 47, 53, 54, 66, 73, 94, 162, 174, 180,
183, 184, 215, 229, 231, 245, 250, 297, 306,
325, 330, 334, 356
POUVOIR, 7, 39, 41, 50, 54, 57, 58, 82, 83, 86,
108, 109, 117, 125, 146, 154, 157, 163, 164,
165, 166, 167, 180, 181, 200, 201, 208, 210,
228, 229, 233, 244, 245, 248, 250, 251, 259,
272, 274, 297, 313, 325, 331, 334, 338, 339
PRAGMATIQUE, 12, 14, 63, 172, 173, 186, 187,
188, 189, 190, 195, 204, 209, 212, 216, 222,
223, 227, 269, 357

PSYCHANALYSE, 9, 25, 30, 48, 64, 117, 133, 153, 154, 156, 157, 159, 160, 161, 167, 170, 181, 190, 193, 212, 226, 231, 248, 249, 250, 267, 298, 304, 321, 326, 327, 334, 341, 342, 357
PSYCHIATRIE, 73, 159, 160, 228, 229, 231, 266, 278, 289
PSYCHOLOGIE, 25, 66, 118, 161, 165, 286, 296, 321, 337

R

RAISON, 9, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 27, 30, 31, 46, 49, 52, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 94, 95, 96, 98, 99, 103, 104, 114, 115, 118, 120, 122, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 136, 137, 138, 139, 148, 150, 151, 152, 154, 155, 157, 158, 162, 163, 165, 168, 169, 170, 195, 211, 219, 220, 227, 228, 229, 234, 235, 238, 242, 255, 256, 262, 265, 267, 268, 276, 278, 280, 283, 284, 285, 290, 291, 292, 293, 294, 303, 304, 309, 311, 317, 337, 356
RATIONALITÉ, 23, 73, 84, 141, 151, 155, 229, 233
RÉFÉRENT, 50, 54, 71, 135, 137, 169, 170, 188, 209, 225, 240, 256, 293, 330
RELATION, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 21, 42, 46, 52, 59, 63, 71, 89, 98, 106, 120, 131, 135, 136, 137, 146, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 204, 205, 206, 209, 211, 212, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 244, 251, 265, 273, 279, 303, 322, 323, 324, 328, 331, 334, 335, 336, 338, 343, 357
RÊVE, 30, 67, 68, 71, 80, 81, 82, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 107, 108, 109, 120, 121, 125, 147, 170, 285, 310, 340

S

SAVOIR, 12, 13, 14, 17, 19, 22, 23, 25, 26, 27, 37, 42, 44, 45, 48, 50, 55, 81, 89, 93, 96, 97, 98, 106, 110, 111, 112, 120, 126, 132, 133, 135, 136, 137, 142, 143, 145, 151, 154, 155, 156, 157, 159, 161, 166, 173, 183, 185, 187, 189, 192, 193, 194, 195, 199, 215, 217, 221, 223, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 234, 237, 241, 243, 245, 246, 248, 249, 251, 254, 255, 260, 262, 265, 266, 269, 270, 273, 274, 288, 296, 312, 317, 331, 334, 335, 341
SENTIMENT, 32, 39, 40, 41, 43, 49, 51, 52, 57, 95, 129, 194, 200, 201, 205, 212, 250, 267, 269,

270, 290, 303, 309, 314, 320, 325, 328, 329, 331, 333, 338, 339, 341
SIGNATURE, 174, 175, 179, 180, 183, 184, 185, 186, 223
SIGNE, 13, 85, 98, 104, 111, 128, 169, 179, 180, 197, 198, 201, 237, 238, 240, 241, 249, 288, 297, 327, 328, 337
SOI, 17, 21, 22, 23, 24, 28, 29, 46, 47, 48, 49, 53, 55, 75, 77, 84, 86, 87, 96, 106, 108, 112, 136, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 158, 176, 177, 178, 179, 181, 183, 186, 189, 193, 194, 195, 196, 226, 229, 232, 233, 242, 248, 249, 250, 261, 271, 274, 275, 296, 297, 314, 323, 324, 334, 335, 337, 338, 339, 342, 343
STRUCTURALISME, 25, 29, 30, 112, 138, 231, 253, 254
STRUCTURE, 30, 36, 56, 57, 59, 73, 74, 75, 76, 78, 80, 85, 86, 87, 96, 120, 128, 131, 135, 141, 143, 144, 148, 151, 160, 230, 238, 239, 249, 254, 275, 279, 356
SUICIDE, 45, 277, 278
SUJET, 11, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 28, 30, 39, 41, 46, 48, 51, 55, 59, 64, 68, 69, 70, 72, 73, 77, 80, 81, 82, 83, 85, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 120, 121, 122, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 137, 138, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 157, 160, 163, 164, 167, 169, 174, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 187, 196, 203, 206, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 235, 238, 240, 248, 251, 257, 260, 265, 267, 269, 274, 276, 284, 296, 306, 309, 310, 311, 338, 340, 356

T

TIERS, 39, 208, 209, 210, 220, 221
TORT, 13, 39, 40, 41, 54, 57, 58, 71, 93, 97, 102, 115, 137, 155, 156, 167, 169, 170, 193, 194, 195, 210, 212, 215, 216, 222, 227, 229, 230, 233, 259, 262, 329, 330, 331

V

VÉRITÉ, 19, 21, 24, 26, 27, 31, 48, 55, 56, 64, 68, 69, 73, 80, 81, 94, 97, 102, 106, 107, 108, 112, 113, 121, 127, 128, 130, 143, 144, 145, 146, 162, 176, 177, 186, 196, 200, 214, 215, 223, 225, 235, 236, 248, 249, 269, 277, 285, 290, 297, 302, 306, 312, 313, 314, 317, 328, 334, 338

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements, 6

Avant-propos, 11

INTRODUCTION GÉNÉRALE. — *La question de l'autre de la raison et la « philosophie française » des années soixante, 16*

1. L'épuisement du paradigme du sujet, 20

2. Un rapport intime à l'écriture, 31

PREMIÈRE PARTIE

ÊTRE JUSTE DANS LE DIFFÉREND.

CHAPITRE I. — *Le concept de différend, 36*

1. Le différend dans l'œuvre de J.-F. Lyotard, 37

2. « Sentiment du différend » : la genèse du concept, 40

3. Cas paradigmatique de différend : le militant à l'épreuve du retrait du politique, 44

4. La structure du différend. Conclusions, 57

SECONDE PARTIE

LE DIFFÉREND ENTRE FOUCAULT ET DERRIDA.

CHAPITRE II. — *À propos de Descartes. Sur l'exégèse des Meditationes de prima philosophia, 62*

1. Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, 65

2. La critique inaugurale de Derrida à Foucault « Cogito et histoire de la folie », 70

3. Réponses de Foucault à Derrida, 89

a) la première version, 92

b) la seconde version, 99

4. Exégèses. L'apport des spécialistes à la « querelle de la folie », 113
 - a) L'« originalité » de la lecture foucauldienne de Descartes (J.-M. Beyssade), 119
 - b) Deux formes de folie (F. Alquié), 123
 - c) La folie comme *non-objet* du discours cartésien (D. Kambouchner), 131
 - d) « D'une querelle à l'autre » (P. Macherey), 137

CHAPITRE III. — *À propos de Freud. Sur l'interprétation de la « révolution copernicienne » de la psychanalyse*, 153

1. Déplacement de Descartes à Freud. La dernière réplique de Derrida à Foucault, 154
2. Relecture de l'*Histoire de la folie* : une « autre logique » philosophique, 158
3. Le chiasme foucauldien selon Derrida, 161
4. Conclusions (chapitres II et III), 168

CHAPITRE IV. — Le différend sur le plan de l'*adresse* à l'autre. *De la relation maître et disciple à l'escalade entre pairs*, 172

1. *Bios, tekhnè, ergon*. Le problème du biographique et des rapports « vie-et-œuvre », 173
2. Quand dire, c'est faire : pragmatique, agonistique et paradoxologie, 186
3. Argumentation *et* relation : Être juste avec l'autre, 197
4. Signatures. Un différend irréductible sur le plan de l'adresse. Dialogue *vs* affrontement, 221

CHAPITRE V. — *Arkhè et gramma*. Le différend entre les dispositifs philosophiques, 224

1. La critique de l'*histoire* (Sur René Char), 227
2. La question de la *différance*, 233
3. Deux dispositifs philosophiques hétérogènes, 242
4. Conclusions, 259

TROISIÈME PARTIE
AU-DELÀ DU DIFFÉREND ?

CHAPITRE VI. — *De l'histoire de la folie à l'écriture de la folie*, 264

1. L'histoire de la folie selon Artaud, 272
2. La folie à l'œuvre. Écrire la peinture, 278
3. Écriture et folie. Retour sur le différend entre Foucault et Derrida, 284
4. Artaud, Van Gogh et l'exigence d'être juste avec l'autre, 289

EN GUISE DE CONCLUSION, 292

Ouvrages consultés, 296

Abréviations des textes utilisés, 306

Annexe I, 307

Annexe II, 319

Index des noms, 344

Index des notions, 347